

Le Caïlcédrot, de son nom scientifique *Khala senegalensis*, est aussi appelé Jala en mandingue. Dans l'Afrique traditionnelle et même aujourd'hui encore dans certains villages africains, il est ce grand arbre sous lequel se résolvent les palabres et où se prennent les grandes décisions concernant la vie de la communauté. Le Jala yiri n'est pas connu seulement à cause de son ombre mais aussi et surtout à cause de ses vertus thérapeutiques. Si son écorce est très amère, sa décoction, dans la médecine traditionnelle africaine, permet de soigner les maux de ventre et l'infertilité aussi bien chez les hommes que chez les femmes. Sur le plan spirituel, le caïlcédrot combat les mauvais esprits, purifie l'âme des vivants et fortifie les énergies positives.

En Afrique comme ailleurs, toute plante médicinale d'une efficacité thérapeutique présente bien souvent un aspect « amer à la langue et vertueux à l'âme ». Telle est l'une des caractéristiques de l'arbre le caïlcédrot, remède de nombreuses maladies, au cœur d'une nature propre, parlante, inviolable, protectrice à la substantifique sève de diffusion du savoir, au demeurant, aux confins de l'impossible dans la confiscation de la vertu. Comme le caïlcédrot, il s'agit du savoir, le Savoir ici, en tant que Science par l'écriture, aussi « amer à la langue » pour le lecteur-malade en proie au désespoir et « vertueux à l'âme » pour penser et panser les maux qui minent nos sociétés au Nord comme au Sud aujourd'hui.

En nous appuyant sur le sens traditionnel africain du caïlcédrot comme l'arbre de la vie, nous voulons, à notre manière, panser les travers de notre monde, ses déviations, ses courants et contre-courants, ses hésitations et ses pathologies en utilisant comme seul remède la pensée critique, personnelle, mais courageuse, ambitieuse et non audacieuse. La revue scientifique le CAILCÉDRAT a donc pour vocation de s'enraciner dans la vie scientifique mondiale telle la racine du Caïlcédrot, de grandir et de servir d'ombre pour discuter des différends non de les résoudre mais surtout de semer et d'entretenir les différences.

La revue le Caïlcédrot est une revue canadienne de philosophie, lettres et sciences humaines dont les champs de recherches sont les études africaines et canadiennes. Cette revue se veut le lieu de la critique objective et sans complaisance de la modernité africaine et canadienne afin d'en dégager les enjeux. Elle a un comité scientifique international varié et est éditée par les Éditions Différence Pérenne, au Canada. La revue Le Caïlcédrot se veut une revue interdisciplinaire engagée, si ce mot a encore un sens, sur les plans politiques, sociaux et culturels aussi bien en Afrique qu'au Canada. Elle veut prendre toute sa place dans le dynamisme des revues de qualité dont les productions apportent un réel changement dans le rapport des nations et des peuples. Elle est publiée 3 fois par année aussi bien en version papier que numérique.



www.leseditionsdifferenceperenne.ca

ISSN 2561-374X (Imprimé)
ISSN 2561-3758 (En ligne)

LE CAÏLCÉDRAT

Revue canadienne de philosophie, lettres et sciences humaines

LE CAÏLCÉDRAT



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ



www.revuelecailcedrat.ca
revuelecailcedrat@gmail.com



www.leseditionsdifferenceperenne.ca

REVUE LE CAÏLCÉDRAT



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ

NUMÉRO 14

Décembre 2022

REVUE LE CAÏLCÉDRAT



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ

Difference
P

A logo for the word 'Difference'. The word is written in a stylized font. The letter 'a' is replaced by a green silhouette of the African continent. The letter 'e' is replaced by a red maple leaf. Below the word, there is a red dashed line.



REVUE LE CAÏLCÉDRAT **PRODUIRE LA DIFFÉRENCE** **POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ**

CE TEXTE PUBLIÉ PAR LES ÉDITIONS DIFFÉRENCE PÉRENNE EST PROTÉGÉ PAR LES LOIS ET TRAITÉS INTERNATIONAUX RELATIFS AUX DROITS D'AUTEUR. TOUTE REPRODUCTION OU COPIE PARTIELLE OU INTÉGRALE, PAR QUELQUES PROCÉDÉS QUE CE SOIT, EST STRICTEMENT INTERDITE ET CONSTITUE UNE CONTREFAÇON ET PASSIBLE DES SANCTIONS PRÉVUES PAR LA LOI.

ISSN 2561-374X (Imprimé)

ISSN 2561-3758 (En ligne)

**Dépôt légal - Bibliothèque et Archives nationales du Québec,
2022**

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives Canada, 2022



© 2022 LES ÉDITIONS DIFFÉRENCE PÉRENNE

12105 BOULEVARD LAURENTIEN, MONTREAL H4K 1N3

www.differenceperenne.ca

differenceperenne@yahoo.ca

TEL : +1 5144444346



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ

REVUE LE CAÏLCÉDRAT

Revue Canadienne de Philosophie, de Lettres et de Sciences Humaines

Tel +1 5144444346

Site internet

www.revulecailcedrat.ca

mail:revulecailcedrat@gmail.com

éditeur: les éditions différence pérenne

www.differanceperenne.ca

Diffusion et distribution: les éditions Différance Pérenne, Québec,

CANADA

Institut de Recherches pour le Développement en Afrique(IRDA),

CÔTE D'IVOIRE

Comité scientifique

Directeur de Publication : SAMBA DIAKITÉ, Professeur des Universités

Comité scientifique et de lecture

-NJOH MOUELLE ÉBENEZER, PROFESSEUR ÉMERITE, Président du Centre de Recherche et de Formation Doctorale à l'Université de Yaoundé I, Arts, Langues et Cultures

-KOMENAN AKA LANDRY, PROFESSEUR ÉMÉRITE (PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE), Président honoraire, Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire

-YACOUBA KONATÉ, PROFESSEUR ÉMÉRITE (ESTHÉTIQUE, PHILOSOPHIE GÉNÉRALE, MORALE, POLITIQUE ET SOCIALE, ÉCOLE DE FRANCFORT), Université FELIX Houphouët Boigny, Cocody, Côte d'Ivoire

DIABI YAYA, Professeur ÉMÉRITE (SCIENCE DU LANGAGE ET DE LA COMMUNICATION), EX doyen de l'UFR Science du langage et de la communication, Université Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

-PAULIN HONTONDI, PROFESSEUR ÉMÉRITE (PHILOSOPHIE AFRICAINE, PHILOSOPHIE GÉNÉRALE, MORALE, POLITIQUE ET SOCIALE), Université D'Abomey-Calavi, Benin

-GÉRARD BONNET, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT ET PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE), Université D'Antanarivo, Madagascar

-ABOU KARAMOKO, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE AFRICAINE, PHILOSOPHIE GÉNÉRALE, MORALE, PHILOSOPHIE DE LA CULTURE ET ÉCOLE DE FRANCFORT), Président, Université Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

-DAVID NADEAU- BERNATCHEZ, PROFESSEUR TITULAIRE (HISTOIRE), Université Laval, Québec-Canada

-SAMBA DIAKITÉ, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE AFRICAINE, PHILOSOPHIE DE LA CULTURE, DE L'ÉDUCATION ET DU DÉVELOPPEMENT), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire/Laboratoire d'Études et de Recherches Appliquées sur l'Afrique, Université du Québec à Chicoutimi, Canada

-JEAN-FRANÇOIS SIMARD, PROFESSEUR TITULAIRE (SOCIOLOGIE, DÉVELOPPEMENT RÉGIONAL ET SCIENCES POLITIQUES)

Président des chaires internationales Senghor de la Francophonie, Université du Québec en Outaouais, Canada

-YAO KOUASSI EDMOND, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE DU DROIT, PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE), Université Alassane Ouattara, Côte d'IVOIRE

-KOUAKOU ANTOINE, PROFESSEUR TITULAIRE (MÉTAPHYSIQUE ET PHILOSOPHIE MORALE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-MARIE FALL, PROFESSEURE (GÉOGRAPHIE ET COOPÉRATION INTERNATIONALE) /Responsable du Laboratoire d'études et de recherches appliquées sur l'Afrique, Université du Québec à Chicoutimi

-YAPI AYENON IGNACE, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE DES SCIENCES ET DU LANGAGE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-GOHI MATHIAS IRIÉ BI, PROFESSEUR TITULAIRE (LETTRES MODERNES, GRAMMAIRE ET STYLISTIQUE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-BOA THIÉMÉLÉ RAMSÈS, PROFESSEUR TITULAIRE, PHILOSOPHIE AFRICAINE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE, Université Félix Houphouët Boigny de Cocody-Côte d'Ivoire

-COULIBALY ADAMA, PROFESSEUR TITULAIRE (LETTRES MODERNES, LITTÉRATURES ET CIVILISATIONS AFRICAINES), Doyen de l'UFR langues, littératures et civilisations, Université Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

-BONI GUIBLEHON, PROFESSEUR TITULAIRE (SOCIOLOGIE/ANTHROPOLOGIE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-ALPHONSE DIAHOU YAPI, PROFESSEUR TITULAIRE (GÉOGRAPHIE HUMAINE ET PHYSIQUE), Directeur de l'école doctorale, Université Paris 8, Saint Vincennes

-ALLOU KOUAMÉ, PROFESSEUR TITULAIRE (HISTOIRE), Université Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

-YORO BLÉ MARCEL, PROFESSEUR TITULAIRE (SOCIOLOGIE ET SCIENCES ANTHROPOLOGIQUES), Institut des Sciences Anthropologiques de Développement, Côte d'Ivoire

**-KOUMA YOUSOUF MAÎTRE DE CONFÉRENCES (PHILOSOPHIE AFRICAINE, ÉGYPTOLOGIE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE)
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire**

**-JOACHIM DIAMOI AGROFFI, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (SOCIOLOGIE, ANTHROPOLOGIE ET ETHNOLOGIE)
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire**

-SINA OUATTARA, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (SOCIOLOGIE ET SCIENCES POLITIQUES), Université d'OSLO, Suède

**-SANGARE ABOU, PROFESSEUR TITULAIRE (ÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT)
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire**

-ROCH A. HOUNGNIHIN, PROFESSEUR TITULAIRE (SOCIOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE DE LA SANTÉ), Université d'Abomey-Calavi, Benin

**-SANGARÉ SOULEYMANE, PROFESSEUR TITULAIRE(HISTOIRE)
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire**

-N'DRI KOUASSI MARCEL, PROFESSEUR TITULAIRE (ÉTHIQUE DES TECHNOLOGIES ET BIOÉTHIQUES), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-SORO DONISSONGUI, PROFESSEUR TITULAIRE (HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE MORALE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-TOURÉ IBRAHIM SAGAYAR, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE), Université de Bamako, Mali

-SYLLA ALI, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (PHILOSOPHIE MODERNE ET MÉDIÉVALE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

COMITÉ DE RÉDACTION

DIRECTEURS DE RÉDACTION

-Dr KOUAKOU KOUAMÉ HYACINTHE, ENSEIGNANT-CHERCHEUR (ÉTUDES AFRICAINES ET PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE)

DIRECTEURE DE REDACTION-ADJOINT

- Dr Chantal DALI, CHERCHEURE

DÉVELOPPEMENT RÉGIONAL ET ENTREPRENEURIAT, Université du Québec à Trois -Rivières, Canada

-Dr BOMISSO KESSE JEAN-LUC

O'CIELS (Centre International d'Excellence, de Leadership et de Stratégies)

SÉCRÉTAIRES DE RÉDACTION

Dr KOFFI BROU DIEUDONNÉ, PHILOSOPHIE DE L'ART, INSAAC, Côte d'Ivoire

Dr JAKIE DIOMANDÉ, PHILOSOPHIE, Université PÉLÉFORO Gon COULIBALY de Korhogo,-CÔTE D'IVOIRE

Dr KOUAKOU Amenan Edwige

O'CIELS (Centre International d'Excellence, de Leadership et de Stratégies)

INFOGRAPHIE

Dr AGABAVON Tiasvi Yao Raoul

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

MEMBRES

-Dr Oumou KOUYATÉ, ENSEIGNANTE-CHERCHEURE (SOCIOLOGIE,

ETHNOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE), École des Hautes Études en Sciences Sociales, France

-Dr DAGNOGO BABA, ENSEIGNANT-CHERCHEUR (PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT ET PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE), Université Alassane Ouattara, CÔTE D'IVOIRE

-Dr YVES BERTRAND DJOUDA, ENSEIGNANT-CHERCHEUR

(SOCIOLOGIE DE LA SANTÉ ET ANTHROPOLOGIE), Université de Yaoundé 1, CAMEROUN

-Dr BLÉ GUY SERGES, CHERCHEUR (PHILOSOPHIE DU DROIT ET PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE), Institut de Recherches pour le Développement de l'Afrique(IRDA)-CÔTE D'IVOIRE

-Dr KOUAKOU CLÉMENT, CHERCHEUR (PHILOSOPHIE POLITIQUE

ET SOCIALE ET PHILOSOPHIE DES LUMIÈRES), Institut de Recherches pour le Développement de l'Afrique(IRDA)-CÔTE D'IVOIRE

-FOFANA DIOULATIÉ (ÉTUDES AFRICAINES ET TRADITIONS

ORALES), Institut de Recherches pour le Développement de l'Afrique, (IRDA)-CÔTE D'IVOIRE

**-KAYINGUIBEYAH DRAMANE YÉO, CHERCHEUR (AFRICANOLOGIE)
UNIVERSITÉ FELIX HOUPHOUET BOIGNY DE COCODY**

**-AGABAVON Tiasvi Yao Raoul, HISTOIRE ET PHILOSOPHIE DES SCIENCES,
UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA, BOUAKÉ - CÔTE D'IVOIRE**

Politique éditoriale.

Le *Caillcédrat* est une revue qui paraît 3 fois l'année et publie des textes qui contribuent au progrès de la connaissance dans tous les domaines de la philosophie, des lettres et sciences humaines. Le 3^e numéro spécial est publié au dernier trimestre de l'année sous la direction d'un membre du comité scientifique choisi par le comité de rédaction. Celui-ci propose un thème bien approprié qui est en rapport avec l'actualité du moment. Il soumet son thème à l'appréciation du comité de rédaction qui, après concertation et analyse du thème, lance l'appel à contribution. La revue *Le Caillcédrat* s'intéresse spécifiquement à l'Afrique et au Canada mais peut publier des articles de grande qualité scientifique qui s'intéressent à d'autres sujets et à d'autres univers.

La revue publie des articles de qualité, originaux, de haute portée scientifique, des études critiques et des comptes rendus.

« Pour qu'un article soit recevable comme publication scientifique, il faut qu'il soit un article de fond, original et comportant : une problématique, une méthodologie, un développement cohérent, des références bibliographiques. » (Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur, CAMES)

-LE TEXTE DOIT ÊTRE ÉCRIT EN WORD

- TIMES NEW ROMAN 12

-INTERLIGNE SIMPLE POLICE 12

-Les titres des articles en Times ROMAN 20 en gras

-FORMAT LETTRE 21,5cm X 28cm soit (8½ po x 11 po),

-UN RÉSUMÉ EN FRANÇAIS ET EN ANGLAIS D'AU PLUS 160 MOTS

-L'auteur doit mentionner son Prénom et son nom ex : Moussa KONATÉ,

Son adresse institutionnelle, son mail et son numéro de téléphone

-Les articles ne doivent pas excéder 7600 caractères (espaces compris), et visent la discussion, l'objectivité, la réfutation, la démonstration avérée, la défense et/ou l'examen critique de thèses ou de doctrines philosophiques, culturelles ou littéraires, spécifiques.

-Les études critiques ne doivent pas excéder 4600 caractères (espaces compris), et proposent des analyses détaillées et précises des pensées d'un auteur ou d'un ouvrage significatif qui portent sur l'Afrique et/ou sur le Canada ou dont la portée peut influencer positivement la dynamique des sociétés africaines et/ou canadiennes.

-Les comptes rendus ne sont pas acceptés.

Lignes directrices pour la soumission des manuscrits

-Ils sont accompagnés de deux résumés qui ne doivent pas excéder 1100 caractères (espaces compris) chacun, le premier en français et le second en anglais

-Toutes les évaluations sont anonymes

Sélection des manuscrits pour publication

-les manuscrits doivent être originaux et ne doivent pas contenir plus de 8(08) citations. Nous ne publions pas un travail déjà édité, ailleurs. L'auteur a l'obligation de nous le faire savoir avant que son texte ne soit édité.

-Même si les auteurs sont responsables du contenu de leurs articles, la rédaction se donne le droit d'utiliser des logiciels de vérification de plagiat.

À PROPOS DES RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Les citations dans le corps du texte, dépassant quatre lignes doivent être indiquées par un retrait avec une tabulation (gauche : 1, 25 ; droite : 0cm) et le texte mis en taille 10, entre guillemets, avec interligne simple.

- À noter : Les guillemets, que ce soit dans les citations mises en retrait ou dans le corps du texte ou dans les notes de bas de page, sont toujours à placer avant le point. Et le numéro de la note de bas de page, s'il y a lieu, s'insère entre le guillemet qui referme la citation et le point. Ex. :

« L'histoire appartient aux vainqueurs »⁵.

- Les guillemets intérieurs, i.e. qui prennent place à l'intérieur d'une citation, sont à indiquer comme suit : « ...“xxx”... ». Ex. :

« La pensée de Bidima est de s'interroger si, " la traversée de la philosophie... concerne l'Afrique". La philosophie négro-africaine émerge dans ce sens ».

Normes de rédaction

Toutes les contributions doivent adopter, pour la rédaction, les NORMES CAMES

(NORCAMES/LSH adoptées par le CTS/LSH, le 17 Juillet 2016 à Bamako, lors de la 38^{ème} session des CCI) concernant la rédaction des textes en Lettres et Sciences humaines).

Extrait NORCAMES (Lettres et sciences humaines)

3.3. La structure d'un article scientifique en lettres et sciences humaines se présente comme suit :

- Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale : Titre, Prénom et

Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français [250 mots maximum], Mots clés [7 mots maximum], [Titre en Anglais] Abstract, Keywords, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Bibliographie.

- Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français [250 mots au plus], Mots clés [7 mots au plus], [Titre en Anglais], Abstract, Keywords, Introduction, Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Bibliographie.

- Les articulations d'un article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées, et numérotées par des chiffres (exemples : 1. 1.1. ; 1.2 ; 2. 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. etc.). (Ne pas automatiser ces numérotations)

3.4. Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets (Pas d'Italique donc !). Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

3.5. Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante : - (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées) ; - Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupé du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens (...)».

- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B.

Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de contournements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont fait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

Le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation sociohistorique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakité, 1985, p. 105).

3.6. Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

3.7. Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Éditeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{de} éd.).

3.8. Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Par exemple :

Références bibliographiques

AMIN Samir, 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard.

BERGER Gaston, 1967, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », *Diogène*, 202, p. 145- 151. 4.

DIAKITÉ Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.

POUR RÉSUMER

BIBLIOGRAPHIE :

- La bibliographie doit être présentée dans l'ordre alphabétique des noms des auteurs.
 - Classer les ouvrages d'un même auteur par année de parution et selon leur importance si des ouvrages de l'auteur sont parus la même année
 - Reprendre le nom de l'auteur pour chaque ouvrage
 - Tous les manuscrits soumis à Le Caïlcédrat sont évalués par au moins deux chercheurs, experts dans leurs domaines respectifs, à l'aveugle. La période d'évaluation ne dépasse normalement pas trois mois.
 - Les rapports d'évaluation sont communiqués aux différents auteurs concernés en préservant l'anonymat des évaluateurs-experts.
 - Suite à l'acceptation de son texte, l'auteur-e en envoie une version définitive conforme aux directives pour la préparation des manuscrits.
- Un texte ne sera pas publié si, malgré les qualités de fond, il implique un manque de rigueur sémantique et syntaxique.

- Chaque auteur reçoit 1 exemplaire numérique du numéro où il est publié
 - Les droits de traduction, de publication, de diffusion et de reproduction des textes publiés sont exclusivement réservés à la revue Le Caïlcédrat.
- Après le processus d'examen, l'éditeur académique prend une décision finale et peut demander une nouvelle évaluation des articles s'il a des présomptions sur la qualité de l'article.

- Soumission des manuscrits

Tous les articles sont soumis au directeur de rédaction à l'adresse suivante:

revuelecailcedrat@gmail.com

SOMMAIRE

	Pages
Avant-propos.....	23-24
Dr Youssouf KOUMA PENSER LE PHÉNOMÈNE DOZO OU CHASSEURS TRADITIONNELS : HIER ET AUJOURD’HUI.....	25-35
Didier NGALEBAYE L’INSTABILITÉ POLITIQUE EN AFRIQUE POSTCOLONIALE : EXPLICATION, JUSTIFICATION ET DEVENIR PHÉNOMÉNO-PROSPECTIVISTES.....	37-55
Kouadio-Olivier KOUASSI LA PROBLÉMATIQUE DU DÉVELOPPEMENT EN AFRIQUE : L’APPROCHE SENIENNE.....	57-68
Valerry WILSON L’ÉTERNITÉ COMME « VIE PURE ET TOTALE » SELON PLOTIN.....	69-80
Tiéba KARAMOKO LA GUERRE DES SCIENCES : VERS LE CRÉPUSCULE DES IDOLES ?.....	81-91
Zahouo Alain KOFFI LE LANGAGE DES RÉSEAUX SOCIAUX : UN LANGAGE DE JEUX OU UN JEU DE LANGAGE ?.....	93-100
KONÉ Donitchiligué Ruth épouse REGNIMA FÉMINISME 2.0 : PLACE ET PAROLE DES FEMMES À L’ÈRE DU NUMÉRIQUE.....	101-108
Bi Zaouli Sylvain ZAMBLÉ LA RESPONSABILITÉ ÉTHIQUE DU JUGE À PARTIR D’ARENDT.....	109-119
Dr Abdoulaye SÉRÉ et Dr Daouda DAO ANALYSE DE LA VIOLENCE COMME STYLE DU FILM SIA LE RÊVE DU PYTHON DE DANI KOUYATÉ.....	121-130
Kignigouoni TOURÉ et Kignigouoni Dieudonné Espérance TOURÉ YOUSSEF BATH, L’ÉNIGMATIQUE ARTISTE VOHOU-VOHOU.....	131-140
Henri Joël SEY FAIBLESSES ET INSUFFISANCES DES MESSAGES DE SENSIBILISATION AU BLANCHIMENT DE CAPITAUX ET FINANCEMENT DU TERRORISME EN CÔTE D’IVOIRE.....	141-152
François BIYELE LA COUVERTURE DU CONFLIT RUSSO-UKRAINIEN PAR LE JOURNAL JEUNE AFRIQUE.....	153-160

Issa KONTA et Mamadou DIA

**LE CORPS, UNE BOITE DE RÉCEPTION, DE RÉSONANCE ET DE RÉACTION
DANS JUDITH DE JEAN GIRAUDOUX.....161-169**

Tenimba MONEKATA

**RÔLE DES MÉDIAS DANS LA FORMATION DE LA CONSCIENCE CITOYENNE :
CAS DE DEUX RADIOS DE BAMAKO.....171-183**

Dr Ousmane KONÉ

**LA PRATIQUE DE L'EXCISION CHEZ LES SÉNOUFOS DE LOBOUGOULA
(MALI), HIER ET AUJOURD'HUI.....185-196**

Dr Soumaïla BALLO

**RÉSISTANCES AUX PRESCRIPTIONS INTERNATIONALES : LE CAS DE LA
RÉFORME APC AU MALI.....197-208**

Kouamé Armel KOUADIO, Justin Yves KOFFI et Remi Dorgelès SEHR

**INTÉRÊT POUR LES DISCIPLINES, SENTIMENT D'AUTO-EFFICACITÉ ET
BUTS D'ACCOMPLISSEMENT CHEZ DES ÉLÈVES DE FIN DE PREMIER
CYCLE SECONDAIRE (3EME) DU DISTRICT ABIDJAN EN CÔTE
D'IVOIRE.....209-218**

Vincent KONAN KONAN

**LA DYNAMIQUE PENTECÔTISTE EN CÔTE D'IVOIRE : QUELS ENJEUX POUR
LES ESPACES DE PRIÈRE NÉOPENTECÔTISTES ?.....219-230**

Kouamé Adingra Sylvain KOFFI

**LES PASTEURS PROTESTANTS ET EVANGELIQUES DANS LA
GOUVERNANCE POLITIQUE DE LAURENT GBAGBO DE 2000-
2011.....231-240**

Bruno MONTCHO

**MARCHANDISATION DES ENFANTS AU BÉNIN : QUAND LA TRAITE DES
ENFANTS À MANIGRI DANS LA COMMUNE DE BASSILA A LA PEAU
DURE.....241-256**

Babénoun LARE et Dayangnéwendé Edwige NIKIEMA

**CONTRIBUTION DES AGENTS DE SANTE A BASE COMMUNAUTAIRE A LA
REDUCTION DE LA MORTALITE DANS LA PREFECTURE DE CINKASSE,
(NORD TOGO).....257-268**

Jérémy GUIRAYO et Dieudonné VAÏDJKÉ

**DE LA MORTALITÉ INQUIÉTANTE AU BOULEVERSEMENT
SOCIOÉCONOMIQUE EN PÉRIODE DE COVID-19 : LECTURE D'UN BILAN
SOMBRE 269-277**

Souabou TOGO et Soumana KONE

**PERCEPTION DE LA COVID-19 PAR LES POPULATIONS AU MALI : CAS DE LA
COMMUNE V DU DISTRICT DE BAMAKO.....279-291**

Drissa BALLO

**ÉCRITURE TRANSMÉDIALE ET POÉTIQUE TRANSCULTURELLE DANS
KAVEENA DE BOUBACAR BORIS DIOP.....293-302**

Edith Mireille TEGNA

**DÉMOCRATIE, MÉDIAS ET SYSTÈMES DE GOUVERNANCE LES FEMMES
DANS LES COMBATS DÉMOCRATIQUES AU CAMEROUN ENTRE 1990 ET 2018
: MYTHE OU RÉALITÉ ?.....303-312**

Zolou Goman Jackie Élise DIOMANDÉ

**DE LA CULTURE DE L'EXCELLENCE DANS L'ESPACE UNIVERSITAIRE
AFRICAIN : RÉFLEXION À PARTIR DE LA PENSÉE DE NJOH-MOUELLE
ÉBÉNÉZER.....313-323**

AVANT-PROPOS

QUI SOMMES-NOUS?

La revue *le Caïlcédrat* est une revue canadienne de philosophie, lettres et sciences humaines dont les champs de recherches sont les études africaines et canadiennes. Cette revue se veut le lieu de la critique objective et sans complaisance de la modernité africaine et canadienne et d'en dégager les enjeux. Elle a un comité scientifique international varié et est éditée par les Éditions Différance Pérenne, au Canada. La revue *Le Caïlcédrat* se veut une revue interdisciplinaire engagée, si ce mot a encore un sens, sur les plans politiques, sociaux et culturels aussi bien en Afrique qu'au Canada. Elle veut prendre toute sa place dans le dynamisme des revues de qualité dont les productions apportent un réel changement dans le rapport des nations et des peuples. Elle est publiée 3 fois par année aussi en version numérique sur le site de la revue. Elle ne publiera que les articles de qualité, originaux et qui ont une haute portée scientifique.

La revue *le Caïlcédrat* est une revue canadienne de philosophie et de sciences humaines qui a pour objectifs majeurs de diffuser la pensée des chercheurs sur les grands problèmes scientifiques et qui peuvent toucher, éventuellement, l'Afrique et le Canada. Cette revue a été mise en place par des chercheurs et professeurs d'universités d'horizons différents, bien connus dans leurs domaines de recherches, afin d'établir le lien entre le Canada et l'Afrique par la pensée plurielle, différente, mais objective. *La revue le Caïlcédrat* est abritée par Les Éditions Différance Pérenne, Canada, qui s'occupent de son édition aussi bien numérique que physique. La revue paraît 3 fois l'année.

NOS VALEURS

La revue *le Caïlcédrat* se veut une revue avant- gardiste qui saura utiliser les mots justes pour se faire entendre tout en respectant rigoureusement les règles de la démarche scientifique. Elle tient à l'originalité des textes de ses auteurs et leur incidence sur la société africaine et/ou canadienne. Elle compte s'appuyer sur la rigueur des raisonnements, l'objectivité des faits et l'utilisation efficiente de la langue française ou anglaise. Elle ne publiera que les meilleurs textes, instruits à double aveugle, obéissant strictement aux critères de la revue.

NOTRE HISTOIRE

Le Caïlcédrat, de son nom scientifique *Khala senegalensis*, est aussi appelé *Jala* en mandingue. Dans l'Afrique traditionnelle et même aujourd'hui encore dans certains villages africains, il est ce grand arbre sous lequel se résolvent les palabres et où se prennent les grandes décisions concernant la vie de la communauté. Le *Jala yiri* n'est pas connu seulement à cause de son ombre mais aussi et surtout à cause de ses vertus thérapeutiques. Si son écorce est très amère, sa décoction, dans la médecine traditionnelle africaine, permet de soigner les maux de ventre et l'infertilité aussi bien chez les hommes que chez les femmes. Sur le plan spirituel, le Caïlcédrat combat les mauvais esprits, purifie l'âme des vivants et fortifie les énergies positives.

En Afrique comme ailleurs, toute plante médicinale d'une efficacité thérapeutique présente bien souvent un aspect « amer à la langue et vertueux à l'âme ». Telle est l'une des caractéristiques de l'arbre « le Caïlcédrat », remède de nombreuses maladies, au cœur d'une nature propre, parlante, inviolable, protectrice à la substantifique sève de diffusion du savoir, au demeurant, aux confins de l'impossible dans la confiscation de la vertu. Comme le Caïlcédrat, il s'agit du savoir, le Savoir ici, en tant que Science par l'écriture, aussi « amer à

la langue » pour le lecteur-malade en proie au désespoir et « vertueux à l'âme » pour penser et panser les maux qui minent nos sociétés au Nord comme au Sud, aujourd'hui.

Une idée est née

En nous appuyant sur le sens traditionnel africain du Caïlcédrat comme l'arbre de la vie, nous voulons, à notre manière, panser les travers de notre monde, ses déviations, ses courants et contre-courants, ses hésitations et ses pathologies en utilisant comme seul remède la pensée critique, personnelle, mais courageuse, ambitieuse et non audacieuse. La revue scientifique le CAILCÉDRAT a donc pour vocation de s'enraciner dans la vie scientifique mondiale telles les racines du Caïlcédrat, de grandir et de servir d'ombre pour discuter des différends non de les résoudre, mais surtout, de semer et d'entretenir les différences. Ainsi la revue *Le Caïlcédrat* sera-t-elle éditée par les éditions Différance Pérenne dont le slogan est évocateur: Produire la différence, Surmonter les différends, Refuser l'indifférence!

Le Canada étant donc cette acceptation de la différence, l'horizon de plusieurs cultures, le croisement des eaux et des races, nous oblige à comprendre que sous le Caïlcédrat, il y a place pour tous pour discuter des différends, à défaut de les résoudre, un verre pour tous pour soigner notre monde de ses propres turpitudes. Maintenant, en ce jour du 01 mars 2017, que le jus du "Jala" soit servi à tous, et pour tous, pour que le traitement commence!

Professeur Samba DIAKITÉ, Ph.D, Titulaire

Directeur de Publication

Directeur Général des Éditions Différance Pérenne, Canada

PENSER LE PHÉNOMÈNE DOZO OU CHASSEURS TRADITIONNELS : HIER ET AUJOURD'HUI

Dr Youssouf KOUMA
Enseignant-Chercheur
Département de Philosophie
Université Péléforo Gon Coulibaly
walykouma@yahoo.com
walykouma@upgc.edu.ci

Résumé : Le phénomène *dozo* en tant que pratique traditionnelle et rurale trouve aujourd'hui un cadre d'expression dans les espaces urbains. Cet état de fait lui donne une nouvelle configuration sociale, politique et une visibilité culturelle. Dans la chronologie et la tension entre tradition et modernité, entre espace rural et urbain, le phénomène *dozo* épouse de nouveaux contours, une situation qui amène celui-ci à redéfinir son statut, son rôle, ses habitus cynégétiques face aux défis socio-politiques et à la logique du marché de la violence sécuritaire, en devenant simplement un mercenaire ou entrepreneur de la guerre. Ce qui fait du *dozo* un nouvel acteur avec des exigences et des défis sociaux nouveaux, où il embrasse de nouveaux métiers dans le domaine de la gestion de la violence sécuritaire et militaire, d'une part et d'autre part, devient un acteur politique de premier plan dans les crises et conflits socio-politiques. À travers une démarche phénoménologique et socio-critique, notre objectif est d'analyser la dynamique du phénomène *dozo* dans sa trajectoire historique et ses mutations entre hier et aujourd'hui.

Mots-clés : Afrique; Cynégétique; Dozo; Guerre; Rural; Sécurité; Urbain; Violence ;

Abstract : The *dozo* phenomenon, as a traditional and rural practice, now finds a framework of expression in urban spaces. This state of affairs gives it a new social and political configuration and a cultural visibility. In the chronology and tension between tradition and modernity, between rural and urban spaces, the *dozo* phenomenon is taking on new contours, a situation that is leading it to redefine its status, its role and its hunting habits in the face of socio-political challenges and the logic of the market for security violence, by becoming simply a mercenary or contractor of war. This makes the *dozo* a new actor with new social. This makes the *dozo* a new actor with new social al crises and conflicts. Through a phenomenological and social-critic method, our objective is to analyze the *dozo* phenomenon as an historical trajectory and its mutations from yesterday to today.

Keywords: Africa; Dozo; Hunting; War; Rural; Security; Urban; Violence

Introduction

Lors de la guerre civile sierra-léonaise (1991-2001), nul n'ignore l'importance qu'a occupé une unité combattante particulière, celle des chasseurs traditionnels appelés les *kamajors*, aux côtés de la rébellion conduite par son chef Fodé Sanko, leader politique de la rébellion sierra-léonaise. En Côte d'Ivoire, ces chasseurs traditionnels sont appelés les *dozo*, et au Burkina Faso, les *kolweogo* ou *kglweogo*. Bref, *kamajors*, *kolweogo* ou *dozo* désignent les chasseurs traditionnels. Au début des années 90, dans un environnement de crises économiques, cette figure du chasseur traditionnel va être sollicitée comme acteur dans le dispositif sécuritaire privé, pour pallier les faiblesses de l'État ivoirien au plan social. Tout comme la rébellion sierra-léonaise, la rébellion ivoirienne de septembre 2002 aura en son sein une unité combattante (la Compagnie *Dozo*) qui va prendre une part importante dans les combats de la crise pré-électorale comme post-électorale ivoirienne, notamment à Duékoué, dans l'ouest ivoirien. Si les travaux de Youssouf Tata Cissé (1994) dans *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara* mettent l'accent sur les mythologies fondatrices, les pratiques

rituelles et les chants épiques du *dozo*, celui de Agnieszka Kedzierka-Manzon (2017) parle des *Chasseurs mandingues* dans leur rapport à la violence, au pouvoir et à la chasse. Ces deux publications indiquent bien qu'entre hier et aujourd'hui, le phénomène *dozo* a connu des mutations, voire des métamorphoses dont il importe d'analyser la dynamique. Qui plus est, les *dozo* sont devenus des acteurs très visibles dans le paysage sécuritaire et les conflits militaro-politiques, à défaut de jouer un rôle politique, social et culturel en tant que membre de la société civile.

Comme on le constate, il y a une mutation voire une métamorphose de la figure du chasseur traditionnel dans un contexte urbain. Qu'est-ce qui explique cette transformation du chasseur traditionnel féru de brousse et de chasse en chasseur en ville et sur les théâtres de guerre?

Mais, faut-il parler de mutation ou de métamorphose du phénomène *dozo*? Que devient la figure du *dozo* face aux enjeux sécuritaires et culturels?

Notre parcours qui se veut phénoménologique et socio-critique ambitionne de montrer la dynamique du phénomène *dozo* de sa situation cynégétique fondamentale dans le contexte rural à sa métamorphose dans le contexte urbain, où la figure du chasseur traditionnel entre concurrence et en complémentarité avec d'autres acteurs sociaux et l'État. Il se décline en trois parties; la première, fera un éclairage sur les mythologies fondatrices du *dozo* comme fraternité universelle conduisant à une éthique de la responsabilité; la deuxième, dévoilera le mot, la chose et personnage *dozo* ; la troisième qui est la dernière, analysera la figure du *dozo* dans les crises sociopolitiques et les métamorphoses de la chasse.

1- Mythologies fondatrices du *dozo* ou chasseur traditionnel : de la naissance d'une fraternité universelle à une éthique de la responsabilité

Comme tout phénomène traditionnel ou fait social qui en est l'émanation, la figure du *dozo* ou chasseur traditionnel trouve son fondement unificateur dans un récit mythologique. Au fondement de cette mythologie originaire, il y a un récit fondateur. L'histoire nous dit que deux jeunes gens (Kadiali et Siriman) en situation cynégétique, accompagnés de leurs chiens, se retrouvèrent harassés par une soif extrême au cours d'une de leur randonnée dans les ruines désertique du Wagadou ou empire du Ghana (IV^{ème} -XIII^{ème}), lorsqu'ils firent la rencontre d'une nourrice, portant au dos un jeune garçon et unealebasse d'eau sur la tête. Dans l'urgence d'arracher par la force brute l'eau à cette nourrice, ils lui adressèrent des injures et tuèrent son enfant. L'enfant fut d'abord violemment arraché à sa mère et atrocement lancé contre une souche; ensuite jeté aux chiens qui le dévorèrent¹ et ne laissèrent que son orteil. Une querelle criminelle entre chiens se transposa et opposa mortellement leur propriétaire.

Au cours de cette mêlée, les propriétaires des chiens s'entretuèrent à la suite d'une violente dispute entre eux, qui dégénéra : l'un des chasseurs tua l'autre avec une flèche et se suicida. Au cours de leur agonie, humains et animaux dégagèrent de la matière fécale² comme témoignage de la dureté de l'épreuve de la mort. Comme quoi, il faut se méfier des querelles de chiens.

La symbolique du chien est une référence à une entité spirituelle qui a pour rôle de guider et de veiller. Le chien possède une puissance mystique forte, disons une puissance énergétique très chargée. D'ailleurs, dans les cosmogonies mandingues, le chien est considéré comme ayant la faculté de voir au-delà du visible ou de sentir la présence d'entités spirituelles³. Ce serait aussi un paratonnerre cosmique contre les mauvais présages et qui serait ainsi capable, au plan spirituel, du sacrifice suprême pour protéger et garder sauf son

¹ Certaines versions disent que le cadavre de l'enfant fut dévoré par les chasseurs.

² La présence de la matière fécale est une indication négative de pourriture ou de putréfaction, de déchet et d'odeur infecte. Cette matière fécale est l'un des éléments matériels constitutifs du pacte initiatique qui a scellé les infortunés frères.

³ C'est ce qui explique la croyance en l'idée que récolter et appliquer la matière pâteuse que l'on trouve dans le creux de l'œil du chien, pour avoir les mêmes facultés de vision de l'invisible que le chien. Il est à noter que le chien est immolé dans le cadre de sacrifice rituel. Sa consommation aurait/procurerait pouvoirs des mystiques insoupçonnés.

propriétaire. Il est donc le compagnon fidèle diurne et nocturne. Le chien évoque aussi l'âme dans l'au-delà. Il est l'évocation du dieu égyptien Anubis, le berger des défunts, celui qui les prépare au départ vers l'immortalité. C'est pourquoi, la présence canine dans le narratif doit être une ligne de force assez caractéristique de l'ambiance thanatologique et le destin cadavérique des personnages présents dans le récit. On peut ainsi dire que le récit respire une économie de la violence et de la mort (mort violente de l'enfant, des chiens et des deux chasseurs).

Mais le chien, c'est aussi la colère et l'avidité sexuelle. La faim canine est comparable au désir sexuel ardent. Dans les langues mandingues, il n'est pas étonnant de constater que le pénis et le chien ont ainsi en partageant la même désignation au plan du vocabulaire mais avec une différenciation phonétique dans la prononciation soient désignés par le même mot : *wuùlùw* (pénis) ou *wuluuw* (chien)⁴. Leur manque de retenue ou de maîtrise de soi les a précipité dans l'abysse de la mort.

La mort de Siriman et Kadiali fut le tribut de leur mauvaise action, donc de la colère cosmique qui s'abattit sur eux : ils furent foudroyés par la colère divine. En plus de cette sanction cosmique funeste, la nourrice profana les corps en leur asséna des coups de pied. Cet acte inacceptable fut sanctionné, à son tour, par leur retour à la vie par la puissance de la divine providence. C'est le signe que les mauvaises actions sont le résultat de mauvaises pensées, le second étant la causalité constitutive du premier. C'est de ce récit mythique fondateur comme épreuve initiatique et réflexion éthique que naquit le phénomène *dozo*. Le récit se veut une dramatisation de la conscience morale face aux défis cosmiques que l'homme doit affronter.

Ceci est une indication sur l'idée que le mal commis peut avoir des répercussions et des extensions négatives, c'est-à-dire causer des dégâts collatéraux imprévisibles. L'évocation de la soif est une référence aux épreuves, à l'adversité extrême, que tout *dozo* est susceptible de rencontrer au cours de ses randonnées dans la brousse. Autrement dit, face à l'adversité extrême ou à toutes sortes de menaces, il devra faire preuve d'un sens aigu de la responsabilité, c'est-à-dire ne pas chuter dans des conduites moralement et éthiquement négatives. L'agir du *dozo* se veut une forme d'éthique de la responsabilité à l'égard de soi et des autres, fondée non seulement sur le respect de la déontologie de la pratique *dozo*, mais surtout sur la notion de *nyama*. C'est cette fraternité universelle qui donnera naissance à un nouveau contrat social entre peuples mandé après la bataille de Kirina, qui a vu la victoire de Soundjata Keita sur Soumangourou Kanté. Ce contrat social en quarante-quatre articles, scellé à l'initiative des *dozo*, est connu sous le nom de *La Charte de Kurukan Fuga* (CELTO, 2008) ou *Serment des chasseurs. Du serment des chasseurs à l'abolition de l'esclavage T1* (Y. T. Cissé), (*dosoluw kalikan*). C'est un texte fondateur des Droits⁵ de l'homme en Afrique, qui organise précisément la société manding au plan social⁶, culturel, administratif⁷, économique⁸, de la préservation de la nature⁹, etc. Ce texte fait du *dozo* un fondateur et protecteur des droits de l'homme, qui s'engage à lutter contre l'esclavage par la promotion de la paix, de la liberté et de l'émancipation de l'homme.

Le mot *nyama*, selon sa formation étymologique, se compose de *nya* qui veut dire ce qui est incandescent; le *nya*, c'est l'état de ce qui est doué de vie, ce qui est vivant, ce qui irradie l'âme; cette compréhension vient du fait que dans le mot *nya* nous avons *ni* qui signifie âme,

⁴ Seul le contexte permet de préciser et de comprendre l'usage.

⁵ Article 5 : chacun a le droit à la vie et à la préservation de son intégrité physique. En conséquence, tout acte attentatoire à la vie d'autrui est puni de mort

⁶ Article 9 : l'éducation des enfants incombe à l'ensemble de la société. La puissance paternelle appartient par conséquent à tous.

⁷ Article 4 : la société est divisée en classes d'âge. A la tête de chacune d'elles est élu un chef. Sont de la même classe d'âge les personnes (hommes ou femmes) nées au cours d'une période de trois années consécutives; Article 16 : en plus de leurs occupations quotidiennes, les femmes doivent être associées à tous nos gouvernements.

⁸ Article 34 : il y a cinq façons d'acquérir la propriété : l'achat, la donation, l'échange, le travail et la succession. Toute autre forme sans témoignage probant est équivoque.

⁹ Article 41 : avant de mettre le feu à la brousse, ne regardez pas à terre, levez la tête en direction de la cime des arbres.

vie, énergie brute et de *ya* qui veut dire état; ainsi *nyama* voudrait dire : ce qui est doté d'une énergie ou l'énergie vitale inhérente à tout être vivant, ce sans quoi le vivant ne serait pas : c'est un paquet d'énergie, l'unité minimale capable de faire être un être vivant, surtout l'être humain. Tout être vivant humain et non-humain en serait doté. Dans cette conception, tout existant est une personne, pour autant que les êtres et les choses sont en interaction, se complètent dans le grand ensemble de l'univers, car tout existant est considéré comme ayant un esprit, et devrait, à ce titre, être respecté comme tel dans son intégrité. La hiérarchie qui existe entre les êtres et les choses est fonction de la spécificité de chacun d'entre eux dans sa position intrinsèque. Bref, on peut dire que le *nyama* est déjà l'énergie vitale funeste, qu'un acte non permis ou démesuré déclenche en soi et pour-soi. Le *nyama* peut être négatif, en ce qu'il désigne l'énergie perfide, quelque chose de négatif qui suit son porteur, comme un marqueur cicatriciel ontologique.

De manière comparative, les actes humains, semblables à la fission de l'atome, dégageraient une puissance énergétique (ou une surpuissance), capables de nuisance à celui qui n'en a pas le droit ou qui aurait mal agi. Dans les cosmogonies africaines, les êtres et les choses sont considérés comme ayant de la dignité (ontologique et sociale). Le *nyama* correspondrait à la violation inconsidérée de cette intégrité. Tout se passe comme si l'individu avait ouvert volontairement ou par effraction, sans précaution une porte énergétique dont il ne posséderait pas le code d'accès afin de la canaliser. C'est pourquoi d'ailleurs, l'on s'adresse à un arbre lorsqu'on veut prélever son écorce, ses feuilles ou ses racines, ou même, à une pierre, parce que l'on est susceptible d'en perturber le positionnement cosmique.

De ce point de vue, le *nyama* doit être vu comme la culpabilité que l'individu ressent lorsqu'il blesse ou tue un être humain ou tout autre être vivant. C'est aussi l'horreur ressentie qui résulte d'une action et la mauvaise conscience qui en découle. En ce sens, le *nyama* peut être vu comme une indication sur le sens de la mesure, la tendance à un certain principe de précaution. C'est agir en ayant en conscience les conséquences probables qui en découleront. On le voit, le *nyama* est une forme de l'éthique de la responsabilité, utilitariste, plus précisément une éthique conséquentialiste. Le *nyama* est une invite à affirmer et incarner nos valeurs, de les adapter à un monde en plein changement (F. Quéré, 1992). L'éthique est une réflexion sur notre agir moral. Pour l'éthique conséquentialiste, un acte est moralement juste si la finalité qui l'a suscité permet de maximiser des conséquences favorables. L'on ne peut agir sans évaluer les conséquences de ses actes.

Le *nyama* confère au *dozo* le modèle paradigmatique de ce souci de l'autre, tout autre existant et existence au sein de la création. Le *nyama* en est la modélisation de ce souci de l'autre aussi bien dans ma pensée comme dans mon agir. C'est ce souci constant comme inquiétude qui confère au *dozo* la responsabilité testamentaire de sa conduite écologique, celle du respect et de l'équilibre anthropologique, biologique et cosmique. C'est dans cette perspective que Edgar Morin (1999) en appelait à une pensée globale comme moyen de construire l'homme globale, celui qui se construit de manière interactionnelle et équilibré ou en réseau avec les autres composantes animales et végétales. C'est pourquoi, il propose une *Introduction à une politique de l'homme* (E Morin, 2016) fondée sur un agir multidimensionnel de la vie dans ce qu'elle a de totalité. Le *nyama* confère au *dozo* une vigilance anthro-po-bio-cosmique; être *dozo* devient un engagement fondamental pour l'existence. Le *nyama* est le sceau de cette conscience; c'est un contrat qui le lie aux autres et à l'univers. C'est un type de contrat moral, métaphysique et culturel noué au sein d'un espace primordial, le *dankoun*, un espace spécifique consacré où l'on prête serment, un engagement ferme, qui nous fait prendre conscience de la gravité de nos intentions et de nos actes. Le *dankoun* marque un nouveau départ qui scelle le pacte social et cosmique.¹⁰

C'est pourquoi d'ailleurs, les deux miraculés infortunés (Kadiali et Sirima) qui jurèrent d'être les enfants de la mère éplorée, sous-entendu comme les enfants de la mort et de la vie hypostasiées, c'est-à-dire de figures consacrées comme des divinités jumelles, décidèrent de

¹⁰ Le retour à la vie des chasseurs marque le pacte social et cosmique symbolisé par une termitière où ont été enfouie l'orteil, l'oreille de l'enfant mort, la matière fécale des chasseurs, les feuilles d'arbres ayant servi au nettoyage anal et mortuaire des corps, des morceaux de calebasse et le van.

se mettre au service de cette dernière. C'est ce serment et cet acte baptismal que le novice *dozo* répète lors de l'initiation sur l'autel.

La figure du *dozo* qui est la représentation de cette violence mimétique selon le mot de René Girard (1982), se formalisa en organisation. Autrement dit, il y a un sacrifice suprême sanglant au fondement de toute culture à travers la mort d'une figure héroïque élevée en paradigme. Les fêtes commémoratives se situent dans la répétition cyclique de ces événements sanglants et tragiques. L'acte sacrificiel représente les différents moments d'un événement cosmique primordial théâtralisé par des figures humaines, animales et végétales sur la scène cosmique sous formes de rituels de prières, d'offrandes de mutilations expiatoires et propitiatoires.

Ils enterrèrent l'enfant dans un espace rituel, appelé le *dankoun*, une limite interfrontalières, un espace intersectionnel, un espace consacré à la célébration de ces hypostases du mourir et du renaître. Le terme *dankoun* est un mot-valise dioula ou malinké: il se compose de *dan* qui veut dire limite, frontière, bosse à dépasser, semer et de *koun* qui signifie tête, bord, horizon, cause, porter, etc. le mot *dankoun* voudrait littéralement dire la limite indépassable, la frontière-limite ou encore porter la limite; il signifie aussi tolérer, porter, supporter... Il y a dans le *dankoun* l'idée d'un dépassement de soi au-delà des limites ordinaires, supporter l'impossible, porter la limite. Cela signifie pour le *dozo* l'effort qui devrait être le sien pour franchir cette limite indépassable, cette frontière-limite de sa propre subjectivité et de l'extériorité hostile de la brousse, incrustée d'incertitudes et d'animosité. Autrement dit, le *dankoun* se rapporte à une situation-limite en tant qu'espace-limite. C'est en quelque sorte une situation fondamentale qui pousse l'individu au-delà de ses capacités, ce qui l'amène à se surpasser. Cela signifie que n'accède au *dankoun*¹¹ que la subjectivité qui a su se dépasser, se surpasser et s'élever vers les hauteurs essentielles existentielles et cosmiques par des actions héroïques.

Dès lors le *dankoun* devient un espace de rencontre, de rassemblement, de confrontation entre paires, entre frères, entre subjectivités, entre esprits purs. C'est un espace de vérité, une zone interdite à ceux qui ne sont pas capables de dépassement, de vérité, de justice et d'héroïsme. C'est la communion entre les hommes et les entités invisibles, entre l'invisible et le visible.

Sur le plan spirituel, le *dankoun* est un autel consacré de forme triangulaire, délimité symboliquement par trois formations topographiques « matérialisés par des triangles plus ou moins grands formés chacun par les embranchements de trois chemins, ils sont parmi les plus importants qui soient dans les religions mandingues » (Y. T. Cissé, 1994, p.67). Sur le plan géographique, le *dankoun* en tant qu'il est la limite comprise entre les espaces habités, les espaces cultivés et les espaces sauvages, renvoie à un espace de forme triangulaire comme carrefour. Le *dankoun* fait office de bois sacré. Comme tel, il tient lieu de rassemblement, d'autel, de célébration, de retraite, d'offrandes, de beuveries et de ripailles rituelles, etc. C'est sur cet espace consacré que l'initiation aux règles, à l'éthique et au culte de *Saninin et Kontron* de la confrérie sont faites qui sont précédés des sacrifices rituels¹². Le *dankoun* est le sceau de la pratique *dozo*, tout comme il en est la figure représentative. Comme tel, c'est « le lien de ralliement de tous ceux qui disent non à l'oppression, non au renoncement devant l'adversité, et qui n'entendent obéir qu'à des autorités qui émanent de leur confrérie ou qui ont son approbation » (Y. T. Cissé, 1994, p. 26).

Ainsi le processus de revenir à la vie après avoir connu la mort, qui est un acte de métamorphose, est aussi une autre renaissance. La loi du mourir et du renaître comme principe primordial sera élevée en hypostase de la vie, représentée par deux divinités complémentaires, l'une femelle et l'autre masculine : *saninin ni kontron*. Ce sont deux mots malinké qui signifient 'connaître la mort et renaître'. *Saninin* signifie (en bambara, dioula) littéralement goûter à la mort. Autrement dit, celui qui a goûté à la mort; *Kontron* signifie littéralement revenir à la vie. Le couple *Saninin et Kontron*, signe de la gémellité au sein de la nature, indique que toute puissance ou tout pouvoir fonctionne sur le principe de la dualité masculin/féminin, positif/négatif. Ici, *Saninin* représente le principe féminin et *Kontron* le

¹¹ Il existe plusieurs sortes de *dankoun* : le *dankoun* du village, des *dozo*, des jumeaux, des *gnangban*, des *korè duga* (les bouffons sacrés), etc.

¹²

principe masculin. Cette gémellité est un symbole d'équilibre de force entre l'homme et la femme, entre le positif et le négatif, entre la vie et la mort.

Ainsi de ce drame anthro-po-bio-cosmique initiale naquit la confrérie des *chasseurs* ou *dozo*, dont les chercheurs font remonter les origines à l'Égypte ancienne (Y. T. Cissé, 1994). C'est une fraternité initiatique universelle sans distinction d'origines, de statuts et de conditions biologiques, sociales et culturelles où prévaut seul le droit de l'ancienneté initiatique. Tous les membres sont fraternellement égaux. Toutes les hiérarchies sociales s'affaiblissent à l'entrée de la fraternité. « Tu n'as désormais de mère et de père que *Saninin* et *Kontron*! Tu n'as désormais de frères aînés et de frères cadets que les chasseurs!» (Y. T. Cissé, 1994, p. 59). Au cours de la cérémonie initiatique, le maître-chasseur enseigne à son élève le sens de la fraternité et de la solidarité.

2- Le *dozo* (chasseur traditionnel) ou le fils de *Saninin* et *Kontron* : le mot, la chose et le personnage

Le mot *dozo* est un terme malinké ou dioula, qui signifie littéralement rentrer à la maison. C'est un mot valise, composé de *do* (rentrer) et *so* (maison, demeure, appartement). *Dozos* signifie celui qui rentre victorieux à la maison. Le *dozo*, dans la hiérarchie socio-éducative manding, se place au sommet (Y. T. Cissé, 1998)¹³. C'est un être considéré accompli, qui a su gravir toutes les étapes de la formation lors des épreuves initiatiques, pour devenir un homme responsable selon les canons de la société mandingue.

Au fondement du *dozo*, il y a l'hypostase du mourir et du renaître. Autrement dit, comme les personnages mythiques, le *dozo* est sensé mourir et renaître. Cela signifie que pour devenir *dozo*, il faut avoir subi son initiation avec un maître-initiateur¹⁴. On y accède par cooptation d'un tiers. C'est tout le sens du rituel de tous les phénomènes initiatiques : la mort symbolique et la renaissance spirituelle. La mort est celle de sa vie antérieure, considérée comme celle de vie brute, sauvage, du désordre et de l'ignorance. C'est le moment de l'errance, la situation d'un être sans repère, sans axe, fermé aux énergies créatrices, à soi et aux autres.

La renaissance est celle de la connaissance et signifie la venue à la lumière, celle de la connaissance des règles et des lois de la vie et nature. Le mot *dozo* est la métaphore de la victoire incarnée par un personnage, celui-là même qui a affronté l'adversité sauvage et mortelle de la brousse pour retourner triomphalement chez soi. L'idée de *dozo* renvoie à un parcours historique et existentiel, à l'action d'une subjectivité qui a su se conquérir, se conserver en rentrant sain et sauf dans sa demeure, l'espace qui incarne et habite son être, c'est-à-dire son cordon ombilical. Le *dozo* peut être vu comme la désignation métaphorique de celui dont le cordon ombilical, le lien à son fondement ontologique, a été enterré dans sa demeure, dont le retour chez soi représente et renoue le parcours cyclique de son être avec les forces cosmiques. Être capable de re-tourner chez soi est une victoire intérieure et extérieure, un effort de dépassement et d'élévation; c'est renouer avec le sol génésique de ses origines, les forces telluriques et cosmiques, le centre énergétique de soi. Il est celui-là même qui peut franchir toutes les limites du possible, accomplir l'impossible, parce qu'il peut affronter toutes les formes d'adversité, d'animosité et d'incertitudes. Le *dozo*, c'est le dernier recours contre les forces visibles et invisibles. Ainsi, il devra maintenir l'ordre et la sécurité. Dans les temps anciens, les *dozos* formaient les premières troupes combattantes lors des guerres d'invasions et de conquêtes entre royaumes ou empires. D'ailleurs, Sunjata et ses généraux avaient tous les titres de *simbo*, c'est-à-dire de maître-chasseur (Y.T. Cissé, 2016).

¹³ Voir Youssouf Tata Cissé, « La confrérie des chasseurs », Revue Quest, 13-18 /7/ 1998, volume XII, N° 1, p. 25. Dans le processus éducatif balisé en dix étapes le *dozo* se place au sommet. Il représente l'élite. Les étapes sont les suivantes : Tchèblinkè ou wokloni, Ntomo (intelligence), Ton (civilisation du travail), Komo ou Simbo (c'est la société des masques, des enseignement de l'histoire, de la philosophie, de l'astronomie, de la médecine, etc.), Kuma (enseignement de la rhétorique), Nama (enseignement de la médecine), Korè (les bouffons sacrés), Niankourouni (société des jeunes filles), Ladjè (devins et géomancie), Dozo (conservatoire des traditions politiques, religieuses et philosophiques).

¹⁴ On devient *dozo* par initiation sacrificielle et par serment; voici les éléments constitutifs du sacrifice : 2 colas rouges, 2 coqs rouges, 1 gourde de dolo (bière de mil), 1 calebasse de crème de lait, 1 calebasse de mil écrasé; tout le rituel doit être effectué et déposé sur le *dankoun*.

Pour ce faire, il devra être moralement irréprochable, exemplaire, respectueux, tolérant, franc, honnête, etc. C'est un justicier redresseur de tort au service de la veuve, de l'étranger et de l'orphelin selon la formule levinassienne, de l'humanité de l'autre homme, capable de se comporter autrement plus qu'un homme. Il est soucieux de l'humanité de l'autre. Son éthique est celle de l'humain, mieux de la vie, préserver sa dignité, son honneur, sa sécurité, sa défense, etc. Tout agir est placé sous l'emblème de *Saninin* et *Kontron*, dont il est le fils, sinon se soumettre en tant que sa loi fondamentale. « Nos ancêtres *Saninin* et *Kontron* n'aiment pas la paresse, le mensonge, la jalousie, le vol, la délation, la trahison et la débauche : ils ne pardonneront aucun de ses défauts » (Y. T. Cissé, 1994, p.55). Son éthique est d'abord celle de la vie et des vertus, qui consiste au respect et à la soumission aux lois de la nature et de la vie dont l'usage n'est possible que dans le strict minimum, nécessaire à la conservation de soi. Cette éthique des vertus est un effort quasi-ascétique vers la retenue, la tolérance et l'endurance de toute subjectivité à l'intérieur de soi et à l'extérieur contre le mal; c'est une forme de dolorisme moral et physique très austère. Sa devise est la « dureté dans la vie intérieure » et « dureté dans la vie extérieure » (Y. T. Cissé, 1994, p. 39). C'est un être au service de sa fraternité, de sa communauté et de la vie sous toutes ses formes et ses variantes humaines, animales et végétales. Le *dozo* devra être moralement irréprochable et inspirer la confiance absolue. Mais, que vaut la pratique du *dozo* aujourd'hui ?

3-La figure du Dozo dans les crises sociopolitiques : les métamorphoses de la chasse

Initialement, le *dozo* appartient à l'univers mandingue, dont il est l'un des phénomènes socio-culturels dominants¹⁵. Cela ne signifie nullement que la figure du chasseur traditionnel soit étrangère à d'autres sphères géographiques et culturelles. La particularité de la figure du *dozo* est d'apparaître comme un personnage dont la notoriété et le statut ont débordé l'espace manding, pour s'exporter dans d'autres zones initialement étrangères au foyer de naissance de cette culture. Les migrations internes entre zones géographiques, les phénomènes de déplacements et de circulation de populations ont fini par effet de dispersion territoriale propager la pratique *dozo*. Les populations nouvellement installées ailleurs propagent ainsi leur culture et leur pratique. C'est ce qui vaut à la pratique *dozo* d'être présente partout dans l'Afrique de l'ouest à travers la posture du devin, du guérisseur, du tradipraticien, du phytotérapeute, de l'agent de sécurité, etc.

Les pratiques *dozos* appartiennent strictement au monde rural et à la brousse. Le *dozo* est un acteur multiple à plusieurs talents et compétences, disons à plusieurs intelligences telles que perçues par Howard Gardner¹⁶ (2005) qui a décelé plus de neuf formes d'intelligence. Le *dozo* est à la fois devin, guérisseur, justicier, guerrier, chasseur, bénévole. Il existe deux catégories de *dozo* : le *dozo*-chasseur pur porteur de fusil et le *dozo*-artiste¹⁷ ou *sere/sora* joueur de kora du chasseur qui est une sorte de harpe-luth appelé *dozo ngon*¹⁸; il est aussi connu sous le nom de *dozo-djéli* ou *dozo griot*¹⁹. Par ses paroles emphatiques, mielleuses ou lacérées, il peut pousser le *dozo* à des engagements imprévus ou incertains, à réaliser l'impossible, à produire sur-le-champ des choses inexistantes et à la modestie en rafraîchissant la mémoire collective des hauts faits de chasse ou d'exploits inespérés face aux forces de l'invisibles et d'animaux redoutables dont il a héroïquement triomphé. Le *sora* chante les heurs et malheurs de la pratique *dozo* ou *dozoya*. Il est la conscience critique au sein de la confrérie. Le second chante, louage, décrit et rappelle les faits et les actes du

¹⁵ Selon Youssouf Tata Cissé, les *dozo* sont à l'origine des méta-récits fondateurs du monde manding. Voir son ouvrage portant sur *La confrérie des chasseurs Malinké et Bamba. Mythes, rites, et récits initiatiques*, Paris, Karthala, 1994.

¹⁶ Voir Howard Gardner, 2005, *Les Intelligences Multiples*, nouvelle édition, Retz, 2005.

¹⁷ Parmi les *sere*

¹⁸ Il existe plusieurs sortes de *ngoni* qui est un instrument à cordes (harpe-luth) : à la différence de la *kora* qui comporte 21 cordes, celui des *dozo*-artiste comporte 6 à 7 cordes au même titre que le *kamélé ngon* (la harpe-luth des jeunes) : le *dozo-goni* est un rythme sacré, uniquement joué par un *dozo-djéli*, quand le *kamélé ngon* est profane et à une vocation purement distractive.

¹⁹ Sékouba Traoré est *sere* malien très bien connu dans tous les *dozo* et même dans le domaine de culture et de la musique; puisqu'il est reconnu comme artiste-musicien, chanteur, auteur, compositeur.

premier : ils ont tous en commun l'univers cynégétique. Le *sere* joue le rôle d'historien, de bibliothécaire, de mémoire collective et de conscience morale de la société et de la confrérie.

Si dans le domaine rural qui est celui de la brousse, il jouit d'une quasi-liberté, en ville, il est soumis aux aléas de l'urbanité avec sa logique sociale et financière. Le *dozo* est soumis à la sédentarité alors que dans le cadre rural et de la brousse, il était libre, la liberté d'aller et de venir. Bref, il était le maître de la brousse, pouvant entreprendre son aventure cynégétique comme bon lui semble. En ville, il n'est *dozo* que par son accoutrement et (conséquemment les consultations mystiques ou spirituelles) bien identifiable par ses décorations particulières et pittoresques, sa coiffe à trois boucles de cotonnade poilus ou son bonnet à double cornes. Rien ne distingue un vrai *dozo* d'un faux *dozo*. L'adage ne dit-il pas que même si l'habit ne fait toujours pas le moine, tout au moins le moine ne se reconnaît-il pas par son habit? De même, comment distinguer un vrai corps habillé d'un faux qui porte aussi un treillis, disons qui a revêtu tous les attributs vestimentaires d'un policier ou d'un militaire. Tous les porteurs d'habits semblables à ceux des *dozo*, heureusement ou malheureusement, endossent les avantages liés à ce statut vestimentaires. La pratique *dozo* étant devenue un fourre-tout, une pratique vestimentaire du simulacre et de la manipulation, tout le monde pourrait se considérer comme *dozo*. En ville, le *dozo* semble ainsi tomber dans l'anonymat et la confusion. Mieux, quiconque pouvant, dans ce cas, se parer "d'habits *dozo*" peut se faire passer comme tel. On peut noter « le nombre désormais considérable d'individus intégrant l'organisation des chasseurs sans chasser, dans des circonstances où la distinction doit être établie en plusieurs types de chasseurs et où le statut de *donso* subit des transformations, identifier un individu en tant que chasseur devient fortement soumis à interprétation» (A. Kedzierska-Manzon, 2017, p. 229). C'est le règne du mimétisme vestimentaire. « Certains profitant de leur connaissance réelle ou supposée des plantes et des savoirs occultes, se spécialisent dans la pharmacopée traditionnelle et exercent en tant que guérisseurs, devins, et spécialistes religieux» (A. Kedzierska-Manzon, 2017, p. 223).

Dans ce nouveau contexte moderne et urbain, le *dozo* dont l'activité principale était jadis consacrée ou dédiée à la chasse et avait pour espace de prédilection la brousse, il voit malheureusement sa pratique se métamorphoser dans le contexte rural/urbain et moderne. Sa pratique communautariste tournée vers la chasse, la protection, la défense et le pourvoi en viandes et plantes médicinales au sein de sa collectivité a changé de pôles ou de cibles. Devant la raréfaction du gibier due à la dégradation de l'environnement, à la déforestation et à l'effet conjugué du réchauffement climatique, le *dozo* a vu son environnement cynégétique drastiquement changer. Il faut donc se rendre à l'évidence « des transformations de l'habitus et du cadre de l'action des chasseurs» (A. Kedzierska-Manzon, 2017, p. 229) au sein des dynamiques sociétales. Pire, il ne s'adonne plus à son activité favorite, qu'est la chasse, que lors de représentations cynégétiques festives et récréatives. Il est devenu plus agriculteur et commerçant que chasseur. C'est le règne des modernités africaines avec leurs régimes éclatés entre le traditionnel et le moderne, le rural et l'urbain, l'informel et le formel, qui au fond, loin d'être radicalement différents se croisent, se traversent, s'interpénètrent pour se configurer autrement. La même figure de conscience est travaillée et traversée par des polarités dont il est la subsomption dialectique; c'est la dialectique entre l'ancien et le nouveau, entre le sens et le contre-sens qui se tissent à nouveau frais. « La modernité n'est pas seulement assumption de la représentation, elle est aussi dépassement, recomposition, purification de la représentation» (Y. Konaté, 2017, p. 166). Bref, au contact de sa venue ou de la surgie du rural/traditionnel/ancien à travers la rencontre de l'urbain/moderne/nouveau le *dozo* épouse de nouveaux repères qu'il modifie par sa capacité de résilience au changement. La modernité est un régime de renouveau spatial, de réinvention de soi à travers l'histoire : c'est l'espace qui se temporalise et le temps qui se spatialise de manière dialectique. Venir en ville n'est pas seulement un instant et une distance histoire mais aussi un espace temporel.

Certes, nous dit Kedzierska-Manzon (2017), le chasseur traditionnel continue de côtoyer la brousse dans la quête des plantes médicinales, de certaines recettes et l'accomplissement de certains rites et pratiques sur les autels consacrés, mais la principale de ses activités se déroule dans l'espace urbain, surtout lors de grands rassemblements, de funérailles ou de festivités commémoratives. Il continue de vivre et faire vivre ses pratiques et ses activités cynégétiques autrement en ville. Il est devenu une subjectivité dont le cogito, même s'il

continue d'être habité par l'habitus cynégétique au plan symbolique, mais dont le cogitatum, c'est-à-dire le monde et l'environnement s'est radicalement modifié autour de lui, eu égard à l'urbanité et l'environnement moderne qu'il habite. C'est essayer de ramener l'ici dans l'ailleurs et l'ailleurs dans le ici. Ce phénomène complexe n'est pas nouveau en soi : la ruralité de l'urbain et l'urbanité du rural. Autrement dit, l'homme en tant que sujet et objet de l'histoire produit ce qu'il vit et vit ce qu'il produit par la combinaison dialectique de l'entre-deux de son être et de son devoir-être (H. Lefebvre, 2000). Entre cogito et cogitatum, c'est-à-dire entre sujet et objet, il existe un lien dialectique indissoluble. De la sorte, le *dozo* est tenu de revoir les horizons de ses expressions spatio-temporelles. Il est désormais soumis à une fragmentation de son espace et de son temps, surtout soumis à d'autres enjeux de pouvoirs au plan de la gestion de la tension sociale et du marché de la violence, en concurrence ou en complémentarité avec d'autres acteurs sociaux et sécuritaires. Tout se passe comme s'il venait braconner socialement sur le marché de l'emploi de certains corps de métiers, corporations et organisations, à défaut de chuter purement dans le simple braconnage.

Dans ce nouveau contexte, de nouveaux défis ou de challenges se posent à la figure du *dozo*. Il lui faut s'adapter, sinon revoir l'orientation de ses activités. Il nous faut insister surtout sur la place du *dozo* dans l'économie de la violence sécuritaire. C'est le retour, du *dozo* à l'une de ses activités anciennes, celles de gardien social et de combattant. Dans les anciens empires et royaumes mandingues les *dozo* ont servi comme gardiens et combattants. En temps de paix, ils assurent la sécurité. En temps de guerre, ils sont des combattants. Dans le contexte urbain le *dozo* se voit assigner un nouveau rôle sécuritaire, celui de vigile devant les commerces et les magasins. Comme tel, ils entrent en concurrence avec les agents de sécurité formés aux métiers de vigiles. « Ils assument un certains rôle politique et militaire indépendant des forces de l'État. On revient ainsi à l'hypothèse (...) d'une résurgence de de la figure traditionnelle du chasseur-guerrier, figure qui semble justifier (...) la participation active des chasseurs à la gestion de la violence sociale à l'époque contemporaine. Sachant que la gestion de la violence par l'État manque (...) d'efficacité et de légitimité dans de nombreux pays de la région, on ne s'étonne pas que les chasseurs la revendiquent » (A. Kedzierska-Manzon, 2017, p. 229).

S'il n'a reçu aucune formation professionnelle qui le prépare à ce nouveau métier, par contre sa réputation traditionnelle d'homme mystique et invulnérable dans l'imaginaire collectif, qui en fait un être craint et redoutable, donc d'être exceptionnellement doué de pouvoirs exceptionnels est un sérieux avantage contre le grand banditisme et la criminalité dans les grandes villes. Les tenues d'apparat du *dozo* en cotonnade tissée et d'étoffes traditionnelles aux couleurs blanchâtres, rougeâtres et noirâtres mêlées, mimant la robe de félins, de prédateurs, de proies ou de l'environnement multichromatique de la brousse, auxquels sont accrochés des taslimans, des miroirs, de cordes de cuir, des sabots, de griffes, de nœud, assortis d'une queue d'éléphant, de buffle ou de bœuf en fait un attirail ou un épouvantail pouvant effrayer le premier venu. De plus, le *dozo* porte un fusil traditionnel de chasse et un poignard traditionnel. Toute cette chorégraphie a pour finalité d'augmenter le mystère et la surenchère de peur, réelle ou symbolique, qu'il crée autour de lui en vue de renforcer l'intensité psychologique de menace pour décourager toute tentative réelle ou supposée.

Ainsi le *dozo* devient une force de sécurité. Ce statut se renforce avec l'existence de la confrérie, qui se pose comme une association enregistrée au ministère de l'intérieur²⁰. La détention de fusil de chasse en fait une force armée informelle. Comme tel, dans les cas de montée en puissance de la criminalité, le *dozo* est sollicité par les populations comme moyen de sécurité. De la sorte, le *dozo* se pose comme l'un des auxiliaires de la justice et des forces de sécurité et de défense auxquels il prête une main forte là où leur absence réelle ou symbolique fait défaut dans les campagnes.

Il n'est pas rare de voir des dozos organiser des patrouilles nocturnes ou des battues pour retrouver des bandits ou encore voir des *dozo* se transformer en guides touristiques. Mieux, le *dozo* comme guerrier se retrouve dans les formations militaires lors de crises sociales ou de guerres qui opposent les hommes politiques.

²⁰ La Confrérie des *Dozo* est enregistrée au Ministère de l'intérieur en tant qu'association comme toute autre.

Lors de la guerre civilo-militaire en Sierra-Léone nous avons vu des chasseurs traditionnels ou *kamajors* et dans la crise militaro-politique en Côte d'Ivoire qui a vu la participation de *dozo* comme unités combattantes, ont montré comment ces figures de la tradition peuvent jouer un rôle militaire et politique dans les bouleversements sociopolitiques.

Dans ce cas, la figure du *dozo* dans l'environnement sécuritaire et les activités polémologiques pourraient en faire une menace contre l'État et un pied de nez au principe wébérien de l'absolue revendication du monopole de la violence physique légitime. Selon Max Weber (2005), la particularité de l'État moderne, qui le distingue fondamentalement de d'autres formations sociales ou forces, est sa capacité d'incarner la gestion et la gouvernance de la puissance publique (autorité ou pouvoir), et de se poser comme moyen de régulation institutionnelle de la violence sociale.

Dans le cadre des dérives de la crise postélectorale ivoirienne la "Compagnie *dozo*" s'est vue indexer par les organisations de droit de l'Homme comme ayant commis des massacres à Duékoué, du fait de son statut de supplétifs de l'armée régulière ivoirienne.

Cette ambiguïté de la figure du *dozo* est renforcée par le fait que certains soldats de l'armée régulière sont des adeptes de la confrérie. Le problème éthique que cela pose est que le *dozo* dans sa déontologie ne doit pas verser le sang sans raison valable, au risque de violer l'un des principes cardinaux de la confrérie, fondée sur la protection de l'étranger, l'orphelin et de la veuve, disons de la protection de la vie sous toutes ses formes.

Tout porte à croire qu'il est possible de dire ou de constater une seule chose la transformation identitaire, sociale et corporatiste du *dozo*. De chasseur de gibier-animal, il semble s'être transformé en chasseur de gibier-humain. L'autre aspect du problème est de savoir ce que devient le *dozo* entant qu'ancien combattant. Mieux, ayant participé à la gestion de la violence, il devient un acteur important du paysage sociopolitique. La double violence dont il est le détenteur issu des us, traditions et croyances, d'une part et d'autre part, celui que lui donne son statut d'unité combattante, fait du *dozo* un concurrent et un adversaire de la puissance publique. Son activité ne mérite-t-elle pas d'être surveillée et encadrée?

Dans ce cas d'espèce, le *dozo* se voit assigner un nouveau statut moderne, en tant que agent de sécurité et de défense. Bref, il peut vendre désormais sa force de puissance. C'est ce qui fait de lui désormais un mercenaire, un individu sur le marché sécuritaire qui vend ses compétences et son expertise de puissance au plus offrant. Il entre ainsi dans le cycle de la privatisation de la violence dans des sociétés militaires privées(SMP) sur le marché de la gouvernance de la violence²¹.

Conclusion

Peut-on conclure sur une réalité sociopolitique en pleine mutations qu'est le phénomène *dozo*? Tout de même, nous dirons que le phénomène *dozo* est dynamique, au regard de l'évolution de la société. Cette analyse n'avait pour vocation de faire un long étalage sur l'histoire et le phénomène *dozo* ou chasseur traditionnel. Notre visée a pour vocation de penser le phénomène dans sa dynamique, c'est-à-dire ses origines historiques, ses fondements, son évolution, ses mutations, ses transformations, ses métamorphoses et ses figures entre hier et aujourd'hui. Dans cette perspective, nous avons mis l'accent sur les fondements historiques du phénomène comme fraternité universelle et sa finalité éthique, éclairant la figure du *dozo* comme personnage conceptuel et ses métamorphoses sur le marché de la violence sécuritaire et de défense. Il nous est apparu que le phénomène *dozo* comme pratique cynégétique ancienne et rural n'est pas isolé des mutations de l'environnement socio-politique et de la dynamique sociétale. Le phénomène *dozo* est devenu aussi urbain notamment sur le plan sécuritaire et mercenaire. En se métamorphosant dans les métiers des armes le *dozo* ne perd-il pas son essence ou ses fondements et son éthique pour dériver en entrepreneur de la violence et de la guerre et devenir simplement un mercenaire sur le marché des crises socio-politiques? Le phénomène *dozo* ne pose-t-il pas de nouvelles préoccupations sur le plan de la sécurité publique de l'engagement armé ?

²¹ Nous consacrerons une autre publication à cette autre évolution de l'intervention du *dozo* dans la marchandisation de la violence et de la guerre où il s'est métamorphosé en seigneur et entrepreneur de la guerre.

Références bibliographiques

- CELTO, 2008, *La charte du Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan.
- CISSE Youssouf Tata, 2016, « Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les malinké et les bambara », in UNESCO, 2015, *La notion de personne en Afrique*, Paris, Unesco, p. 131-192.
- CISSE Youssouf Tata, 1994, *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara. Mythes, rite et récits initiatiques*, Paris, Nouvelles Du Sud.
- CISSE Youssouf Tata, 2015, *La charte du manden. T1. Du serment des chasseurs à l'abolition de l'esclavage*, Lisbonne, Éd. Triangle du Dankoun.
- CISSE Youssouf Tata , « La confrérie des chasseurs », Revue Quest, 13-18 /7/ 1998, volume XII, N° 1, p25.
- CISSE Youssouf Tata, 2016, *Le Tyi Wara ou masque antilope*, Lisbonne, Éd. Triangle du Dankoun.
- DIETERLEN Germaine, 1965, *Textes sacrés d'Afrique Noire*, Paris, Gallimard.
- FROELICH Jean-Claude, 1964, *Animismes*, Éd. de l'Orante.
- GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- KONATÉ Yacouba & TOURÉ, Abdou, *Sacrifice dans la ville. Le citadin chez le devin en Côte d'Ivoire*, Paris, Douga, 1990.
- GUIBLEHON Bony, 2010, *Les Hommes-Panthères. Rites et pratiques magico-thérapeutique chez les Wê de Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan.
- HUCHARD Ousmane Sow, 2000, *La kora*, Dakar, Pud.,
- KEDZIERSKA-MANZON Agnieszka, 2017, *Chasseurs mandingues. Violence, pouvoir, et religion en Afrique*, Paris, Kartala.
- KONATÉ Yacouba, 2009, *La biennale de Dakar. Pour une esthétique de la création africaine*, Paris, L'Harmattan.
- LEFEBVRE, Henri, 2000, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos.
- MORIN, Edgar, 1999, *Introduction à une politique de l'homme*, Paris, Seuil.
- MORIN Edgar, 2016, *Penser global*, Paris, Seuil.
- ROSI Jean-Didier, 2011, *Privatisation de la violence. Des mercenaires, aux Sociétés militaires et de sécurité privées*, Paris, L'Harmattan.
- QUÉRÉ France, 1992, *L'éthique et la vie*, Paris, Odile Jacob.
- SAMB Djibril, 2013, *Le vocabulaire des philosophes africains*, Paris, L'Harmattan.
- WEBER Max, 2005, *Le savant et le politique*, Paris, Éd. 10/18.
- ZAHAN Dominique, 1970, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot.

L'INSTABILITE POLITIQUE EN AFRIQUE POSTCOLONIALE : *EXPLICATION, JUSTIFICATION ET DEVENIR PHENOMENO-PROSPECTIVISTES*

Didier NGALEBAYE,
Maitre de conférences CAMES/Philosophie,
Université Marien Ngouabi, Brazzaville, Congo
E-mail : otwere_osssoh@yahoo.fr

Résumé

L'Afrique "indépendante" (1957-2022) est le théâtre de secousses institutionnelles périodiques, qui montrent les militaires troquant leur tenue contre la veste politique. La présente contribution, par-delà la vérification de la compatibilité logique entre le terme générique de "coup d'Etat", employé systématiquement, et les réalités politiques décrites, cherche à comprendre les causes causantes réelles de ces secousses institutionnelles et la possibilité d'en sortir durablement, au travers du problème de recherche suivant : " *L'instabilité politique à l'œuvre en Afrique postcoloniale présentement peut-elle être surmontée durablement ?*", au moyen de l'approche phénoméno-prospectiviste. Malgré l'absence d'une littérature sérieuse et dense sur la question, l'analyse prospective des données de terrain montre que la *notion de coup d'Etat* n'est pas logiquement saturée, pour désigner l'ensemble des situations observées (1), la récurrence des secousses institutionnelles en Afrique postcoloniale est liée au non-règlement de la dette du sens par les Gouvernants envers la société et à la pratique systématique de l'infra-droit par les dirigeants, qui pousse les citoyens dans l'incivisme (2), par rapport auxquelles, le changement pour un modèle de gouvernance fondée sur le patriotisme et la moralité retirerait aux militaires l'argument moral de continuer à troquer leur tenue contre la veste politique.

Ces résultats et perspectives de la recherche menée devraient contribuer à clarifier la situation en cours sur le continent africain d'un nouveau jour.

Mots clés : Afrique postcoloniale, alternance pacifique au Pouvoir, dette du sens, évaluation épistémo-éthique et typologie des secousses institutionnelles.

Introduction

La thématique sur laquelle nous voudrions réfléchir se donne à lire : « L'instabilité politique en Afrique postcoloniale. Explication, justification et devenir phénoméno-prospectivistes »²².

Le choix de cette thématique s'explique, d'une part, par le besoin d'approfondissement d'une première réflexion que nous avons menée en 2006 et, d'autre, par la récurrence de sa problématique dans l'actualité politique africaine, sous la figure politique du "coup d'Etat" qui, en l'espace d'un an, a marqué la scène politique de l'Afrique de l'Ouest cinq fois : Mali (2020, 2021), Guinée-Conakry (2021), Burkina-Faso (2021, 2022) et Guinée-Bissau (2021).

²² Le présent article est la version retravaillée, mais inédite, d'une communication que nous avons été invité à présenter, lors de la *Première Journée scientifique 2021-2022*, organisée par l'Institut de Gestion et de Développement Economique (IGDE), à Brazzaville, Congo, le samedi, 02 avril 2022. Tout en remerciant les participants, dont les interrogations et observations nous ont amené à reformuler la titrairie, nous témoignons, ici, de notre reconnaissance à l'endroit de Monsieur le Directeur Général, le Dr Etienne Gessel Koulakoumouna, pour nous avoir associé à cette stimulante activité scientifique. Pour passer de la description à la conceptualisation du phénomène en question, l'intitulé proposé par les organisateurs : « Transformations politiques actuelles et démocratie en Afrique » a été reformulé comme voilà.

Cette récurrence des ‘*coups d’Etat*’, supposés, comme figure des transformations politiques à l’œuvre sur le continent africain en lien avec la *Démocratie* importée d’Occident, fait l’objet de plusieurs publications d’ordre général. Mais, l’axe de recherche que nous avons choisi (vérification de la compatibilité entre le signe et le sens, le terme ‘*coup d’Etat*’, globalement employé, et la diversité des situations de rupture politique que ce concept prétend décrire), n’en comporte pas, strictement : pour autant que nous avons cherché.

Dans le cadre général, Alvin Toffler (1984) note :

Pour l’auteur du *Choc du Futur* nous assistons à la naissance d’une civilisation nouvelle qui entraînera un ordre économique différent, une autre structure familiale et qui fait surgir de nouveaux conflits politiques. Hautement technologique mais anti-industrielle cette civilisation instaurera un nouveau code de comportement. Si la première vague, celle de l’invention de l’agriculture, s’est étalée sur des milliers d’années, trois cents ans ont suffi à la seconde, celle de la révolution industrielle pour être battue en brèche par cette troisième vague qui monte à l’assaut pour la supplanter. Conscients de cette lutte, agir pour survivre nous deviendra possible et plausible²³.

En soulignant l’imbrication des difficultés d’ordre politique, économique, technologique, alimentaire, familial et social dans la gouvernance démocratique des Etats, l’auteur embrasse *l’ensemble* du lieu théorique, dont nous ne voulons interroger ici qu’un aspect : la façon dont la tenue militaire et la veste politique s’interchangent périodiquement dans l’Afrique postcoloniale, bien que son approche nous soit nécessairement utile : soit, par l’absurde (le faux renseigne et conduit au vrai) ; soit, par subalternation (ce qui est dit du Tout est aussi dit de la partie).

A partir de 2000, Achille Mbembé (2000) commence à poser le problème de l’Afrique en termes de ‘*postcolonie*’, et entrevoir l’Afrique qui vient en 2010 (A. Mbembé, 2010) comme une sortie décolonisante, dans le sens que précise Delphine Abadie, à travers la recension qu’elle a consacrée à ce dernier ouvrage d’Achille Mbembé :

Le programme intellectuel de l’auteur s’inscrit dans la continuité actualisée des penseurs de la négritude et de l’après-indépendances africaines. Son projet critique vise, en effet, à (re) poser les fondamentaux d’une réflexion théorique sur la postcolonie de manière à ce qu’elle puisse être de quelque utilité pour entreprendre l’action politique. Sa réflexion s’appuie d’abord sur un constat diagnostique accablant. Pour l’auteur, la vacuité politique des multiples luttes armées en cours sur le continent n’est pas une manifestation désorganisée d’obscurantisme africain sans origine.

Par ces mentions, on peut considérer que le terme ‘*postcolonie*’, lié à l’Afrique, a été mis en chantier et imposé à l’usage par Achille Mbembé. Mais, dans la réflexion en cours, nous ne pouvons pas le capitaliser au-delà de l’aspect précis sous lequel nous le prenons ici.

Plus proche de cet aspect, Didier Ngalebaye (2006, pp.195-196) concluait son regard de la sorte :

Je voudrais relever et dénoncer une faiblesse de la science politique africaine, dont le dispositif universitaire, mû par l’hypocrisie intellectuelle, ne perçoit pas le montage idéologique véhiculé en guise et à travers l’explication des secousses institutionnelles qui agitent l’Afrique à intervalles réguliers. Il s’agit, notamment, de la notion de *coup d’Etat*, que l’on applique idéologiquement à toutes sortes de désordres institutionnels réellement différents, comme un générique universel désignant tous les cas particuliers, sans abus de langage. En effet, on devrait parler de ‘*coup d’Etat*’, lorsque ‘**A**’, le Pouvoir, élu ou autoproclamé, par une surprise axiologique essentielle, est destitué par ‘**B**’, l’Opposition (...). L’expérience politique passée et présente ayant refusé à l’Afrique son développement, à cause, par ailleurs, du rôle néfaste de son Université, la figure du développement de l’Afrique est à construire par une prospective du sens historique démocratique, dans laquelle, le devoir du règlement de la dette

²³ Ce texte est le résumé, qui engage l’éditeur de l’ouvrage, dont l’auteur, un écrivain, un sociologue et un futurologue réputé, qui s’était trompé en économie, pour n’avoir pas vu venir la crise des années 2000, liée à l’écèlement de la première bulle Internet, est, toutefois, l’auteur de la célèbre citation : « La majorité écrasante des biens matériels dont nous nous servons dans notre vie quotidienne ont vu le jour au cours de la présente génération ».

du sens est le nouveau contenu précis de la bonne gouvernance, jusqu'ici vague : tel serait l'élargissement africain du concept universel de "Démocratie".

En 2022, l'auteur a réalisé une reconsidération profonde de la typologie des secousses institutionnelles se produisant périodiquement en Afrique postcoloniale, et qui se donnent phénoménologiquement à voir comme *l'effet*, dont les faiblesses de la gouvernance publique en cours sont la *cause causante*.

Par ailleurs, Thomas Borrel, Amzat Boukari Yabara, Benoît Kollombat, Thomas Deltombe (sous la dir., 2021), mettent clairement en relief l'entremêlement entre guerres, pillages des ressources, racisme, coups d'Etat, corruption et assassinats dans les rapports adultérins de la France avec ses ex-colonies.

Par-delà la récurrence de cette notion de "coup d'Etat", dont la pertinence reste à vérifier, il devient urgent de poser le problème en termes de typologie, pour mieux accéder à une compréhension de ces secousses institutionnelles qui ne soit plus idéologique, mais qui reste sur le terrain de la rationalité : l'objectivité, l'impartialité et la pertinence.

Ainsi, ce qui est constant dans toute la littérature que nous avons passée en revue est que la multiplicité des cas de figure d'instabilité institutionnelle observée en Afrique de 1960 à 2022 est désignée par les institutions "internationales", politiques, universitaires, organisations de "défense des droits de l'Homme" et médias, sous la notion de "coup d'Etat", dont le cas extrême est celui du Mali, où le mode de gestion de cette crise politique par les protagonistes semble en train de pousser, progressivement, à la rupture des relations diplomatiques entre ce pays, d'une part, et la France, de l'autre.

Cette réduction sémantique et conceptuelle nous est apparue suspecte, sous le mode de l'*abus de langage*, quant à la nécessaire compatibilité onto-logique, ou double implication ($\Leftrightarrow$) fondant la *rigueur du discours*²⁴ et devant articuler le signe et le sens, le mot et la chose désignée, le signifiant et le signifié.

Sur la base de la suspicion de cette négation de la double implication entre le signe et le sens ($\nrightarrow$), mettant en facteur la notion transversale et unique de "coup d'Etat", supposé, face à la pluralité de ses apparitions, comme facteur essentiel d'explication de l'instabilité politique observée globalement en Afrique postcoloniale, depuis les "indépendances" jusqu'en 2022, le *problème de recherche* qui nous préoccupe ici est le suivant : *L'instabilité politique à l'œuvre en Afrique postcoloniale présentement peut-elle être surmontée durablement ?*

Ce problème appelle les questions de recherche ci-après : Quelle est la typologie des secousses institutionnelles qui se donnent à lire en Afrique postcoloniale ? Comment pourrait-on expliquer la récurrence de ces secousses institutionnelles ? Quel pronostic conviendrait-il de poser, qui permette à l'Afrique postcoloniale de retrouver le chemin de l'ataraxie de l'alternance pacifique au pouvoir ?

Ces questions de recherche seront instruites au moyen des hypothèses ci-dessous : L'alternance par élection "démocratique", l'alternance par coup d'Etat, l'alternance par coup d'Etat populaire, l'alternance par anticipation d'Etat de coups, l'alternance par Etat de coups et l'alternance par révolution de palais *seraient* les principales figures des secousses institutionnelles se donnant à voir en Afrique postcoloniale (H1), la violation du contrat social et la non-tenue des promesses électoralistes par les dirigeants "élus démocratiquement", ainsi que la crise durable de confiance entre gouvernants et gouvernés seraient les principales causes causantes des secousses institutionnelles récurrentes et périodiquement observées en Afrique postcoloniale (H2), et la double implication entre l'élection nominative et l'alternance pacifique au pouvoir en Afrique postcoloniale seraient des déclencheurs performatifs pour un retour durable à l'ataraxie politique dans l'Afrique qui vient (H3).

Pour vérifier ces hypothèses, nous nous servirons de *l'approche phénoméno-prospectiviste* qui, considérant ce que les analystes appellent confusément "coups d'Etat" caractérisant l'actualité politique de l'Afrique postcoloniale, consiste, d'un côté, à partir de ce

²⁴ Nous appelons "*rigueur du discours*", une culture discursive par laquelle, les interlocuteurs s'astreignent à décliner et poser des normes discursives partagées (postulat, principe, règle, théorème, méthode et concepts), suivant lesquels, ils organisent la chasse du réel et au moyen desquels, l'évaluation par les pairs s'effectue.

phénomène politique présentement observé comme effet, pour en retrouver les causes causantes, lointaines et immédiates et, de l'autre, partir de l'explication causale de ce phénomène, pour en proposer un pronostic de sortie pertinent et durable.

Ainsi profilée, notre réflexion va se déployer sur trois moments : typologie des secousses institutionnelles en Afrique postcoloniale (I), dette du sens et secousses institutionnelles en Afrique postcoloniale (II), et élection nominative et alternance pacifique au Pouvoir en Afrique postcoloniale (III).

A travers ce déroulé, l'objectif de notre recherche est d'étudier la possibilité technique d'une sortie durable de l'instabilité politique en cours dans l'Afrique postcoloniale, partant de son étude phénoméno-prospectiviste.

L'enjeu de cette recherche est la mise en évidence de la typologie des secousses institutionnelles, de leur explication causale et de la possibilité de sortie objective du phénomène d'instabilité politique, qui semble devenir, progressivement, la *''chose la mieux partagée''* des Etats africains postcoloniaux, à tour de rôle.

I. Typologie des secousses institutionnelles en Afrique postcoloniale

Dans la partie inaugurale de notre article, nous cherchons une réponse à la question suivante : *'' Quelle est la typologie de l'alternance au Pouvoir qui se donne à lire en Afrique postcoloniale ? ''*, au moyen de l'hypothèse ci-après : *''L'alternance par élection ''démocratique'', l'alternance par coup d'Etat, l'alternance par coup d'Etat populaire, l'alternance par anticipation de coup d'Etat, l'alternance par Etat de coups et l'alternance par révolution de palais seraient les principales figures de l'instabilité politique se donnant à voir en Afrique postcoloniale''*.

La moindre étude de cas de la situation sociale de chaque pays africain postcoloniale produit presque le même résultat, que l'alternance au Pouvoir s'effectue régulièrement ou irrégulièrement : *l'insatisfaction des populations vis-à-vis de l'action gouvernementale se situe à un pourcentage d'environ 90%*, que masquent la censure et la violence officielles, du moment où les politiques travaillent plus pour leurs accès et maintien au Pouvoir que pour la satisfaction des *besoins naturels* (manger, boire, dormir, se soigner et faire l'expérience de la chose) et *sociaux* (travailler, se loger, conquérir les pensées, savoirs et techniques, organiser l'économie, se marier, gérer la cité, réguler la gestion de la cité, réguler le vivre-ensemble, organiser la diplomatie, communiquer, organiser les transports, organiser le cadre de vie, s'éduquer, se faire plaisir, s'ouvrir à l'Absolu, enterrer les morts, etc.) des populations.

La revue de la littérature que nous avons effectuée concernant l'alternance brutale au Pouvoir indique que le continent africain a connu entre 80 et 85 *''coups d'Etat''*²⁵ *''réussis''*, de 1960 à 2022, notamment, : le *''coup d'Etat''* *''air-air''* contre le Roi Hassan II, en aout 1972, au Maroc ; les *''coups d'Etat''* connus par le Nigeria, pays le plus peuplé d'Afrique, entre 1966 et 1993, dont un bon nombre se sont déroulés au cours d'une même année ; le Ghana a enregistré cinq *''coups d'Etat''* en quinze ans (le dernier datant de 1981) ; les Comores et le Burundi ; le Burkina-Faso (04 *''coups d'Etats''*, entre 1980 et 1987) ; le Niger (04) ; la Guinée Bissau (03) ; la Guinée (en 2008) ; le Mali (2020, 2022) ; la Mauritanie, le Niger, Madagascar, la Guinée, le Togo, la Guinée Bissau et le Centrafrique ont connu 09 *''coups d'Etat''*, distributivement, contre 14 au cours des années 1990 ; 19, dans les années 1980, et 26, dans les années 1970, que l'on peut qualifier d'âge d'or des *''coups d'Etat''* en Afrique, etc. Bien souvent, ces ruptures brutales de gouvernance sont reconnues et saluées par les opinions publiques internes et externes, malgré l'adoption par l'Organisation de l'Union Africaine, en 1999, à Alger, d'une résolution condamnant l'usage de la force dans la

²⁵ Cette partie de l'information historique a été recueillie dans l'article de Nacim Kaid Slimane : « Les coups d'Etat en Afrique », <http://tsakadi.files.wordpress.com/2010/02/liberte-nc2b0-666-du-vendredi-19-fevrier-2010.jpg>, consulté, le 30 mars 2022, à 22h13.

prise du Pouvoir, et sanctionnant les régimes qui en seraient issus, sans veiller à ce que les gouvernants gouvernent toujours au point de satisfaction des populations²⁶.

En recoupant, les 80 ‘coups d’Etat’ environ que l’Afrique a connus, entre 1960 et 2022, *s’expliquent, étiologiquement, tant par des facteurs endogènes qu’exogènes* (1), présentent presque le même profil de discours de justification (critique des dérives de la gouvernance passée, expression de la volonté de restauration de la démocratie et remise du Pouvoir au peuple), (2), reprochant la concentration des pouvoirs entre les mains d’une seule personne dans le régime renversé (ou d’un groupe de personnes, généralement ethnocentrique), qui rendrait plus difficile un changement institutionnel par des moyens légaux, mais plus facile et réaliste une prise de pouvoir ‘*physique*’, dans la mesure où le régime reposerait entièrement sur une seule tête, sans garantir a priori que le nouveau régime fera mieux que les régimes précédents, et sans avoir demandé, ni obtenu le consentement du plus grand nombre de la population à gouverner. Dans la même période, il est difficile d’expliquer pourquoi, certains pays connaissant les mêmes conditions socio-économiques et le même contexte historique ne connaissent pas, pour autant, le même degré d’instabilité. Ici, l’histoire spécifique de chaque pays peut fournir une explication différentielle, que pourrait confirmer la comparaison des études de cas.

Il se donne en constat que les pays concernés entrent dans une histoire cyclothymique et une instabilité institutionnelle qui retardent leur processus de construction. Sous ce rapport, l’Organisation continentale a eu raison de proscrire ce type d’avènement, pourvue qu’inversement, elle engage ses Etats membres dans une gouvernance efficiente, ouverte et partagée, rendant prospectivement inutile toute velléité de recours aux secousses institutionnelles : tel est le sens de la présente recherche, qui s’inscrit dans la dynamique de la *Philosophie de l’Histoire*, que recoupe la *Philosophie analytique*, au sens que lui donne François Recanati (2020, p. 11) : « La philosophie analytique, comme la philosophie en général, est divisée en deux grand secteurs : philosophie pratique et philosophie théorique, chacun de ces secteurs étant à son tour subdivisé en sous-domaines ».

C’est ce sens de la Philosophie analytique qui oriente le regard du philosophe sur le travail de l’historien, ainsi que le relève Michel Foucault (2020, pp.58-59) :

Les notions fondamentales qui s’imposent maintenant ne sont plus celles de la conscience et de la continuité (avec les problèmes qui leur sont corrélatifs de la liberté et de la causalité), ce ne sont pas celles non plus du signe et de la structure. Ce sont celles de l’évènement et de la série, avec le jeu des notions qui leur sont liées ; régularité, aléa, discontinuité, dépendance, transformation ; c’est par un tel ensemble que cette analyse des discours à laquelle je songe s’articule non point certes sur la thématique traditionnelle que les philosophes d’hier prennent pour l’histoire ‘vivante’ mais sur le travail effectif des historiens.

Ce propos foucauldien montre que, ce qui intéresse le philosophe dans la *reconstruction* causale des événements historiques, à laquelle l’historien se livre, est le *sens* métaphysique qu’il convient de débusquer et donner à ces événements qui, en eux-mêmes, relèvent chaotiquement aussi bien de la régularité, de l’aléa, de la discontinuité, de la dépendance que de la transformation sociale dans laquelle l’homme est engagé, tant comme *sujet* que comme *objet*.

Précisément, ce qui nous intéresse, ici, dans le cadre de la *Philosophie du langage*, ce n’est pas tant l’objectivité de la reconstruction historique de ces ruptures de gouvernance que la vérification de la compatibilité onto-logique entre la terminologie par laquelle les analystes, institutionnels et médias désignent ces événements et la nature réelle de ceux-ci. A

²⁶ Notre option théorique est claire : au lieu de spéculer sur la base de la littérature exclusivement, nous avons choisi de penser le devenir politique de l’Afrique partant des données observées de son expérience historique, tout en tenant compte de la littérature y afférente ; cette option, discutable par essence, nous engage.

cet effet, nous proposons une typologie historique améliorée (par rapport à celle de 2006) des figures de l'alternance au Pouvoir en Afrique postcoloniale²⁷, dans un univers du discours où nous appellerons "A", le Pouvoir d'Etat installé : issu des élections (régulières/irrégulières) ou non, et "B", l'Opposition civile ou armée.

En ayant comme critère technique, *la compatibilité entre les mots et choses*, qui est le fondement théorique de la pertinence, le tableau ci-après, au moyen de quelques exemples historiques, essaie d'en esquisser une typologie objective, en huit figures :

Figure	Cas	Année	Acteur	Modalité	Perception	Formalisation
1. Alternance par élection, sans violences	Congo	1992	Politique de l'Opposition ou du Pouvoir	L'alternance se fait au terme d'une élection, dont les résultats sont acceptés par les partis, sans violences.	Démocratie	$(A \Leftrightarrow B = A \vee B)^{28}$
2. Alternance par élection, malgré les violences	Congo	2016	Politique du Pouvoir	L'alternance se fait au terme d'une élection, dont les résultats sont contestés par certains partis.	'Démocratie'	$(A \Leftrightarrow B = A \vee B)^{29}$
3. Alternance par secousse institutionnelle, avec violences	Soudan	2021	Officiers du Pouvoir	La gouvernance installée est brutalement rompue, avec	Révolution de palais ¹ (réussie ou manquée)	$(A \Leftarrow B = B)^{30}$ Ou $(A \Leftarrow B = A)^{31}$

²⁷ Depuis *Philosophie de l'Emergence et de la Renaissance africaines* (Douala, Edi-CAD, 2018, 206 pages), nous appelons "Afrique postcoloniale", les 55 Etats du continent africain actuel, dont la plupart sont passés historiquement par la colonisation, l'esclavage et la postcolonisation politique, économique, culturelle et idéologique, etc., en cours, et dont *l'état des valeurs est essentiellement endo-exogène*, dans le sens où, la survivance des valeurs traditionnelles antécoloniales s'y entremêle *chaotiquement* avec les valeurs imposées par la présence historique de l'Occident, qui génère *une parallélité paralysante dans la conduite de l'action publique*. Le niveau actuel de nos recherches propose *l'approche épistémo-éthique*, comme piste fondée sur *le diagnostic historique* des périodes antécoloniale, coloniale et postcoloniale de l'histoire des sociétés en contexte d'oralité, dont le patrimoine cognitif se cultive, stocke et transmet oralement, de génération en génération, à travers proverbes, contes, mythes et légendes, sans possibilité technique d'être pris en compte par le *modèle bibliographique de recherche* hérité de l'Université occidentale, en tant qu'il requiert la *revue de la littérature écrite en amont et la bibliographie écrite en aval* (1), la *confrontation des résultats de ce diagnostic historique* sur le problème en étude d'avec la *réalité présente endo-exogène* (tradition endogène et valeurs occidentales exogènes), (2), de façon à pouvoir *projeter la solution au problème étudié* sur les plans épistémique, éthique, juridique et institutionnel (3), mettant ainsi en place un modèle de recherche adapté à la spécificité de l'Afrique postcoloniale, dont les résultats fournissent les prétextes et arguments nécessaires, pour une réorganisation pertinente, résiliente et performative de la gouvernance publique, ayant *l'atteinte de la Souveraineté* (dont le Développement est un instrument) comme objectif.

²⁸ Que l'élection soit remportée par un candidat du Pouvoir ou de l'Opposition, la société célèbre la victoire de sa stabilité et de sa cohésion, tant l'égalité des chances de tous les candidats devant la loi et la transparence de la Commission d'organisation des élections et de la Cour constitutionnelle, compétente dans l'arbitrage du contentieux électoral, ont été réellement garanties, comme on vient de le voir au Kenya. Dans ce cas, la disjonction entre A et B est non-strict, du fait que la société gagne dans l'un ou l'autre cas.

²⁹ Dans ces conditions, le Président "élu" ne bénéficierait pas de l'appui populaire, à cause de quoi, sa gouvernance rencontrerait des écueils périodiquement ; les griffes qui encadrent le concept "Démocratie" témoignent de toute la suspicion sur les résultats électoraux.

³⁰ Si l'Etat subit le coup que lui assène l'Opposition, par surprise, et que le Pouvoir se retrouve destitué ; dans ce cas, le processus de révisionnisme historique démarre, dans le sang.

³¹ Si le coup échoue ; dans ce cas, les putschistes sont poursuivis et matés dans leurs derniers retranchements, et l'intolérance politique se radicalise ; c'est ce cas de figure qui s'est produit en Guinée-Bissau.

				violences.		
4. Alternance par secousse institutionnelle, sans violences	Burkina Faso	2021, 2022	Officiers du Pouvoir	La gouvernance installée est brutalement rompue, sans violences.	Révolution de palais 2	$(A \leq B = B)^{32}$
5. Alternance par coup d'Etat populaire	Mali	2020, 2021	Officiers du Pouvoir	La gouvernance installée est brutalement rompue, avec salutation populaire.	Coup d'Etat populaire	$(A \leq B = B)^{33}$
6. Alternance par révolution de palais	Mauritanie	2005	Officiers du Pouvoir	La gouvernance installée est brutalement rompue, par des Dignitaires du Pouvoir	Coup d'Etat, sans soutien populaire (réussi, manqué et ambigu)	$(A \leq B = B)^{34}$, $(A \leq B = A)^{35}$ Ou $(A \leq B = A')^{36}$
7. Alternance par Etat de coups	Congo	1997	Ancien Président face au Président en fonctions	La gouvernance installée est brutalement rompue, par la réaction de l'Opposition à l'action que lui a assénée le Pouvoir	Etat de coups (manqué ou réussi)	$(A \Rightarrow B = A)^{37}$ Ou $(A \Rightarrow B = B)^{38}$

³² Si l'Etat subit le coup que lui assène l'Opposition, par surprise, et que le Pouvoir se retrouve destitué ; dans ce cas, le processus de révisionnisme historique démarre ; c'est ce cas de figure qui s'est produit au Burkina Faso.

³³ Si l'Etat subit le coup que lui assène l'Opposition, par surprise, et que le Pouvoir se retrouve destitué ; dans ce cas, le processus de révisionnisme historique démarre ; ici, le mouvement est soutenu par la masse informe qui ne trouvait pas son compte sous l'ancien régime, mais changera d'avis dès que les premières difficultés de la gouvernance surgiront.

³⁴ Si l'Etat subit le coup que lui assène l'Opposition, par surprise, et que le Pouvoir se retrouve destitué ; dans ce cas, le processus de révisionnisme historique démarre ; ici, le mouvement est soutenu par la masse informe qui ne trouvait pas son compte sous l'ancien régime, mais changera d'avis dès que les premières difficultés de la gouvernance surgiront.

³⁵ Si le coup échoue ; dans ce cas, les putschistes sont poursuivis et matés dans leurs derniers retranchements, et l'intolérance politique se radicalise.

³⁶ Cette espèce de secousse institutionnelle violente est totalement inédite : 'A' (le Pouvoir) subit et périt du coup d'un 'B' (l'Opposition invisible et inconnue), sans que 'B' ne réussisse à s'installer au Pouvoir convoité, mais confié, par l'ancienne puissance colonisatrice, à 'A', le fils de 'A', le Président en fonctions assassiné. C'est la situation qui s'était produite au Tchad, et qui n'est toujours pas clarifiée. Dans la forêt tropicale, lorsqu'un crime se produit dans la maison du Notable, et que du temps après, la situation demeure obscure, c'est que le Notable lui-même était à la manœuvre. Dans ce cas, il perd sa crédibilité aux yeux de sa communauté, qui devra le destituer, protocolairement.

³⁷ Ce cas, totalement inédit, se produit quand, dans un environnement politique intolérant, le Pouvoir attaque militairement l'Opposition qui, en s'organisant aussi militairement, pour se défendre, contre-attaque, mais ne réussit pas à destituer le régime en place, élu ou autoproclamé ; le nouveau Dignitaire peut choisir, soit la tolérance, soit l'intolérance. Nous n'avons pas encore trouvé de cas illustrant cette possibilité.

³⁸ Ce cas, totalement inédit, se produit quand, dans un environnement politique intolérant, le Pouvoir attaque militairement l'Opposition qui, en s'organisant aussi militairement, pour se défendre, contre-attaque et réussit à destituer le régime en place, élu ou autoproclamé ; le nouveau Dignitaire peut choisir, soit la tolérance, soit l'intolérance. C'est ce qui s'était passé au Congo en 1997 : rigoureusement, en nous situant *uniquement* sur le plan de la cause immédiate (l'encerclement de la résidence de l'ancien Président à 5 heures du matin), ayant elle-même des causes lointaines (l'.

8. Alternance par anticipation d'Etat de coups	Guinée	2021	Officiers du Pouvoir	La gouvernance installée est brutalement rompue, par l'action anticipatrice de Dignitaires redoutant d'être débarqués.	Anticipation d'Etat de coups (réussie ou manquée)	$(B' \Rightarrow A = B')$ ³⁹ Ou $(B' \Rightarrow A = A)$ ⁴⁰

En vue de l'élargissement de la base observationnelle de notre analyse initiale de 2006, l'application de la technique platonicienne de *diérèse* à l'analyse des cas de rupture brutale de gouvernance survenus en Afrique postcoloniale de 1960 à 2022 nous permet, désormais, de voir *deux genres de rupture de gouvernance* : par élection et par secousse institutionnelle, dont le *premier* comprend *deux espèces* (avec acceptation des résultats par la partie perdante, et contestation des résultats par celle-ci, parfois avec violences : tel en serait un cas particulier), tandis que le *deuxième* comprend *cinq espèces* (coup d'Etat, coup d'Etat populaire, Etat de coups, anticipation d'Etat de coups et révolution de palais, ayant chacune deux cas particuliers indiquant la possibilité où la secousse réussit ou échoue, impliquant un comportement circonstancié de l'acteur du moment). Dans la chasse du réel, la diérèse platonicienne permet ainsi au chasseur de cibler le gibier aussi précisément que possible : dans ses genre, espèce, cas et/ou accident.

En guise d'illustration visuelle, voici la *photo* de l'accueil enthousiaste des militaires ayant déposé et séquestré le Président Alpha Condé en 2021 par les populations de Conakry⁴¹ :



³⁹ C'est la situation qui arrive, lorsqu'un proche du Pouvoir *pressent* la velléité du Président en fonctions de le passer par parte et profit, anticipe sa destitution, sans s'y être préparé politiquement ; s'il réussit, on le reconnaîtra par ses atermoiements à dégager promptement un Plan d'actions pertinent et cohérent. C'est la situation qui s'est passée en Guinée-Conakry.

⁴⁰ C'est la situation qui arrive, lorsqu'un proche du Pouvoir *pressent* la velléité du Président de le passer par parte et profit, anticipe sa destitution, sans s'y être préparé politiquement ; s'il échoue, il sera pourchassé et maté, exactement comme dans la situation d'un coup d'Etat classique. Nous n'avons pas encore trouvé de cas illustrant cette possibilité.

⁴¹ Après sept mois (septembre 2022), les mêmes populations, qui avaient applaudi l'arrivée des militaires au Pouvoir, sont déjà en contestation d'avec eux.

Source : Crédit photo, Agence France Presse, <https://www.bbc.com/afrique/region-60301846>

« Ce qui se montre ne se disant pas » (L. Wittgenstein, 1990), la présentation schématique (*notre tableau*) des différents types de secousses institutionnelles que subit l'Etat en Afrique postcoloniale, en est aussi la première typologie pertinente au Monde, qui garantit la compatibilité onto-logique entre la nature des situations réellement survenues et les concepts adéquats à employer, pour les désigner avec pertinence, faisant ainsi éclater *l'impasse* en cours de la théorie politique, qui désigne toute cette multiplicité de situations politiques d'alternance au Pouvoir par le *terme unique de 'coup d'Etat'*, dont l'impertinence vient d'être montrée, du fait de l'incompatibilité entre sa richesse sémantique et sa pauvreté syntaxique.

Cette présentation montre combien la théorie politique commet six fautes techniques :

1. Au lieu d'étudier, d'abord, froidement, les causes, la nature et les enjeux des situations qui surviennent, pour trouver, ensuite, les termes permettant de les désigner avec pertinence, les théoriciens politiques ont choisi d'adopter la qualification brumeuse disponible des politico-institutionnels et médias : '*coup d'Etat*' ;
2. La non-observation de la technique platonicienne de *diérèse*, dans la chasse du réel, et consistant à repérer et cibler le réel, dont on recherche le sens et l'essence, au moyen de sa donation suivant l'un des modes du genre, de l'espèce, du cas particulier ou de l'accident, a conduit à la construction du pseudo-concept de coup d'Etat ;
3. La notion même de '*coup d'Etat*' est l'expression de l'entremêlement du *langage-objet* (langage par lequel nous décrivons l'objet du discours) d'avec le *métalangage* (celui dans lequel nous indiquons les principes et règles de description de l'objet du discours ou des opérations) ;
4. En utilisant le terme de '*coup d'Etat*' comme une notion transversale à l'ensemble des situations de '*désordre institutionnel*' observées, les théoriciens manquent de percevoir la notion logique de *catégorie* : un concept, dont l'universalisation est parvenue à terme, a atteint son seuil historique de compétence et qui, comme tel, ne peut plus évoluer, comme : l'*Univers* (ensemble articulé des planètes, lieux d'expériences humaines possibles) ;
5. Pour passer de la reconstruction des événements historiques (travail de l'historien) au questionnement philosophique visant le *sens* métaphysique de ces événements (travail du philosophe), au regard de la remarque foucaldienne, par laquelle nous sommes entré dans cette typologie des secousses institutionnelles en Afrique postcoloniale, la hiérarchie convenable des concepts y afférents devient :
 - a. Alternance au Pouvoir (*catégorie*) ;
 - b. Modalité électorale (*1^{er} genre*), ayant *deux espèces* : avec acceptation des résultats par la partie perdante, et contestation des résultats par celle-ci, parfois avec violences : tel en serait un cas particulier non accidentel ;
 - c. Modalité de secousse institutionnelle (*2^{ème} genre*), ayant *cinq espèces* : coup d'Etat, coup d'Etat populaire, Etat de coups, anticipation d'Etat de coups et révolution de palais, ayant chacune deux cas particuliers indiquant la possibilité où la secousse réussit ou échoue, en impliquant un comportement circonstancié de l'acteur du moment ;
6. Partant de ce corpus rigoureux, seulement, on peut déployer le corpus analytico-démonstratif (postulat, principes, règles, théorème, concepts, illustrations).

Car, la pratique en cours dans les sciences sociales, discours politico-diplomatiques, associations et médias est plus proche de *l'unanimisme idéologique* qu'elle ne l'est de *l'approche rationnelle du phénomène d'instabilité politico-institutionnelle*, qui consisterait en trois moments : *répertoire* de tous les cas de déstabilisation institutionnelle observés à travers le monde (comme cela peut être fait sur le cas précis de l'Afrique) et sur une période donnée (1), *caractérisation* de chacun de ces cas, en les formalisant (2), et *élaboration de la*

typologie de l'alternance au Pouvoir, sur la base de la comparaison synthétisante des cas analysés (3).

C'est une telle typologie, fondée sur la compatibilité entre les mots et les choses, qui pourrait alimenter pertinemment les discours politiques, institutionnels et journalistiques. Pourtant, dans cette confusion conceptuelle totale, les Etats et organismes, tant latéraux que multilatéraux (cas du Mali), mus par des intérêts inavoués, ont posé des actes et tenu des discours des plus irrationnels.

En ce sens, le recours à la distinction de la double structure isomorphique, d'une part, du discours rigoureux et, d'autre part, de l'abus de langage, énoncé par Didier Ngalebaye (2016, p. 313), permettrait de mieux percevoir l'enjeu technique de la typologie proposée des secousses institutionnelles en Afrique postcoloniale :

En somme, si les philosophes post-analytiques pouvaient réussir de focaliser leur attention sur l'objectif-Sagesse, par-delà les *procédures*, les clivages épistémologiques (notamment d'entre la *philosophie du langage idéal* et celle du *langage ordinaire*) devraient s'atténuer, pour disparaître progressivement, grâce à l'adoption de la double formule onto-logique, qui présente les vertus de détourner l'entendement humain de l'*abus de langage*, libellé : $\{\{AL = (S \neq s)\}\}$ ⁴², d'un côté, et qui indique, de l'autre, l'ancrage essentiel pour l'élaboration d'un *discours rigoureux*, formulé : $\{\{DR = (S \Leftrightarrow s)\}\}$ ⁴³, dans la recherche de la Vérité, que je suggère à la communauté comme mode d'*invention endogène de la rigueur en Philosophie*. Cette adoption pourrait s'avérer fructueuse, pour au moins *deux raisons*. Ces formules font dialoguer les soucis pour la *méthode* avec l'*objectif de la recherche*, de même qu'elles mettent en relief la notion fondamentale de *pertinence de la recherche*, qui réconcilie le *chercheur* avec son *bailleur de fonds*, ainsi qu'avec sa communauté sociale d'attache, qui a forcément des *attentes* sur la recherche engagée localement. Tous ces deux soucis étaient plutôt des faiblesses dans le dispositif analytique. Car, l'histoire des sciences ne montre pas d'exemple d'une *recherche innocente*, engagée sans tenir compte des besoins de la *société*⁴⁴.

La mise en œuvre explicite de cette formule de construction d'un discours rigoureux par les locuteurs : $\{\{DR = (S \Leftrightarrow s)\}\}$, leur permettrait de tenir en respect et contrôler l'irruption intempestive des "*crampes mentales*" (L. Wittgenstein), et autres perturbations de la sérieux du discours humain, comme l'abus de langage, le mensonge, l'hypocrisie, la démagogie démocratique, etc., du moment où leur structure isomorphique commune est démasquée : $\{\{AL = (S \neq s)\}\}$.

Grâce à ce dispositif, d'une part, l'inquiétude de Ludwig Wittgenstein (1990, 4.002) serait durablement apaisée : « Le langage travestit la pensée » et, d'autre part, l'élite intellectuelle et politique de l'Afrique postcoloniale s'auto-psychanalyserait, en soldant les errements de son discours social et de sa gouvernance publique, dont l'impasse est manifeste en 2022, et en évitant de laisser ces tares en héritage à la jeune génération et à la postérité, d'autant plus que, celle-là, ayant déjà compris le jeu politique indigne des adultes actuels, commence à le réfuter critiquement, ainsi que l'illustre la photo ci-après⁴⁵ :

⁴² Cette formule se lit ainsi : Dans une construction discursive, l'abus de langage résulte de la négation de la double implication nécessaire entre le signe (S) et le sens (s) ; c'est ce dont la rigueur du discours devrait préserver le locuteur.

⁴³ Cette formule, corrective de la précédente, se lit ainsi : Dans la construction d'un discours rationnel, le locuteur doit veiller à l'exigence de compatibilité onto-logique se traduisant par la préservation constante de la double implication entre le signe (S) et le sens (s).

⁴⁴ A cet effet, Bruno Latour, dans *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie* (Paris, La Découverte, 2004) se donne l'ambition de combler le fossé apparemment infranchissable séparant la *science* (chargée de comprendre la nature) et la *politique* (chargée de régler la vie sociale), séparation dont les conséquences – affaires du sang, de l'amiante, de la vache folle... - deviennent de plus en plus catastrophiques. Il relève que *l'écologie* politique avait prétendu apporter une réponse à ce défi, mais elle peine, en réalité, à renouveler la vie publique. Il s'agit, donc, d'obtenir que la politique se fasse en dialoguant avec la science, pour le mieux-être de l'Humanité.

⁴⁵ La réception de cette photo sur WhatsApp ne nous a pas permis de la référencer convenablement, quelque part en Afrique de l'Est.



Il résulte de cette première partie de notre recherche, dont l'hypothèse est vérifiée, qu'en démontant la *notion abusive de "coup d'Etat"*, appliquée par les analystes, politico-institutionnels, associations et médias à l'ensemble des situations possibles de secousse institutionnelle, il est montré la façon d'élaborer une typologie des désordres institutionnels survenant en Afrique postcoloniale et reposant sur l'alternance au Pouvoir (*catégorie*), la modalité électorale (*1^{er} genre*), ayant *deux espèces*, et la modalité par secousse institutionnelle (*2^{ème} genre*), ayant *cinq espèces*.

L'extension de la notion de "*coup d'Etat*" à l'ensemble des cas possibles de désordre institutionnel est une faute onto-logique et un double manquement à l'exigence épistémique et éthique de *rigueur*, s'évaluant au regard de la capacité humaine de construction d'un

discours rationnel, dans lequel, l'adéquation entre les concepts employés et les réalités ciblées est chaque fois vérifiée.

II. Dette du sens et secousses institutionnelles en Afrique postcoloniale

Sur la base des résultats de la vérification de la première hypothèse de notre recherche, la deuxième partie de notre recherche répond à la question : *“ Comment pourrait-on expliquer la récurrence de l'instabilité politique en Afrique postcoloniale ? ”*, suivant l'hypothèse ci-dessous : *“ La violation du contrat social par les dirigeants ‘élus démocratiquement’, la non-tenue des promesses électoralistes et la crise durable de confiance entre gouvernants et gouvernés seraient les principales causes causantes de l'instabilité politique récurrente en Afrique postcoloniale ”*.

Par-delà les ressources théoriques capitalisées, grâce à l'exercice du métier d'enseignant-chercheur, travaillant, entre autres, sur les questions de gouvernance publique, d'un point de vue philosophique, depuis *Idées directrices pour une autre politique en Afrique* (2006), la rédaction de cette partie de notre texte est aussi alimentée par notre expérience personnelle, marquée par des informations que nous avons accumulées à l'occasion de notre participation à l'organisation des élections au Congo, sous le regard des observateurs nationaux et internationaux, pour le compte de la Commission Nationale d'organisation⁴⁶ des Elections (CONEL), en qualité de *Commissaire*, pris dans le quota des *‘personnalités’*, de 2007 à 2013.

A ce titre, nous avons parcouru la profondeur d'un pays, comme le Congo, et profité de cette opportunité de mobilité, pour observer et écouter les citoyens, concernant, notamment, leur rapport à la gouvernance publique, en lien avec la désaffection électorale se traduisant par le taux élevé d'abstention aux différentes élections.

Nous avons également effectué des séjours dans les pays africains suivants : Cameroun, Gabon, RDC, Ethiopie, Kenya, Egypte, Burkina-Faso et Maroc. Cette immersion dans le corps social, renforcée par notre participation à la gestion du Syndicat des Enseignants du Supérieur (Université Marien Ngouabi, Brazzaville, Congo), en qualité de Secrétaire Général Adjoint et Porte-parole du Collège intersyndical, de 2015 à 2019, nous permet de traiter de notre deuxième question de recherche sur la base de la confrontation des informations de terrain d'avec celle fournie par la littérature.

A travers l'examen étiologique de ces trois causes causantes, nous allons vérifier l'articulation entre la dette du sens et les figures de l'alternance au Pouvoir examinées dans la partie précédente.

Pour conforter le processus de rétablissement de la confiance rompue entre gouvernants et gouvernés, il est nécessaire de soigner et d'assainir la relation sociale intersubjective, dont la défectuosité est, historiquement, à l'origine de toutes les guerres connues.

Ainsi, Francis Fukuyama (1992, p. 16) explique les relations parfois orageuses entre humains, en général, par ce qu'il appelle *“le désir de reconnaissance”*, dont le respect mutuel conduit à un contrat de Paix entre le *Je* et le *Tu*, tandis que sa violation conduit à la Guerre multiforme :

... Les êtres humains, tout comme les animaux, ont des désirs et des besoins naturels pour des objets placés en dehors d'eux-mêmes : nourriture, boissons, abri, et par-dessus tout préservation de leur propre corps. L'homme diffère toutefois fondamentalement des animaux parce qu'il désire en outre le « désir » des autres hommes, c'est-à-dire qu'il veut être « reconnu ». En particulier, il entend être reconnu comme être humain, c'est-à-dire un être doué d'un certain mérite et d'une certaine dignité. Cette dignité est liée au premier chef à sa volonté de risquer éventuellement sa vie dans une lutte pour le seul prestige ».

Pour solidifier son explication, F. Fukuyama (1992, p. 17) renvoie à Platon, le concept de *“désir de reconnaissance”* qu'il repère chez Hegel, ainsi qu'il le relève :

⁴⁶ C'est ainsi que se dénommait la structure congolaise, chargée de l'organisation des élections, mais, dont les résultats sont publiés par le Ministre en charge de l'Administration du territoire.

Le désir de reconnaissance peut paraître de prime abord un concept peu familier, mais il est en réalité aussi ancien que la tradition de la philosophie politique occidentale et constitue en fait une partie intégrante de la personnalité humaine. Platon a été le premier à le décrire dans *La République*, lorsqu'il note que l'être humain est constitué de trois composantes : une partie *désirante*, une partie *raisonnante* et une partie qu'il appelait *thymos*, ou esprit de vie. Une bonne part du comportement humain peut s'expliquer par une combinaison des deux premiers éléments, le désir et la raison : le désir pousse les hommes à rechercher les choses situées en dehors d'eux-mêmes, cependant que la raison ou le calcul leur montre le meilleur moyen de les obtenir. Mais en outre, l'homme cherche la reconnaissance de sa propre dignité ou du peuple ou des objets ou des principes que l'on investit de dignité. La propension à investir le moi d'une certaine valeur, et à exiger la reconnaissance de cette valeur correspond à ce que le langage courant actuel appellerait l'« estime de soi ». Cette propension à l'estime de soi naît de cette partie de l'être que Platon appelait *thymos*. Chez l'homme, cela ressemble à une sorte de sens inné de la justice. Les gens croient qu'ils ont une certaine valeur et si d'autres les traitent comme s'ils avaient une valeur moindre, ils éprouvent l'émotion de la *colère*. Inversement, lorsque les gens n'élèvent pas leur vie à la hauteur de ce qu'ils estiment être leur valeur, ils éprouvent de la *honte* ; lorsqu'enfin ils sont évalués correctement en propension de leur valeur, ils ressentent de la *fierté*. Le désir de reconnaissance et les émotions qui l'accompagnent – colère, honte et fierté – font partie intégrante de la vie de toute personnalité humaine. Selon Hegel, ce sont là les moteurs du processus historique tout entier.

Comprendre l'importance de ce désir de reconnaissance, adapté ici à la relation sociale intersubjective, en tant que moteur de l'Histoire, là où Marx plaçait la lutte de classes, permet de *réinterpréter* bon nombre de phénomènes familiers observés entre individus et institutions étatiques (...), comme la culture, le travail, la religion, la politique, l'amour, le nationalisme, la guerre (...).

Pour le cas précis de l'Afrique postcoloniale, il suffirait de relever que les autorités gouvernementales n'ont que rarement de considération à l'égard des citoyens électeurs et contribuables, qu'elles ne rencontrent que pendant les campagnes électorales, par impératif hypothétique, ayant éclipsé l'impératif catégorique.

Dans ces conditions, la crise de confiance est la marque du rapport entre gouvernants et gouvernés, qui se '*vengent*' pendant les consultations électorales, à travers le boycott de l'acte citoyen du vote, sous la figure de l'abstention aux élections, dont le taux demeure élevé d'une consultation à l'autre.

L'impertinence de l'action publique et l'insuffisance de ses résultats sont les motifs qui reviennent régulièrement dans les différents pays africains, telles que l'on peut s'en apercevoir à travers des mouvements socioprofessionnels contestant l'absence ou l'insuffisance de résultats de l'action publique ou réclamant la *satisfaction de leurs besoins naturels et sociaux* : la nutrition, la bourse, l'emploi, l'eau, l'électricité, les transports, la santé, la sécurité sociale, etc.

En cours et à la fin de chaque mandat d'un Président élu ou autoproclamé, les promesses faites, en vue et pendant la prise de fonctions, sont oubliées ou éclipsées pendant le mandat (pour des raisons diverses), pour être relancées à l'occasion de la nouvelle et prochaine campagne électorale.

Conscients de n'avoir pas respecté leurs premiers engagements pris devant le souverain primaire, de n'avoir pas payé leur dette du sens, certains gouvernants en arrivent à verrouiller le processus électoral, pour se mettre à l'abri d'un échec populaire. Les suspicions citoyennes, qui en résultent, renforcées par la brutalité de la Force publique, finissent par alimenter la contestation violente des résultats électoraux, qui amplifient l'intolérance durant le prochain mandat, où la radicalisation des postures sociales des uns et des autres, en l'absence d'un dialogue citoyen médian, finissent par conduire, dans certains cas, à l'intervention des militaires, sous l'une des figures de discontinuité institutionnelle examinées dans la première partie'', où nous en avons dénoncé l'impertinence conceptuelle.

Essentiellement, le non-respect de leur dette du sens envers les populations électorales par les gouvernants est ainsi la raison majeure ou la cause causante de la détérioration de la situation sociopolitique dans la plupart des Etats, mais contre laquelle, les Gouvernements

semblent impuissants, donnant l'impression de *régner*, sans *gouverner* : identifier et résoudre progressivement les besoins naturels et sociaux des populations.

Ainsi, pour un Président en fonctions, le lien logique entre le règlement de la dette du sens envers la société (D) et le renouvellement de mandat (r), sans infra-droit, d'une part, et la systématisation de la pratique de l'infra-droit qui poussent les citoyens dans l'incivisme, d'autre part, est une implication à sens unique : **(D→r)**, que tout Gouvernement devrait prendre au sérieux, afin d'exercer sainement le Pouvoir, avec le respect des populations, et pouvoir en partir dans la dignité, à terme échu. Car, il est avéré que le non-règlement de la dette du sens est la cause causante de la rupture périodique du protocole historique convenu d'alternance au Pouvoir en Afrique postcoloniale, dont il convient d'imaginer une possibilité durable de sortie d'impasse.

III. Election nominative et alternance pacifique au pouvoir en Afrique postcoloniale

Au terme de l'analyse en cours des ruptures de gouvernance publique, la piste de réflexion et d'action qu'il nous reste à examiner est celle qui permettrait d'envisager l'alternance au Pouvoir en Afrique postcoloniale dans une ataraxie politique durable et suivant des mécanismes endo-exogènes⁴⁷.

Le '*centre républicain*' étant la *Loi suprême* d'un pays, face aux deux tendances centrifuges contradictoires : d'une part, *les Gouvernements ont tendance à se réserver le privilège du viol de la Loi*, en en faisant un usage opportuniste et, d'autre part, *l'Armée, unique force patriotique la mieux organisée dans un pays, certes, a tendance à se découvrir une vocation politique opportuniste*, malgré son statut présent de corps républicain dépolitisée, dans la mesure où l'expérience historique montre que les Gouvernements africains excellent dans l'art de violer la Loi, par impératif hypothétique, suscitant et déclenchant ainsi une série de réactions des forces vives de la Nation⁴⁸, *ne conviendrait-il pas d'encadrer constitutionnellement l'éventuelle intervention de l'Armée, afin de mettre le corps social à l'abri de toute surprise ?*

En réponse à cette question qui, objectivement, se pose dans presque tous les pays africains, nous proposons, préventivement, le *modèle d'élection nominative*, comme mode d'alternance pacifique au Pouvoir le plus adapté à la situation présente des pays d'Afrique postcoloniale.

Fondamentalement, il y a *incompatibilité forte* entre le modèle de démocratie importé d'Occident, en tant qu'il repose sur le *principe d'égalité absolue* entre les citoyens, et le code éthique des communautés africaines, dont la valeur cardinale est le *respect du droit d'ânesse*. En en pratique, les candidats à l'élection présidentielle capitalisent le principe exogène d'égalité de vote, qui suppose le débat critique et permanent sur toutes les affaires d'intérêt commun, mais, pour gouverner, ils s'appuient sur le principe endogène de respect du droit d'ânesse, qui restreint le débat critique et l'égalité démocratiques à certaines circonstances, en privilégiant l'expérience historique des aînés. De là, viennent l'essentiel des querelles, dont certaines aboutissent aux '*désordres institutionnels*', qui créent périodiquement de l'instabilité politique.

Dans la perspective d'une ataraxie durable de l'alternance au pouvoir en Afrique postcoloniale, il conviendrait d'*élaborer un modèle politique original combinant les vertus de la démocratie importée d'Occident avec celles issues de l'évaluation épistémologique des modèles africains endogènes d'alternance au Pouvoir* qui, par essence, soit capable d'arrêter

⁴⁷ Le modèle d'alternance au pouvoir et de gouvernance performative de l'Afrique postcoloniale envisagé ici, au regard de l'échec de la démocratisation, repose sur deux valeurs : la moralité et le patriotisme, comme c'est le principe éthique dans les sociétés en contexte d'oralité.

⁴⁸ Toutefois les fois que le Gouvernement manque à ses devoirs constitutionnels envers la population, en pratiquant l'*infra-droit* (mise entre parenthèses de la norme officielle, en les remplaçant par les humeurs du Dignitaire présent) et l'*impunité*, celle-ci réagit de façon multiforme, donnant ainsi du travail à la Force publique qui, alors, se retrouve dans un déchirement éthique intense (cause causante des bavures) : d'un côté, l'obligation d'exécuter les ordres reçus de la hiérarchie politico-administrative et, de l'autre, l'obligation de protéger et défendre la population de l'illégalité des ordres reçus (cf. *Le code déontologique de l'agent public*). Visiblement, un consensus national pour la Loi suprême est nécessaire, pour mettre la Force publique à l'abri de ce déchirement éthique.

le cycle infernal : élections ‘‘démocratiques’’ => contestation des résultats => violences sociopolitiques (D. Ngalebaye, 2018).

Pour assumer argumentativement le questionnement de la présente recherche, et en guise d'à-venir de l'alternance pacifique au Pouvoir en Afrique postcoloniale, nous proposons le présent *modèle d'élection nominative*, qui est une réponse aux difficultés actuelles de la démocratisation en Afrique : pérennisation au Pouvoir, changement intéressé de constitutions, dévotion monarchique du pouvoir, coups de force, malhonnêteté électorale, etc. Il comprend un ensemble de *termes de référence* : poste engagé : local ou national ; garantie : la Justice ; opérateur : la commission d'organisation des élections ; acteurs : candidats (individualités et partis politiques) ; facilitation : la Gendarmerie ; observateurs : la presse et les organisations non gouvernementales ; consultants : les sociétés savantes et individualités ; *un modus operandi* : au terme de la séance de traitement public des dossiers, un procès-verbal est dressé, signé par les parties et remis à la presse sur place ; *des critères* de recevabilité des dossiers : combinatoire compétence technique et moralité avérées.

Pratiquement, lorsqu'une élection locale, législative ou présidentielle est en vue, les dossiers des candidats validés sont déballés, le jour venu, un à un, dans le grand bureau de vote concerné, par la Commission d'organisation des élections, en présence de gendarmes, magistrats, médias, ONGs et électeurs soigneusement inscrits dans le grand bureau de vote considéré. Les dossiers sont traités un à un. Sur chacun d'eux, la Commission présente le CV du candidat, lit les conclusions du rapport de l'enquête de police administrative, écoute les témoignages à charge et à décharge des électeurs, ainsi, que les justifications du candidat lui-même ou de son représentant.

En fonction de tout cela, un procès-verbal de délibération est dressé, signé par les parties et diffusé sur place, avant d'être inséré au Journal Officiel. Si le résultat est favorable, le procès-verbal, accompagné du curriculum vitae, suit la *procédure de nomination administrative*, dont les résultats compilés sur l'ensemble du territoire national seront publiés par l'autorité habilitée⁴⁹. Si, par contre, les résultats sont défavorables, la même procédure est inversement suivie, pour notifier ces résultats à l'intéressé et l'opinion.

Le *modèle d'alternance pacifique au Pouvoir par l'élection nominative*, qui engendre principalement une *gouvernance performative*, dans la mesure où, le renouvellement du mandat du Président en fonctions n'est pas garanti, étant menacé en cours par des élections anticipées, au constat d'un dysfonctionnement majeur de la gestion publique, a une *faiblesse notoire*, qui est, en réalité, une force : étant fondé sur les valeurs *patriotiques* et *morales*, ce modèle va conduire à la diminution drastique du nombre de candidats aux différentes élections, au regard de la rigueur publique dans la *sélection* des candidatures, l'*organisation* du scrutin et la *publication* des résultats, d'une part, et la double implication entre le paiement de la dette du sens et l'alternance pacifique au pouvoir, d'autre part. Ce modèle garantirait mieux l'efficacité et l'efficience de la gouvernance publique en Afrique postcoloniale, avec le cycle : *gestion efficace et efficiente* → *paiement de la dette du sens* → *alternance pacifique au pouvoir*, tranchant ainsi d'avec le cycle infernal en cours de la démocratisation à l'Occidentale : élections ‘‘démocratiques’’ → contestation des résultats → violences postélectorales.

Des Autorités issues de telles élections nominations seraient plus légitimes et moins arrogantes que celles que les pays africains ont actuellement, à environ 85% contestées, après un processus électoral contrôlé, de bout en bout, par le Parti au pouvoir. Les ‘‘Projets de société’’ étant de la fumée démocratique, le Président élu devrait gouverner sur la base des lois sectorielles de programmation du Développement, élaborées au terme de l'évaluation épistémo-éthique de chaque secteur de l'activité gouvernementale de l'‘‘indépendance’’ à aujourd'hui. Cette façon de procéder réglerait deux problèmes réels : l'inscription de l'action gouvernementale sur la durée, facilitant aussi son évaluation performative périodique, et l'arrêt de la sempiternelle querelle périodique entre le nouveau et l'ancien régimes politiques.

⁴⁹ Dans ce schéma, le contentieux électoral disparaît et se retrouve remplacé par le débat organisé dans la salle du vote sur chaque candidature. Car, le défaut majeur de la démocratie, et que Platon lui reprochait, est que celle-ci n'argumente pas véritablement, préférant confier le sort de la communauté à un déchainement de passions : le vote.

Afin d'empêcher les membres du nouveau régime de détourner, encore une fois, le mandat du peuple souverain, d'une part, un *Tribunal populaire* devrait être mis en place, pour écouter tout gouvernant gravement soupçonné de mégestion, dans le cadre d'une *grande émission radiotélévisée*, diffusée aux heures de grande écoute sur la chaîne nationale, et relayée et coanimée par des journalistes des autres chaînes, en présence de deux magistrats, gendarmes et universitaires, choisis en raison de leurs compétences techniques et intégrité morale avérés et, de l'autre, les élections diverses devraient être relancées, même en cours de mandat, toutes les fois qu'un gouvernant est contesté par les 2/3 de la population, poussant ainsi les serviteurs de l'Etat à plus de sérieux, tout en mettant fin à la crise de confiance permanente entre gouvernants et gouvernés dans tous les pays africains.

De cette façon, on étoufferait les vellétés de guerre et coup de force à environ 95% de leur possibilité. Le modèle d'élection nominative redonnerait réellement le pouvoir au peuple, qui en a été aliéné et privé par le modèle de démocratie importé d'Occident, piégé par son étymologie : *le Peuple ne peut exercer son Pouvoir qu'à travers ses représentants, qui en profitent, pour en abuser et le détourner*. Ainsi, au fil des élections, le nombre de candidatures baisserait de lui-même, pendant que les résultats, traités dans une *transparence totale*, ne pourront pas être contestés honnêtement. Le traitement public et transparent des dossiers devant l'ensemble de la société et les candidats eux-mêmes, ou leurs représentants, est un véritable vaccin politique contre toute velléité de contestation violente des résultats électoraux, ou de l'une des figures de déstabilisation des institutions présentée dans la première partie de cette étude.

Le tout se passe comme dans une *séance d'Otwere* où, sur une affaire donnée (maladie mystique, adultère, vol, sorcellerie, malentendu lié au foncier, etc.), et devant la société réunie, les familles, amis et connaissances des concernés, ainsi que l'assistance, les juges coutumiers, *Twere* (qui articulent merveilleusement compétences techniques et personnalité (moralité), pour rendre Justice au nom des ancêtres, là où les magistrats à l'Occidentale s'avèrent corruptibles et/ou corrompus), recherchent la Vérité par l'argumentation publique, aboutissant ainsi à une délibération acceptée par toutes les parties, qui gardent le droit de demander un huis clos toutes les fois que la procédure semble chavirer, pour réconcilier la société avec elle-même, quand *toutes les parties célèbrent ensemble la victoire du droit et de la morale*, en se partageant du vin de palme.

En face, le protocole du droit positif importé d'Occident désarticule compétence technique et personnalité des acteurs, par la corruption, le trafic d'influence ou l'abus de position dominante, aboutissant systématiquement à des conclusions divisant durablement la société, et occasionnant des coups de force.

Solidairement à ce modèle juridique, qui la sous-tend, le modèle '*démocratique*' à l'occidentale est aussi mauvais que le droit importé qui le régle. A cet effet, pour réaliser un bond dans la gouvernance publique de l'Afrique postcoloniale, il conviendrait de changer *révolutionnairement* ces deux piliers en même temps.

L'à-venir de l'Afrique postcoloniale est ainsi dans son passé, où se trouvent des modèles endogènes de pensée et d'action, dont l'*évaluation épistémo-éthique multisectorielle* (diagnostic historique couvrant les périodes antécoloniale, coloniale et postcoloniale (1), confrontation des résultats du diagnostic historique d'avec les attentes et ambitions des générations présentes (2), et élaboration de modèles de gouvernance sectorielle endo-exogènes convenables, pour aujourd'hui et, peut-être, demain (3), en puisant dans le patrimoine historique tant endogène qu'exogène, d'une part, en transformant les principales recommandations de cette évaluation en lois de programmation sectorielle du Développement, d'autre part.

Afin d'en arriver là, il y a un *parcours pédagogique* à réaliser individuellement, collectivement et institutionnellement, de façon à faire percevoir et partager la nécessité du changement révolutionnaire dans les entendements citoyens, avant de pouvoir le mettre en œuvre et en apprécier le fruit.

Pour autant que nous avons enquêté, *l'essentiel de la gouvernance africaine (politique, budget et administration) porte sur les effets, et non sur les causes causantes de ceux-ci*, de façon à pouvoir construire des solutions durables aux problèmes identifiés et étudiés

prospectivement, *un problème étant la question centrale*. A cause du fait que l'action publique porte sur les *effets*, elle ne peut pas produire des *résultats* évaluablement et périodiquement, quand les budgets sont engloutis improductivement, d'un exercice à l'autre. Dans ces conditions, tout Gouvernement, même récemment mis en place, ne gère que les affaires courantes et audiences, faute de savoir les causes causantes réelles des effets, dont il s'occupe, pour n'avoir jamais fait évaluer l'action gouvernementale de *l'Indépendance*'' à aujourd'hui.

L'avènement d'une action gouvernementale performative suppose la base éthique partagée qu'est le *patriotisme*, qui ne peut advenir que, grâce à l'évaluation critique et prospective de l'expérience historique, tout en étant autant le *fondement* que la *finalité* du triple processus de changement révolutionnaire souhaité et visant le *progrès de la société*. Le *patriotisme*, qui a déserté les gestes publics depuis longtemps, est précisément, ce sans quoi, rien de ce qui se fait maintenant ne pourrait servir au *Développement* : le processus dans et par lequel, une société identifie froidement ses *problèmes* (les questions portant sur les *causes* causantes des dysfonctionnements observés et se mettant en travers des aspirations des citoyens au *Bonheur*), en fixe les *grandes attentes* sur terre (liberté, dignité, justice, solidarité, responsabilité et tolérance), et en dégage le schéma technique de correction (gouvernance bonne et logistique indispensable).

Mais, pour être performatif, le patriotisme a besoin de la lucidité, du courage et de la constance éthiques des élites. En ce sens, et face à *l'inconstance idéologique des universitaires*, actuellement observée, il conviendrait de se remémorer cette pensée de Platon (1989, 46a-47a) et de la méditer, en ce qu'elle enrichit le portrait du *''vrai philosophe''*, en relevant *la constance*, tant dans la joie que dans le malheur existentiels, comme le caractère fondamental de sa personnalité⁵⁰, pour qui, *l'opportunisme* est quelque chose d'étranger et d'étrange :

C'est de tout temps que j'ai pour principe de n'écouter en moi qu'une seule voix, celle de la raison qui, à l'examen, me semble la meilleure. Les arguments que j'ai soutenus jusqu'ici, je ne puis les rejeter parce qu'il m'est arrivé malheur ; ils m'apparaissent, au contraire, sensiblement identiques, et j'ai pour eux, le même respect et la même déférence qu'auparavant.

Ainsi, le patriotisme est le ciment indispensable devant structurer et accompagner l'être humain dans ce qu'il voudrait entreprendre individuellement, collectivement ou institutionnellement, tant pour son bien personnel que pour celui de la communauté. Qu'il vienne à faire défaut, de par le dispositif éducatif à l'Occidentale, toute la société se retrouve dans la déperdition, comme c'est le cas dans la plupart des pays africains aujourd'hui.

Conclusion

La recherche, qui évite de s'achever, a porté sur la *thématique* de l'instabilité politique en Afrique postcoloniale, comme prétexte lui permettant d'étudier le problème ci-après : *''L'instabilité politique à l'œuvre en Afrique postcoloniale présentement peut-elle être surmontée durablement ?''*, au moyen de l'approche phénoméno-prospectiviste.

Le traitement de la problématique de ce sujet a buté sur une double *difficulté* liée, d'une part, à la rareté des publications sérieuses sur l'instabilité politique en Afrique postcoloniale et, d'autre part, l'impossibilité de parcourir les 55 Etats africains, pour récolter les données de terrain, en complément de la littérature beaucoup plus journalistique que scientifique sur la thématique en question.

Malgré ces difficultés, notre recherche aboutit aux résultats suivants :

1. En démontant la notion abusive de *''coup d'Etat''* pratiquée par les analystes, politico-institutionnels, associations et médias, il s'avère possible d'élaborer une typologie des secousses institutionnelles survenant en Afrique postcoloniale et reposant sur l'alternance au pouvoir (*catégorie*), la modalité électorale (*1^{er} genre*),

⁵⁰ La seule dérogation à ce principe de constance, c'est lorsque l'on reconnaît s'être trompé, pour faire amende honorable.

ayant *deux espèces*, et la modalité par secousse institutionnelle (2^{ème} *genre*), ayant *cinq espèces* ;

2. Pour un Président en fonctions, le lien logique entre le règlement de la dette du sens (D) et le renouvellement de mandat (r), sans infra-droit, est une implication à sens unique : $(D \rightarrow r)$, que tout Gouvernement devrait prendre au sérieux, afin d'exercer sainement le Pouvoir d'Etat, dans le respect des populations, et vouloir bien en partir dans la dignité. Car, il est avéré onto-logiquement que le non-règlement de la dette du sens est la cause causante de la rupture périodique du protocole historique convenu d'alternance pacifique au Pouvoir en Afrique postcoloniale ;
3. Le patriotisme est le ciment indispensable devant structurer et accompagner l'être humain dans ce qu'il voudrait entreprendre individuellement, collectivement ou institutionnellement, tant pour son bien personnel que pour celui de la communauté. Qu'il vienne à faire défaut, de par le dispositif éducatif à l'Occidentale, toute la société se retrouve dans la déperdition, comme c'est le cas dans la plupart des pays africains aujourd'hui.

Les deux goulots d'étranglement, à cause desquels, la gouvernance des Etats africains postcoloniaux s'enlise, au point de susciter périodiquement l'intervention des militaires sur la scène politique, sont *le non-paiement de la dette du sens par les gouvernants envers les gouvernés*, et *la fermeture du dispositif électoral par le Gouvernement en place* qui, en occasionnant la contestation périodique des résultats électoraux, finit aussi, souvent, par conduire à l'intervention des militaires sur la scène politique.

Les cas étudiés montrent que, c'est souvent à cause de l'infra-droit et de l'impunité instaurés et pratiqués par les Gouvernements (G) en place que la situation sociopolitique (s) s'enlise toujours et que les militaires finissent par intervenir (i), c'est-à-dire : $[((G \rightarrow s) \rightarrow i)]$.

Pour s'en sortir durablement, et ne plus ajouter du sacerdoce à l'Armée, tout en cessant de gérer les *effets*, pour se concentrer sur les *causes causantes de ces effets*, pris sectoriellement, chaque Gouvernement africain devrait se soumettre à une *évaluation épistémo-éthique*, dont sortirait trois principales recommandations sectorielles, qu'il transformerait en lois de programmation du Développement, en faisant des Plans d'actions et budgets sur cette base, réussissant ainsi l'amélioration performative du modèle de gouvernance publique, c'est-à-dire : $[((PDS \leftrightarrow s) \rightarrow i)]$ (le paiement de la dette du sens par les Gouvernements (G) en place apaiserait la situation sociopolitique (s) et retirerait aux militaires l'argument moral d'intervenir (i) sur la scène politique).

Ainsi, l'action publique deviendrait progressivement efficace et efficiente, parce que périodiquement évaluable, les tensions sociopolitiques s'apaiseraient, tandis que les militaires n'auraient plus de bonnes raisons de changer de métier. Ce dispositif contraignant ne sera performatif que, si le mécanisme de gouvernance institutionnelle est soumis à un contrôle populaire permanent (dont le Droit prendrait acte), pouvant arrêter l'expérience en cours, toutes les fois que l'opinion majoritaire ne se retrouve plus dans les Gouvernants, inaugurant ainsi *l'ère du véritable pouvoir du peuple par le peuple*, qui met fin à la prise en otage du suffrage universel par le Prince.

L'Agenda légitime de l'Union Africaine serait de convier chaque Etat membre à se soumettre à cette évaluation épistémo-éthique, afin qu'elle en fasse la synthèse continentale, pour alimenter le *Projet de Préambule de la Constitution de l'Etat fédéral panafricain*, sorti des *Assises pour une Nouvelle Pensée Africaine*, organisées par le CERDOTOLA, à Yaoundé (Cameroun), du 25 au 28 octobre 2022, tout en cessant elle-même de se faire financer par les "partenaires au Développement", comme une Préfecture de l'Occident en et contre l'Afrique.

Face à cet horizon, l'activisme en cours de la Communauté Economique des Etats de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO), de créer une force militaire permanente de lutte contre les "coups d'Etat" est triplement anachronique, paradoxal et non-performatif, en ce qu'il s'acharne contre les *effets*, tout en ignorant les *causes causantes* de ceux-ci.

Bibliographie:

1. BORREL Thomas, 2021, Amzat Boukari Yabara, Benoît Kollombat, Thomas Deltombe (sous la dir.), dans *L'empire qui ne veut pas mourir. Une histoire de la Françafrique*, Paris, Seuil.
2. FOUCAULT Michel, 2020, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
3. FUKUYAMA Francis, 1992, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, traduction de l'Anglais par Denis-Armand Canal, Flammarion.
4. RECANATI François, 2020, *Langage, discours, pensée*, Paris, Fayard.
5. MBEMBE Achille, 2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique en Afrique contemporaine*, Paris, Kathala.
6. MBEMBE Achille, 2010, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte.
7. NGALEBAYE Didier, 2016, *Philosophie de la rigueur et développement, I*, Paris, Publibook.
8. NGALEBAYE Didier, 2006, *Idées directrices pour une autre politique en Afrique. Essai de prospective du sens historique politico-africain*, Brazzaville, Imprimerie Saint-Paul, 2006.
9. NGALEBAYE Didier, 2018, *Philosophie de l'Emergence et de la Renaissance africaines*, Douala, Edi-CAD.
10. TOFFLER Alvin, 1984, *La troisième vague*, Paris, Denoël.
11. WITTGENSTEIN Ludwig, 1990, *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, trad. fr. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard.

LA PROBLÉMATIQUE DU DÉVELOPPEMENT EN AFRIQUE : L'APPROCHE SENIENNE

Kouadio-Olivier KOUASSI

Résumé

Cette contribution défend, l'idée selon laquelle, le développement en général, et particulièrement celui de l'Afrique, ne saurait être conséquemment appréhendé en dehors d'une approche endogène. Elle met en lumière l'approche non exogène proposée par Sen déclinable à travers le concept de capacité qu'elle considère comme un atout pour penser le développement de l'Afrique en rapport avec ses valeurs culturelles et anthropologiques.

Abstract

This contribution defends the idea that development in general and particularly that of Africa cannot consequently be apprehended outside of an endogenous approach. She highlights the non-exogenous approach proposed by Sen, which can be declined through the concept of capability which she considers as an asset for thinking about the development of Africa in relation to its cultural and anthropological values.

INTRODUCTION

La réflexion sur le développement en générale, et en particulier sur le développement de l'Afrique n'est pas une nouvelle trouvaille. Aussi, la littérature en la matière est abondante. L'ambiguïté qui a prévalu à l'origine de la création de ce concept de développement et qui demeure ainsi que les ramifications récurrentes dans son acception, donnent droit ainsi à une réinterrogation ou une approche renouvelée dudit concept. Qu'est-ce que le développement ? Quels sont les critères qui permettent de distinguer un pays « développé » d'un autre non développé ou « sous-développé » ? Quelle approche de développement pour l'Afrique ?

L'accent mis ici sur l'Afrique s'explique par le fait que ce continent est l'objet de toutes sortes de controverses au sujet de son « développement ». En effet, plus d'un demi-siècle après avoir reçu son nom de « baptême »,⁵¹ l'Afrique et particulièrement celle au sud du Sahara, apparaît aux yeux de beaucoup d'observateurs (intellectuels et « experts » en développement), comme n'ayant pas fait de progrès en matière de développement. Mais quelle est la raison de cette inertie ?

De l'avis d'Axelle Kabou, une inaptitude déguisée en damnation⁵² serait le principal justificatif : « *L'Afrique est une sorte de cul-de-sac, de terminus, de voie de garage où aucun espoir de mobilité ascendante n'est permis. Tout paraît y être voué d'avance à la dégradation, à l'inertie* ». [Kabou, 1991, p. 14].

On comprend ainsi qu'il s'agit d'une incapacité de l'Afrique à se projeter dans l'avenir, à s'ouvrir au monde extérieur, et par conséquent, se refusant ainsi de penser son développement tel que le décline le titre de l'ouvrage de Kabou : « *Et si l'Afrique refusait le développement ?* ».

Cependant, si cette affirmation de Kabou est à l'évidence soutenable, elle ne l'est pas fondamentalement⁵³ dans la mesure où le développement n'est pas réductible au seul regard occidentalisé refusant tout « rêve d'originalité intégrale de développement ».⁵⁴ En effet, les

⁵¹Le nom de pays « sous-développé » a été octroyé sans aucun consentement. Ceci est valable pour tous les continents sous cette appellation.

⁵²Nous faisons référence ici à l'expression de Franck Fanon de « damnés de la terre ».

⁵³« Le développement de l'Afrique est une question de choix décisif dans le positionnement géostratégique de chaque pays ». Voir, Jean-Paul PUGALA, *Géostratégie Africaine*, tome 1 Genève, Institut d'Études Géostratégiques 2012, p. 59. L'alliance avec le bloc occidental a engendré toutes sortes de maux : traite négrière, esclavage, colonisation. À présent, on assiste à un néocolonialisme (recolonisation) qui ne dit pas son nom. Tout ceci freine le développement de l'Afrique.

⁵⁴Même si Kabou soutient que l'intention n'est pas de prôner un rejet systématique des cultures africaines, il ne fait aucun doute qu'elle s'inscrit dans une vision universaliste du développement.

appréhensions nouvelles du développement et leurs déclinaisons (nouveau critère d'évaluation, nouveaux types d'indicateurs etc.) font état que le développement ne concerne pas seulement une catégorie de pays (pays du Sud, Tiers monde, ou autre etc.), mais tous les peuples et tous les continents de la planète. Aussi, le développement n'est ni réductible à l'économisme ou à la croissance mesurable par le produit intérieur brut (PIB) ou le produit national brut (PNB) ni à l'industrialisation, mais concerne tous les aspects et conditions de la vie humaine à présent et celle à venir. Mieux, « le développement est certes un « processus universel », mais avec un contenu et des forces obligatoirement singulières variant en fonction des réalités nationales et locales ». [Jean Rémy, 2013, p. 24].

On comprend par là qu'une recherche de modèle de développement propre à l'Afrique est une indispensabilité. La réécriture de l'histoire de l'Afrique ainsi que l'invention de son développement en fonction de ses valeurs à l'instar des autres continents apparaissent dès lors comme un impératif. Dans cette perspective, la question méritante est : quelles approches de développement pour l'Afrique à partir de la conception senienne du développement ? Quels paradigmes pour le développement de l'Afrique en rapport à ses valeurs ?

Cet article défend l'idée d'une approche endogène fondée sur le concept de liberté tel que défini par Sen pour le développement de l'Afrique.

Afin de rédiger méthodiquement ce travail, nous ferons appel d'une part, à la méthode d'approche historico-analytique, consistant à situer un concept ou une notion dans son temps d'apparition, à suivre son évolution, à révéler les idées sous-jacentes en les étayant. D'autre part, nous adopterons un plan tripartite. La première mettra en lumière l'histoire du développement. La deuxième, planchera sur le sens du développement selon Sen en insistant sur ses différentes articulations. La troisième, répondra plus explicitement à la thèse soutenue.

I- HISTOIRE DU CONCEPT DU DÉVELOPPEMENT

Le développement, à l'instar de tout concept à une histoire dont il importe d'analyser afin de mieux le cerner dans son évolution et ses ramifications.

1- Genèse et évolution du concept de développement

D'un point de vue littéraire, le terme développement est apparu à la fin du XIV^{ème} siècle dans la littérature mondiale. De « dé » et du verbe « voloper » (ancien français) et du bas latin « faluppa » (« balle de blé »), avec l'influence de « volvere » (tourner) et d'envelopper, il signifiait enlever ce qui enveloppe, défaire, dégager. Mais déjà au XII^{ème} siècle, dans la littérature française, le terme développement était connu sous le sens de dérouler et s'opposait au verbe « envelopper » et « enrouler ». Trois siècles plus tard, apparaissait le substantif développement décrivant analogiquement le processus de transformation et d'évolution des sociétés qui passe des structures simples aux structures plus complexes. Transposé dans le domaine de l'évolution des sociétés, « le développement acquiert un caractère inéluctable, irréversible et positif pour ainsi revêtir dans une assertion consensuelle le sens de progrès.

Cependant, la conception qui a pignon sur rue est une inspiration du président Américain Harry Truman qui, à la sortie de la seconde guerre mondiale, scindait le monde en deux : pays « développés » et pays « sous-développés » sur la base des critères technico-économiques. En effet, instruisant les rédacteurs de son discours d'investiture à la Maison Blanche, Truman fait mentionner trois points essentiels⁵⁵ qui seront complétés in-extremiste par un quatrième.

⁵⁵ Le premier point encourage la poursuite du soutien des États-Unis à l'organisation des Nations Unies (ONU). Le second, à l'instar du premier, encourage la poursuite des efforts de soutien de l'Amérique pour la reconstruction de l'Europe au travers du plan Marshall. Le troisième point exige la création par le biais des États-Unis, et en accord avec d'autres nations, d'une organisation de défense dénommée : organisation du traité de l'atlantique nord (OTAN) pour prévenir toute menace de l'Union Soviétique et y faire face en cas de représailles. Le quatrième, arrivé de justesse, est un plaidoyer en faveur d'une aide technique, notamment de la part des États-Unis envers les pays Latino-américains trouvés pauvres, mais cette aide devra s'étendre à tous les pays défavorisés du monde. Cf, Discours d'investiture du président Truman en janvier 1949, traduction *The Public Papers of Productions of the United States*, Harry Truman, Year 1949, United State Government Printing Office, 1964, in Gilbert RIST, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, 4^{ème} édition, Paris, Sciences Po, 2013, pp. 134-136.

Ce quatrième point, une fois validé, donnait le nom de : « Point IV » du discours d'investiture de Truman et tenait également lieu de signature de l'acte de naissance définitif du concept de développement. Le développement était ainsi assimilé à « la croissance de la production »,⁵⁶ elle-même, « la clef de la prospérité et de la paix ».⁵⁷ Et pour atteindre cet objectif, les pays « développés » devaient mettre au service des pays « sous-développés » leur savoir-faire en matière de science et de technique ».

Nous convenons ainsi avec Serge Latouche à propos du sens triviale qu'il se fait du développement : « Il s'agit pour tous les humains d'avoir un niveau de vie élevé et surtout pour les populations du tiers-monde d'atteindre une consommation comparable à celle des « Américains moyens », et pour les gouvernants de ces pays, d'entrée dans le club des grandes puissances ».⁵⁸ [Latouche, 1986, p. 7.]

2- Dimensions humaines et socio-culturelles du développement

À partir de la fin du XX^e siècle, la conception du développement de Truman basée sur la croissance de la production cédait la place à d'autres plus élastiques incluant des dimensions de la vie humaine (éducation, santé, culture) et des rapports avec la nature. Il s'agit des conceptions de développement durable et de développement humain. La première, créée en 1987, s'appuie sur trois piliers : l'économie, le social et l'environnement. En ce qui concerne sa définition, il s'appréhende comme « le développement capable de répondre aux besoins du présent sans compromettre la possibilité des générations futures de satisfaire les leurs ».⁵⁹ La seconde, a émergé au même moment que la première mais sous l'égide du Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD).

Fondé sur le principe que « ce sont les humains qui constituent la véritable richesse de la nation, autrement, « la richesse n'est qu'un moyen au service de l'homme »,⁶⁰ le développement humain se définit comme « un processus qui conduit à l'élargissement de la gamme des possibilités qui s'offrent à chacun : vivre longtemps, et en bonne santé, acquérir un savoir et avoir accès aux ressources nécessaires pour jouir d'un niveau de vie convenable. Si ces trois conditions ne sont pas satisfaites, de nombreuses possibilités restent inaccessibles. Le développement humain [...] prend en compte des notions aussi importantes que la liberté politique, économique et sociale et également capitales que la créativité, la productivité, le respect de soi et la garantie des droits humains fondamentaux ».⁶¹

Sa particularité est qu'il propose un indicateur humain (idh) qui prend en compte ces trois éléments : le revenu par habitant, l'espérance de vie et le niveau d'éducation. Il est assorti dès sa création d'un ensemble de données économiques, sociales et environnementales complémentaires qui permettent de mesurer le niveau de développement d'un pays. Chemin faisant, trois nouveaux indicateurs synthétiques s'ajouteront à la démarche : l'indice humain ajusté aux inégalités (Idhi), l'indice d'inégalité du genre (Iig) et l'indice de pauvreté multidimensionnelle (Ipm). Il est donné de constater des points de similitudes entre le développement humain et la conception du développement de Sen (à venir) et défini comme un processus ayant pour finalité la liberté individuelle, toutefois sa traduction dans des mesures statistiques en est plus éloignée.

Comme on le voit, le développement humain a pour objectif principal de créer de meilleures conditions à l'homme, afin de vivre longtemps et en bonne santé et non le contraire. Malheureusement, évidente que puisse paraître cet objectif, il est parfois abandonné au profit d'autres logiques, notamment l'accumulation des biens et de richesses monétaires ». [PNUD, 1990, p. 9].

⁵⁶Idem

⁵⁷Ibidem

⁵⁸Serge LATOUCHE, *Faut-il refuser le développement ? Essai sur l'anti-économie du tiers-monde*, op, cit, p. 7.

⁵⁹ Commission mondiale sur l'environnement et le développement, *Notre avenir à tous*, Montréal, Edition du Fleuve, 1989.

⁶⁰ PUND, *Rapport sur le développement humain*, Paris, Economica, 1990, p. 10.

II- LA CONCEPTION SENIENNE DU DÉVELOPPEMENT

Qu'est-ce que le développement selon Sen et en quoi son approche est-elle pertinente à celle économique ? La réponse à cette interrogation nous conduira inéluctablement à l'analyse de sa vision ou du moins de ses motivations.

1- De l'idée senienne du développement

Le rapport de la Banque mondiale sur le développement en 2006 s'intitule : « Équité et développement ».⁶² Ceci suscite la question : le nouvel horizon que vise le développement dans son réajustement sémantique est-il celui de l'égalité. Autrement dit, la prise en compte des jugements normatifs dans la conception de l'aide publique au développement serait-elle en train d'être validée par les institutions internationales de développement ? Tant s'en faut. Les économistes classiques considèrent le développement comme un enjeu économique, et par conséquent, tout jugement moral constituerait une immixtion de valeurs normatives non pertinentes pour juger de l'efficacité du marché. Une telle affirmation s'oppose à la pensée de l'économiste moderne et philosophe Amartya Sen pour qui, l'économie est fondamentalement une science morale. En témoigne la clarification qu'il apporte au sujet de l'origine de l'économie.

Il en existe deux sources essentielles, soutient-il : l'une éthique et l'autre mécanique. La première remonte à Aristote et met l'accent sur la question de ce que c'est qu'une vie bonne « comme dois-je vivre ? » et la seconde est d'avantage liée au jugement, c'est-à-dire en rapport avec ce qui s'accomplit à l'échelle de la société ou plus précisément en rapport avec le bien de l'homme comme finalité. Son intention n'est cependant pas de montrer que la conception éthique de l'économie surplante celle mécaniste, mais chercher à comprendre d'une part, la raison de la disparition de la conception éthique dans les sciences économiques (l'économie du bien-être) et d'autre part, démontrer l'intérêt d'une réintroduction de celle-ci au sein de l'économie. Mais, pourquoi l'économie s'est-elle éloignée de l'éthique ?

Cet éloignement, selon Sen, serait dû principalement à l'interprétation des théorèmes de l'économie du bien-être, base essentielle des sciences économiques modernes, en termes « d'optimum de Pareto ». Les deux théorèmes, base des sciences économiques modernes, stipulent respectivement que, « sous certaines conditions, tout équilibre de marché est un « optimum de Pareto » et que, quelle que soit la situation « Pareto-optimale », il est possible d'atteindre l'équilibre de marché en choisissant une distribution de ressources appropriée. « Un optimum de Pareto est une situation dans laquelle il n'est pas possible d'améliorer la situation d'un individu sans détériorer celle d'au moins un autre ». [Sen, 1993, p. 32.] Autrement dit, « lorsque pour des ressources et des conditions techniques données, « il est impossible d'améliorer la situation de l'une des personnes sans détériorer celle de l'autre, ou des autres individus, la situation est celle d'un optimum de Pareto ». [Sen, 2002, p. 397.] Notons au passage qu'il existe plusieurs situations « Pareto-optimales » et non une seule, et à chacune d'entre elle, correspond une répartition des ressources différente, à savoir plus ou moins égalitaire, entre les individus. Le second théorème de l'économie du bien-être a conduit à interpréter « l'optimum parétien » comme critère d'optimalité sociale. Ainsi, les succès et les défaillances du marché sont examinés d'après le critère de « l'optimum de Pareto » fondé sur les utilités individuelles. Toute autre information pour juger du marché est marginalisée y compris les libertés individuelles.

En s'éloignant des questions éthiques, l'économie moderne se prive de certaines informations pertinentes et ne prend plus en compte les libertés individuelles pour évaluer le bien-être individuel ou collectif. « L'économie moderne s'est trouvée considérablement appauvrie par la distance qui a éloigné l'économie de l'éthique [...] L'économie, telle que nous la connaissons aujourd'hui, peut être rendue plus féconde si l'on s'intéresse plus sérieusement et plus explicitement aux considérations éthiques qui façonnent le comportement humain ». [Sen, 1993, pp. 11-12.] Sen ajoute : « Soucieuse à ses origines de

⁶²Amartya Sen, *un économiste du développement* ? Valérie REBOUD (dir), Paris, AFD, 2006, p. 15.

cette valeur des libertés, la science économique a évolué vers une attention plus exclusive à la valeur des biens, des revenus et de la richesse ». [Sen, 2003, p. 44.] Sen conclut : « En focalisant la réflexion sur les produits, la théorie économique du marché a abandonné une de ses valeurs essentielles : la notion de liberté ». [Sen, 2003, p. 46.] Mais en quoi la réintroduction de l'éthique en économie du bien-être est nécessaire ?

La réintroduction par l'intermédiaire des libertés individuelles, se justifie par le fait que cela permet à l'économie du bien-être de renouer avec sa nature, ses fondements et ainsi redevenir efficiente. C'est pourquoi, après avoir mis en cause le critère de l'évaluation classique des situations individuelles et collectives, Sen propose comme alternative, la « capacité » mot transfuge du terme anglais « capability » qui fait de sa réflexion sur le développement, une approche du développement par les capacités. Mais en quoi consiste fondamentalement l'approche du développement par les capacités ? Dans quelle mesure elle peut être un guide pour penser le développement de l'Afrique ?

2- Le développement selon Sen

L'idée du développement de Sen est fondée essentiellement sur la notion de liberté qui constitue à la fois le moyen et la finalité : « *Pour l'essentiel, j'envisage ici le développement comme un processus d'expansion des libertés réelles dont les personnes peuvent jouir. De cette façon, l'expansion des libertés constitue à la fois, la fin première et le moyen principal de ce développement, ce que j'appelle, respectivement, le « rôle constitutif » et le « rôle instrumental » de la liberté dans le développement* ». [Sen, 2003, p. 56.] Il ajoute : « *Le rôle constitutif concerne la liberté substantielle, élément essentiel à l'épanouissement des vies humaines. Par libertés substantielles, j'attends l'ensemble des capacités élémentaires, telles que la faculté d'échapper à la famine, à la malnutrition, à la morbidité évitable et la mortalité précoce, aussi bien que les libertés liées à l'alphabétisation, à la participation à la politique ouverte et la liberté d'expression* » [Idem, p. 56.] Il conclut : « *Dans cette perspective, le développement s'accompagne de l'expansion des libertés fondamentales celles mentionnées ci-dessus, en particulier. De ce point de vue, le développement peut se ramener au processus d'expansion des libertés humaines et toute appréciation du développement doit prendre en compte cette donnée* ». [Ibidem, p. 56.]

On perçoit clairement de ce qui précède que le développement va de pair avec la promotion des facteurs favorisant plus de liberté chez l'homme. La liberté est par sa prépondérance dans l'existence humaine, le moyen et la finalité du développement. Deux raisons justifient cette prépondérance ou la double place accordée à la liberté : une raison d'évaluation et d'efficacité. Premièrement, « tout jugement dans l'ordre du progrès est significatif que s'il est rapporté aux libertés en ce sens qu'une avancée dans le développement est avant tout une avancée de libertés ». [Sen, 2003, p. 16.] Deuxièmement, « la liberté est un déterminant essentiel de l'initiative individuelle et de l'efficacité sociale. [...] Bénéficier d'une plus grande liberté pour réaliser ses objectifs qu'on se fixe en accord avec ses valeurs, est donc significatif en tant que tel pour la liberté, et important, pour ce qui concerne l'amélioration des chances d'accéder à des solutions utiles, car avancée dans le développement, dépend avant tout de la possibilité pour les personnes d'exercer leur libre initiative, c'est-à-dire leur fonction d'agent ». [Idem, p. 33].

C'est de cette double raison que découlent les deux rôles, notamment constitutif (fin première) et instrumental (moyen principal) du développement. La liberté comme finalité du développement favorise la liberté de l'agent, celle-ci en retour renforce la capacité d'initiative dans les différents domaines de la liberté instrumentale. Le rôle constitutif de la liberté concerne la liberté substantielle, à savoir l'ensemble des capacités de base (bien se nourrir, échapper aux maladies évitables, pouvoir s'exprimer, s'instruire ou s'éduquer librement et pouvoir participer à la vie de la communauté). Le rôle instrumental concerne la manière dont une grande variété de droits, de possibilités et d'acquis contribuent à l'expansion de la liberté humaine de façon générale et par ricochet à la promotion du développement.

Les libertés instrumentales sont au nombre de cinq. Non exclusif, leur extension est fonction de chaque société et exige une procédure démocratique. Ce sont les libertés politiques, les facilités économiques, les opportunités sociales, les garanties de transparence et la sécurité protectrice. Les libertés politiques regroupent l'ensemble des possibilités

offertes aux individus en vue de déterminer la bonne marche du gouvernement (qui devrait gouverner, comment...). Elles incluent donc tous les droits politiques associés à la démocratie, tels que le libre dialogue politique, le droit de vote. Les facilités économiques décrivent la liberté donnée aux individus de faire usage des ressources économiques à des fins de consommation, de production ou d'échange. Ce libre usage dépend des ressources à la disposition des individus et des conditions de l'échange ainsi que de l'accès au financement. Les opportunités sociales pour leur part, sont relatives aux dispositions prises par une société en vue d'accroître la liberté substantielle qu'ont les citoyens de vivre mieux, sont pris en compte dans l'évaluation, la santé, et l'éducation. L'accès à de tels services améliore d'une part la qualité de la vie de l'individu et d'autre part, favorise la participation aux activités économiques et politiques. Les garanties de transparence, répondent à l'exigence sociale de la confiance et permettent de se prémunir contre la corruption, l'irresponsabilité financière et les ententes illicites. Enfin, la sécurité protectrice, correspond aux dispositions étatiques en termes de justice sociale et visent à fournir un filet de protection sociale aux populations les plus défavorisées, afin de leur éviter de sombrer dans la misère (allocations de chômage, fonds de secours, etc.,).

Si les libertés instrumentales sont des facteurs importants de développement, c'est en raison des connexions importantes qui existent entre elles. C'est en cela aussi que toute analyse du développement, en se préoccupant des objectifs et des buts vis-à-vis desquels ces libertés sont opérationnelles, doit également être capable d'appréhender ces connexions empiriques qui lient ces libertés substantielles entre elles et les renforcent réciproquement. On est en droit de déduire de tout ce qui précède : « le développement est l'élimination des « non-libertés » pour l'extension des libertés substantielles de différents types que les gens ont raison de souhaiter et le sous-développement une non-liberté ». [Sen, 2003, p. 121.] Tout modèle de développement qui perdrait de vue les conditions de la liberté individuelle à l'instar de celui qui est en vogue, est *a priori* désuet, voire voué à l'échec.

Pour une plus ample compréhension de l'approche du développement par les capacités, il importe d'insister sur la distinction que Sen relève entre les termes de « fonctionnements » (*functionings*) et de capacités (*capabilities*).

3- Différence entre capacités et fonctionnements

Le fonctionnement d'un individu traduit les caractéristiques de celui-ci, c'est-à-dire ce qu'il fait ou est. Par contre, la capacité est relative à ce que cet individu peut faire ou peut être. Le fonctionnement est une réalisation, alors que la capacité est l'aptitude à cette réalisation. Dans cette perspective, le fonctionnement est plus directement lié aux conditions de vie dans la mesure où, il constitue différents aspects des conditions de vie et constitutif de l'existence de la personne. En revanche, la capacité décrit la liberté au sens positif : de quelles opportunités réelles disposons-nous au regard de la vie que nous désirons menées ? Elle se focalise ainsi directement sur « la liberté elle-même et non sur les moyens de la réaliser, et identifie les alternatives réelles que nous avons devant nous [...] ». [Sen, 2000, p. 90.]

À partir de cette notion de capacité définie en termes de liberté réelle de disposer la vie que l'on aspire, Sen propose d'autres notions de liberté pour affiner sa conception du développement, en l'occurrence la liberté « positive » et la liberté « négative » et la notion « d'agent » et de responsabilité.

Concernant les premiers concepts, il importe de noter, le philosophe et historien anglais Isaiah Berlin fait une distinction entre « liberté négative » et « liberté positive ». La « liberté négative » est définie comme l'absence d'obstacles ou de contraintes. Par contre, la notion de « liberté positive » met en avant la possibilité d'agir dans la mesure où cette action est sous le contrôle de l'individu et répond à certaines de ses fins fondamentales. Le sens positif du mot liberté est issu de l'aspiration du sujet de décider lui-même autrement, être son propre maître (je désire que ma vie et mes décisions relèvent de moi-même et non de forces externes, quelles qu'elles soient. Je désire être un sujet, non un objet, être guidé par la raison, par des buts conscients qui me sont propres, et non par des causes externes qui pourraient m'affecter). Contrairement à l'interprétation de Berlin, Sen définit la « liberté négative » en

termes d'immunité au regard des interférences, et la « liberté positive », comme la capacité qu'une personne a de faire ou d'apprécier quelque chose qui vaut la peine pour lui d'être fait ou apprécié ». [Sen, 2002, p, 400.] Dans ce sens, la « liberté positive » devient la liberté réelle qu'a une personne de pouvoir agir en prenant en compte les restrictions externes et les limitations internes.

Dans l'interprétation de Berlin, la violation de cette liberté positive n'entraîne pas la violation de la liberté négative. Par contre chez Sen, « la violation de la liberté négative, entraîne automatiquement (sauf si elle est compensée par d'autres facteurs) une violation de la « liberté positive », mais l'inverse n'est pas possible ». [Sen, 2002, p, 459.] Il accorde plus d'importance à l'aspect positif de la liberté, en particulier dans son interprétation la plus vaste sur ce qu'une personne est capable de faire, toutefois cela ne justifie en rien que la « liberté négative » n'a pas autant de valeur que la « liberté positive ».

En ce qui concerne la notion « d'agent » et de responsabilité, il convient de noter que, dans la mesure où, la promotion de la liberté individuelle et collective constitue la finalité du développement, cela implique qu'une priorité soit accordée aux capacités dont jouissent chacun pour diriger sa vie selon qu'il l'entend. Or, avoir un regard sur les capacités, c'est examiner les fonctionnements effectifs et les libertés réelles qu'à chacun, que de gérer le lot des différents biens disponibles, quelle que soit leur nature (biens primaires, biens essentiels, biens de consommation, durables, de capital, etc.) Le terme d'agent (*agency*) s'inscrit dans ce registre-là et retrace la capacité d'acteur d'une personne, lui permettant de réaliser les objectifs et ses aspirations. Ce terme, à la différence de son usage en économie où il fait allusion à la subordination, traduit l'idée d'une personne qui agit et modifie l'état des choses et dont les résultats sont obligatoirement évalués selon les objectifs et les valeurs qu'il formule clairement.

Ainsi, le concept d'agent est plus ample que celui d'individu dans la mesure où l'agent jouit d'une autonomie, ce qui est inexistant dans l'autre. Le concept d'agent est ainsi au cœur de l'approche du développement par les capacités en ce sens qu'elle défend la thèse selon laquelle, chaque sujet est capable de prendre en charge son développement : « Pour peu qu'ils disposent de possibilités sociales adéquates, les individus sont capables de prendre en charge leur destin et de s'apporter une aide mutuelle. Ils n'ont nul besoin d'être considérés comme des destinataires passifs de programmes de développement sophistiqués concoctés par d'habiles experts. Toute porte à reconnaître le rôle d'acteur libre et conséquents des individus et même leur impatience constructive » [Sen, 2003, p. 25.]

On comprend par cette affirmation que le développement ne peut se faire au détriment des acteurs, c'est-à-dire les bénéficiaires et c'est ce qui traduit le sens d'agent. En d'autres termes, tout programme de développement digne de son nom, ne pourra réussir conséquemment que si les populations bénéficiaires ou les agents locaux en développement sont consultés dans sa conception et son exécution. Une telle approche va résolument à l'encontre de toute démarche encourageant l'expertise en développement : « *Les moyens et les fins du développement exigent que la perspective de la liberté soit au centre de la réflexion. Et que les personnes soient considérées comme des acteurs à part entière, tirant partie des opportunités à leur disposition et maîtrisant leur destin, et non comme des destinataires passifs des fruits d'un développement programmé par les experts. Il est indispensable que l'État et la société jouent leur rôle pour renforcer et garantir les capacités humaines, un rôle de soutien et non de fournisseur de produit finis* ». [Sen, 2003, p. 78.]

Ceci montre la nécessité qu'il y a pour tout peuple de penser soi-même son modèle de développement. Et cet attachement que Sen voue à la libre initiative des peuples en manière de développement est contraire à la vision globaliste des institutions internationales de développement. En effet, dans la majeure partie de ces organismes pour le développement, les décisions sont toujours prises en amont et jamais en aval, et les populations bénéficiaires sont obligées de se conformer aux seuls modèles imposés par les pays développés et les institutions internationales de développement (Banque Mondiale, FMI, PNUD etc.) Désormais, pour Sen, la démarche contraire s'impose, elle doit partir des concernés pour remonter, donc de la libre initiative des populations, d'où cette autre affirmation : « Il revient aux individus de prendre en charge le développement et les changements du monde dans

lequel ils vivent. C'est un principe que l'on peut accepter, quelles que soient les opinions religieuses que l'on professe ». [Sen 2003, p. 369.]

Se décline ici l'idée de responsabilité indissociable de l'esprit de l'approche du développement par les capacités. Celle-ci fait ressortir l'idée qu'il est du ressort des individus ou des communautés humaines de décider librement leur vie ou leur mode de développement. Cet impératif dont tout sujet ou peuple ne peut se soustraire sans renoncer à son identité humaine, confirme son statut de responsable vis-à-vis de lui-même et de ce que devient son cadre de vie. Cet attribut que Sen reconnaît à tout peuple, est parfaitement en harmonie avec le sens profond de l'expansion des capacités pris en termes de socle du développement et particulièrement endogène : « Le développement est un engagement qui va de pair avec celui de la liberté ». [Idem, p. 389.] Le développement, par l'intermédiaire de la liberté, est un engagement, et c'est ce que traduit la notion de responsabilité. C'est en référence à cette notion de responsabilité que Sen s'interroge sur le sens des actes que posent certains dirigeants en usant de leur pouvoir pour influencer celui des autres. Selon lui, il est incongru que des dirigeants politiques se fassent les « porte-paroles » d'une opinion pareille visant à dicter aux autres ce qu'ils doivent entreprendre en ce qui concerne leur développement en ce siècle de la liberté.

Comme on le constate, le développement est d'une part, un engagement qui va de pair avec la liberté, et celle-ci, une responsabilité, et d'autre part, il relève du ressort des peuples et l'apport extérieur, un appui si possible. Mais en quoi une telle approche de développement est-elle bénéfique pour une réflexion sur le développement de l'Afrique ?

III- L'APPROCHE DU DÉVELOPPEMENT PAR LES CAPABILITÉS : QUEL APPORT THÉORIQUE À UNE CONCEPTION AFRICAINE DU DÉVELOPPEMENT ?

À la question de savoir en quoi l'approche senienne du développement peut servir de guide théorique pour une approche du développement en Afrique, nous pouvons dire que plusieurs arguments permettent de répondre à cette interrogation. Nous en donnerons trois essentiels qui s'articuleront autour de l'endogénéité et de la singularité, la liberté et de l'évaluation du bien-être et de la pauvreté.

1- Particularité et endogénéité du développement

La première interprétation bénéfique qu'on peut dégager de l'approche du développement par les capacités pour une conception du développement africaine s'articule sur la notion d'endogénéité et de singularité du développement. En effet, il importe de rappeler que le développement est un processus avec nécessairement des contenus nationaux et locaux. La particularité ou la spécificité implique que les modèles de développement occidentaux ne peuvent être transposés systématiquement en Afrique. Bien évidemment, dans la mesure où, l'Afrique a ses cultures et ses valeurs différentes de celles de l'Occident. Autrement dit, ce qui est bon pour l'Occident ne l'est pas forcément pour l'Afrique, (cas de l'homosexualité, l'individualisme en outrance etc.). Objectera-t-on au sujet d'une prétendue universalité de valeur telle que la démocratie qui rendrait caduque la thèse du particularisme. Mais à ce niveau, il n'y aucune incongruité, puisque la démocratie n'est pas une invention occidentale, et d'ailleurs la vision occidentale est inopérante sous les tropiques tel qu'il est donné contacter quotidiennement. C'est ce que Sen justifie à travers le titre de son ouvrage de référence en la matière, et dans lequel, il met en synergie liberté et démocratie et récuse la prétendue paternité de la démocratie à l'occident : « *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident* ». ⁶³

⁶³Traduction de l'Américain par Monique Bégot, Paris, Payot et Rivages, 2005. Pour un approfondissement de la question consulter : *Les non-dits de la bonne gouvernance. Pour un débat public sur la pauvreté et la gouvernance*, Paris, Éditions Karthala, 2001, actes établis par le Haut conseil de coopération international dans lequel, l'on découvre la face cachée des concepts tels que gouvernance ou bonne gouvernance attachés à la démocratie que véhicule l'Occident.

L'endogénéité, implique deux choses pour sa part. D'une part, elle implique que le développement est d'abord local. Ce sont les dynamiques nationales qui la portent et non une imposition extérieure. Deuxièmement, elle n'implique pas une opposition radicale au développement exogène, mais exige que celui soit en harmonie avec les aspirations des populations bénéficiaires. Autrement dit, l'apport extérieur doit intervenir pour entériner ce qui est localement décidé ou doit être qu'un appui. Or, tel n'est pas forcément le cas dans les approches de développement qui ont pignon sur rue, celles-ci occultent ces aspects pour des logiques générales et universalistes. L'approche du développement par les capacités est par conséquent une alternative dans la mesure où, elle rend compte de l'indispensabilité pour tout peuple de s'approprier son développement.

2- L'importance de la liberté

Le second point est relatif à l'accent mis sur la liberté : la potentialité de choisir et l'accès effectif au choix. Au regard de la place vitale qu'occupe les libertés dans la vie de l'être humain, Sen exige que le bien-être des individus ne soit évalué en fonction des ressources ou des biens premiers dont ils disposent, mais d'après « la liberté qu'ils ont effectivement de choisir parmi différentes modes de vie auxquels ils peuvent voir des raisons d'accorder de la valeur ». Dans cette perspective, toute représentation de la qualité de vie doit accorder une importance directe à la liberté de choix. Puisqu' : « agir librement et être en mesure de choisir sont des éléments constitutifs de la vie humaine et non seulement parce qu'un surcroît de liberté ouvre plus de liberté ». [Sen, 2000, p, 91.] La liberté de choisir revêt ainsi une importance directe sur la qualité de vie et de bien-être de la personne humaine. Mais, si l'évaluation du bien-être et par ricochet du développement est indissociable des vies que les individus peuvent mener et des capacités dont ils jouissent, cela implique que le développement est irréductible à l'augmentation particulière « des objets de confort », notamment la hausse du PNB (ou des revenus personnels), ou au progrès de l'industrialisation. Aussi, important que soient ces facteurs en termes de moyens pour atteindre des véritables fins, leur valeur dépend impérativement de leur impact sur ce qui doit être au centre de l'idée de développement, en occurrence les vies et les libertés humaines. Partant de cette appréhension du développement, c'est-à-dire au sens large comme prenant en compte les vies humaines, il va sans dire que la relation entre « le développement et la démocratie est impérativement et partiellement une relation interne et pas uniquement externe, chacun d'eux est un élément constitutif de l'autre » [Sen, 2012, p. 413]. En d'autres termes, démocratie et développement entretiennent une relation de réciprocité à l'instar de celle de la liberté et du développement ». Une approche pareille qui met en avant l'idée de liberté, de démocratie et de responsabilité, valorise par conséquent l'autonomie, l'indépendance voire l'autodétermination et s'oppose aux conceptions de développement paternaliste et impérialiste des institutions internationales qui s'inscrivent dans la droite ligne de Truman. Il importe de noter que la proclamation du développement par un président et non de moindre, le président américain, n'était pas fortuit, pareille pour l'aide au développement instituée par la même occasion. La naissance du développement répondant à un enjeu géopolitique, et l'aide, un instrument domination et de répression envers les pays « sous-développés ». ⁶⁴Il n'est plus un secret pour personne aujourd'hui, tout analyste sérieux, s'invitant dans le domaine du développement de l'Afrique en particulier subsaharienne (pré-carré français), ne peut faire l'économie de la dépendance dans lesquels les dirigeants de cette partie du monde ont été maintenus et continus de l'être pour la plus part en ce qui concerne le choix économique ⁶⁵et de développement. Une attitude pitoyable au regard de l'essence même

⁶⁴L'utilisation de l'aide publique au développement comme une sanction négative ou positive n'est pas l'exception américaine. La France avait brutalement mis fin à sa coopération technique avait la guinée socialiste de Sékou Touré en 1958 et les Comores progressiste d'Ali Soilih en 1975. L'assistance internationale se veut non seulement politique, mais aussi vertueuse, voire moralisante. Cf., Marc-Antoine PÉROUSE DE MONTCLOS, « La face cachée de l'aide internationale », in revue *Politique internationale*, n° 105, 2005, [en ligne] [Revue_des_revues_200_1002D0.pdf](#)

⁶⁵ On peut citer parmi tant d'autres de ces obstacles, la question du FCFA, les accords UE-ACP et les Programmes d'ajustements structurels (PAS).

du développement qui promeut l'idée de souveraineté sans laquelle il ne saurait y avoir de développement réel. C'est en cela que militer en faveur de l'approche du développement par les libertés est capital pour l'Afrique car, mettant en avant cette quête de souveraineté.

Ce sont ces attitudes iconoclastes que soulignaient déjà l'ex président tanzanien Julius Nyerere et les siens dans leur rapport sur le développement autocentré. « Le sort du Sud est de plus en plus fréquemment dicté par les perceptions et les politiques des gouvernements du Nord, par celles des institutions multilatérales contrôlées par un petit nombre de ces gouvernements, et par celles d'un réseau d'institutions privées dont l'emprise va croissant. La domination a pris le pas sur le nécessaire partenariat dans lequel le Sud avait mis ses espoirs ». [Défi du Sud, 1990, p. 3.]

Leur approche du développement rejoint également celle de Sen sur bon nombre de points. D'abord, une concordance se dégage au sujet de l'idée du développement comme processus et d'autonomisation des individus, et par conséquent des peuples : « *Le développement est un processus qui permet aux êtres humains de développer leur personnalité, de prendre confiance en eux-mêmes et de mener une existence digne et épanouie. C'est un processus qui libère les populations de la peur du besoin et de l'exploitation et qui fait reculer l'oppression politique, économique et sociale [...]* » [Idem, p. 9]. Nyerere et les siens ajoutent : « *Le développement implique donc une volonté accrue d'autonomie, tant individuelle que collective. Le développement d'une nation doit se fonder sur ses ressources propres, aussi bien humaines que matérielles, exploitées pleinement pour la satisfaction de ses propres besoins. L'aide extérieure peut favoriser le développement, mais il faut pour cela qu'elle s'intègre à l'effort national et soit subordonnée aux objectifs de ceux auxquels elle est destinée* ». [Ibidem, p. 10.]

Ensuite, elles se recoupent sur l'idée que le développement a pour finalité l'humain et pour fondement le choix. En effet, soutenir l'approche du développement autocentrée, le développement réel doit être centré sur l'humain en réalisant son potentiel humain et en améliorant le bien-être économique et social de la collectivité. Il doit être conçu en sorte d'apporter aux individus ce qu'ils pensent comme répondant à leurs besoins économiques et sociaux. Les êtres humains sont à la fois des personnes et des membres d'une société, ils doivent être à même d'exprimer leurs intérêts (et d'influer sur l'orientation du développement national) et être des membres libres de la société. Ainsi, la liberté d'apprendre, de s'exprimer et de donner librement leur opinion sur tout sujet, de s'organiser pour promouvoir leurs intérêts communs doivent leur être accordées. Ils doivent également avoir la liberté de choisir librement leurs gouvernants, ceux-ci en retour doivent assumer leur responsabilité vis-à-vis du peuple. Enfin, sur la nature du développement comme expansion des libertés (liberté politique, d'expression et individuelle etc..) : « le développement implique inéluctablement la liberté politique des personnes et des nations et que les institutions démocratiques et la participation des citoyens à la prise de décision sont indissociables du développement authentique ». [Idem, p. 13.]

Comme on peut le constater, l'idée d'une approche du développement de l'Afrique via l'approche senienne du développement est partagée par l'approche de développement autocentrée soutenue par l'ex président tanzanien Julius Nyerere.

3- L'évaluation de la pauvreté et du bien-être

Le troisième enseignement à tirer de l'approche du développement par les capacités, est qu'elle rend compte de façon plus précise, la pauvreté en y permettant également une meilleure évaluation. S'il est admis que la majeure partie des institutions internationales intervenant dans le développement mettent l'accent sur la lutte contre la pauvreté en Afrique, le « bon sens » voudrait qu'une démarche conséquente y soit appliquée. Malheureusement, ce n'est pas le cas. En effet, l'idée de pauvreté multidimensionnelle mise en avant par l'approche par les capacités, est reprise dans l'indicateur de développement humain (IDH). Il est calculé tous les ans pour tous les pays et cherche à évaluer la qualité de vie de chacun de ces pays. Cette qualité de vie est évaluée à travers trois dimensions : santé, éducation et revenu. L'IDH mesure la probabilité pour un individu d'un pays quelconque de ne pas connaître un manque dans l'une de ces trois dimensions. Sa valeur est ainsi comprise entre [0

et 1]. Lorsque l'Indice de développement humain avoisinant 1 cela équivaut à dire que la qualité de vie nationale de la population est meilleure (d'après ces trois critères).

En tant qu'indicateur synthétique, il donne une mesure agrégée des différentes performances de n'importe quel pays dans ces trois dimensions. Le problème est qu'un manque dans l'une de ces dimensions peut ainsi être compensé par une bonne performance dans une autre. Ainsi, le niveau sanitaire d'un pays peut être négatif, mais si le PNB est élevé, cette négativité peut être inaperçue parce que compensée par l'un des deux autres aspects. Dans une perspective des capacités, ceci implique que des fonctionnements peuvent se compenser, ce qui est contradictoire avec l'idée même de caractère multidimensionnel du bien-être. En outre, établir un manque suppose de se référer à une valeur étalon (maximale et minimale). Comment la fixer ? Faut-il prendre comme référence la valeur maximale (respectivement minimale) obtenue par un pays pour chacune de ces dimensions ou bien fixer un seuil absolu maximal (respectivement minimal) et dans ce cas, comment le fixer ?

Ces différentes interrogations ont été à la base du changement intervenu dans la conception de l'indice de développement humain à partir de 1990. Cela pose un problème statistique pour comparer les données entre différents pays une même année ou pour un même pays entre différentes périodes, mais cela pose aussi un problème éthique. On retrouve un débat assez similaire à celui concernant l'élaboration ou non de listes de fonctionnements : est-il légitime d'établir des critères universaux de qualité de vie ? Cette dernière remarque peut être nuancée par l'observation qu'aucune pondération spécifique n'est donnée aux différentes dimensions de l'IDH : la santé, l'éducation et le revenu sont ainsi considérés d'importance égale dans la définition de la qualité de vie. Il n'y a pas de hiérarchie donnée aux différents fonctionnements réalisés au niveau national. Par contre, cette harmonie ne permet pas de prendre en compte l'interaction entre les variables du développement humain, interaction pourtant soulignée par Sen dans son développement par les capacités comme un système de libertés en interaction. Pour finir, le véritable gouffre entre l'approche par les capacités et l'IDH provient de la non prise en compte de la liberté individuelle.⁶⁶

Mais l'approche par les capacités permet d'aller plus loin : non seulement la liberté politique n'est pas prise en compte dans l'IDH, mais aucune des libertés dans aucun autre domaine ne l'est. Ce sont en effet des fonctionnements réalisés et agrégés qui sont mesurés et non des capacités. Compléter l'IDH par des indicateurs tels que celui des libertés politiques ne rendra toujours pas compte de la liberté réelle qu'ont les individus de jouir d'une vie de qualité. Considérer que l'approche par les capacités constitue le fondement théorique de la notion de développement humain semble donc légitime, mais la traduction du développement humain qu'offre l'IDH est plus qu'éloignée de ces origines théoriques. Les autres indicateurs composites proposés par le PNUD sont partiels. Ils ne portent que sur une seule dimension du développement humain et ne peuvent traduire une conception multidimensionnelle de la pauvreté ou du développement en termes de capacités.

En appréhendant de plus celle-ci (pauvreté) sous l'angle de privation des capacités, Sen permet d'introduire une approche conséquente qui permet une véritable analyse de celle-ci. La pauvreté est pluridimensionnelle : une privation morale, psychique, psychologie et physique et va ainsi au-delà du cadre du manque ou de l'insuffisance de revenu et du pouvoir d'achat comme le recommande les institutions de Bretton Woods. L'analyser en termes de privation, permet de déplacer l'espace des revenus vers les fins auxquelles les individus aspirent raisonnablement, et donc vers les libertés. C'est à la fois sur l'axe de la liberté qu'il faut la définir et mener les actions. Une telle démarche permet d'intervenir réellement en faveur de l'indigent et non sur les pauvres parmi les riches. Elle permet également de caractériser la pauvreté aussi bien dans des pays riches que dans des pays pauvres, et les spécificités, notamment culturelles, d'une société sont être prises en compte. Et par conséquent, elle peut servir de proposition pour une approche de développement en l'Afrique.

⁶⁶À titre justificatif, nous pouvons citer la critique d'Hopkins qui reprochait à l'IDH de ne pas proposer une approche sensiblement différente de celle des besoins fondamentaux mise en place par la Banque mondiale à la fin des années 1970. Il soutenait que les besoins fondamentaux matériels pouvaient être satisfaits en prison.

CONCLUSION

Au terme de notre analyse, on retient que l'approche du développement par les capacités peut servir de guide à une approche de développement en Afrique du fait de la singularité, l'endogénéité et la liberté qu'elle prône. On peut objecter que sa mise en relation avec la Commission du Sud ne constitue pas une preuve tangible pour lui accorder le crédit car, celle-ci n'a eu de résultat en son temps. Face à cette objection, nous pouvons répondre que les responsabilités sont partagées. Il y a lieu de tenir compte des rapports de force, c'est-à-dire tenir compte de l'obstination des pays industrialisés à défendre leurs intérêts, à soutenir par tous les moyens les régimes les moins soucieux du bien-être de leurs administrés, des décisions imposées par le Fonds monétaire internationale, des manipulations exercées par l'aide publique ou les sociétés internationales. « Si les gouvernements du Sud étaient libres d'expliquer leurs propres politiques fondées sur leurs cultures et leur histoire, les résultats en seraient assurément différents ». [Rist, 2013, pp. 346-347]. Toujours est-il que, du fait que tout peuple aspire à la liberté, il y a de forte raison d'adhérer à un développement valorisant l'autonomie que la dépendance.

Bibliographie

- Amartya Sen, *un économiste du développement ?* Valérie REBOUD (dir), Paris, AFD, 2006.
- Défis au Sud. Rapport de la Commission Sud*, Paris, Economica, 1990.
- DIAKATA Tidiane, *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris, Karthala, 1996.
- LATOUCHE Serge , *Faut-il refuser le développement ? Essai sur l'anti-économique du tiers-monde*, Paris, Puf, 1986.
- Les non-dits de la bonne gouvernance. Pour un débat public sur la pauvreté et la gouvernance*, Paris, Éditions Karthala, 2001.
- POUGALA Jean-Paul, *Géostratégie Africaine*, tome 1 Genève, Institut d'Études Géostratégiques, 2012.
- KABOU Axelle, *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris, L'Harmattan, 1991.
- JEAN Rémy, « Éléments pour une approche ergologique de la relation travail-développement », *Revue Ergologia*, N°6 Mars, 2012.
- SEN Amartya, *L'idée de justice*, traduction, Paul Chemla, Paris, Flammarion, 2012.
- SEN Amartya, *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est une invention occidentale*, traduction de l'Américain par Monique Bégot, Paris, Payot et Rivages, 2005.
- SEN Amartya, *Un nouveau modèle économique, Développement, justice, liberté*, traduction, Michel Bessières, Paris, Odile Jacob, 2003.
- SEN Amartya, *Rationalité et liberté en économie*, traduction, Marie-Pascale d'Iribane-Jaawane, Paris, Odile Jacob, 2002.
- SEN Amartya, *Repenser l'inégalité*, traduction, Paul Chemla, Paris, Seuil, 2000.
- SEN Amartya, *Éthique et économique*, traduction, Sophie Marnat, Paris, Puf, 1993.

L'ÉTERNITÉ COMME « VIE PURE ET TOTALE » SELON PLOTIN

Valerry WILSON

Docteur en Philosophie (Université Catholique de Lyon) et en Théologie (Université de Lorraine)

Département de Théologie – Institut Catholique de Vendée (France)

Email : valerrywilson@gmail.com

Résumé

Le platonisme nous a habitués à une nette séparation du sensible et de l'Intelligible, entre le corps et l'âme, entre la temporalité et l'éternité. Et pourtant, la perspective plotinienne de l'éternité nous oblige à reconsidérer ce clivage en privilégiant l'analogie de la relation. Cet article se propose dans ce sens d'insister sur le lien indéfectible entre l'infinité de l'éternité et la vie pure et totale qui commence déjà sur cette terre. La dépendance totale de l'image à la source ou au modèle en est le point focal. L'éternité rend compte alors de la pureté de vie des âmes puisqu'elles sont issues de la vie totale qui elle-même est un dérivé du Bien.

Mots-clés : Éternité – Intelligence – Temps – Pureté – Vie – Bien – Principe – Passé – Présent - Futur

Abstract

Platonism has accustomed us to a clear dichotomy between the sensory and the Intelligible, between body and soul, between temporality and eternity. And yet the plotinian perspective on eternity pushes us to reconsider this divide while using the analogy of the relationship. To that regard, this article aims at insisting on the inseparable link between the infinity of eternity and the pure and full life which has its beginning here on this earth, with the total dependency of the image to the source or the model being its focal point. Eternity, therefore, accounts to the purity of the life of the souls seeing as they originate from the full life which is itself a derivative of Good.

Keywords : Eternity - Intelligence - Time - Purity - Life - Good - Principle - Past - Present - Future

Introduction

Si l'on peut établir des similitudes entre Plotin et Aristote dans leur approche de l'éternité de l'univers comprise comme une durée qui tend constamment vers l'infini, force est de constater que l'héritage platonicien reste comme du plomb dans l'aile plotinienne. Inquiet de la question du salut de l'âme par son passage de cette vie ici-bas à celle de là-haut, de l'instable aux réalités parfaites ou Idées ou Acte pur, Plotin en vient à poser la question de la « vie pure et totale » comme capable de conférer la béatitude et de conduire à l'éternité par l'entremise de l'âme. Ainsi, c'est le désir de Dieu qui active les facultés de l'âme. Mais ce constat n'affecte en rien la capacité réflexionnelle de Plotin dans sa manière de poser la dialectique *αἰδιος* et *χρόνος*.

Comment le père du néoplatonisme justifie-t-il l'éternité comme vie de l'Intelligence et le temps comme vie de l'âme ? Si l'éternité coordonne les fonctions de l'Intellect et si le temps se réfère à l'âme, de quelle manière peut-on relier l'âme avec l'éternité ? Nous tenterons de montrer comment Plotin, s'inscrivant dans la mouvance des sillons tracés par Platon selon laquelle l'éternité est à concevoir en dehors du temps, en vient à s'en départir en

établissant une relation entre la vie terrestre et la vie éternelle. Nous approfondirons cette question en proposant une méthode nouvelle et novatrice de changement de paradigme : partir de l'éternité pour comprendre le temps comme étant son image. En d'autres termes, comment expliquer la conception plotinienne selon laquelle le temps procède de l'éternité de la même manière que l'âme procède de l'Intelligence ?

1. Qu'est-ce que l'éternité

Considérant l'étonnement comme le cœur de la réflexion philosophique, les présocratiques ont vite compris que l'existence éternelle est une réalité, puisque rien ne peut sortir du néant. Dans leur matérialisme rudimentaire et sans aucune idée métaphysique de la causalité, ils ont enseigné que les dieux sont éternels. Thalès affirme que ce qui est éternel est plein de dieux. Le temps est alors l'expression existentielle d'une rupture et d'une cassure. Pour Anaximandre, « l'ἄπειρον immortel et indestructible est le matériau original des étants, la source d'où ils proviennent et ce vers quoi ils retournent » (Fgt 1 ; J. Brun, 1961, p. 14). Le « Tout s'écoule » d'Héraclite porte nécessairement la marque d'une unité éternelle qui dirige toutes choses vers elle et vers qui s'oriente tout ce qui existe, comme l'atteste le thème d'Éternel Retour : c'est la philosophie du devenir dans l'Être. Tout est mouvement et changement. Parménide considérait l'être comme éternel : il n'a pas part au devenir et est immuable. Platon soutient que le temps est l'image mobile de l'éternité immobile (*Timée*, 37d-38a). La thèse éternitaire d'Aristote, contre le commencement du monde, démontre que le mouvement du ciel est éternel et qu'il est impossible à l'univers d'être éternel et engendré en même temps (*Physique*, VIII, 1, 251a). Le Premier Moteur est Cause finale (*Métaphysique*, XII, 7, 1072a). Il est immobile et éternel car « il est nécessaire que la première chose mue par lui soit également éternelle » (*Physique*, VIII, 6, 259b35-260a1).

Avec les rationalistes, la perspective sera différente. Pour Kant, il n'est pas question de « vie pure » mais de « pensée pure » et le phénomène est la chose telle qu'elle se présente ; le monde commence dans le temps et s'y limite. Le temps est une forme pure de l'intuition sensible et condition du devenir. Toute connaissance commence avec l'expérience. Le temps est une forme pure de l'intuition sensible comme il est condition du devenir (N. Fabre, 2012, p. 28-30). L'éternité relèverait des choses qu'on ne peut expérimenter mais qui existent. La vie bonne n'existe pas en soi. La seule chose qui est bonne en soi, c'est la volonté bienfaisante par son vouloir et non par sa réussite et c'est la conscience qui est juge de notre conduite du fait que « la fin de l'homme est transcendante » (J. Lacroix, 1966, p. 86-87). Par ailleurs, le paradoxe hégélien de l'éternité se manifeste par le fait que le temps lui-même est éternel ; le temps est la succession dialectique dans l'élément de la pensée pure. Le temps vrai est un éternel présent. La vie bonne pourrait se rapporter à la fin ultime, au but final à pour objet de « parvenir à la conscience de lui-même ou, ce qui revient au même, de rendre le monde adéquat à lui-même » (Hegel, 1955, p. 96). La pensée hégélienne est dialectique. L'éternité est donc ce *maintenant* qui n'admet ni passé, ni futur et qui se met à notre portée car l'éternité s'intègre à la nature pour aliéner l'Idée. C'est ainsi que le retour sur soi fait découvrir « l'infinité divine à l'intérieur du sujet fini » (C. Bruaire, 1964, p. 33). C'est le *logos* qui est éternel car il conserve le passé conformément à la formule : est *éternellement*, ce qui *a été*. Le temps en tant que temps est éternel. Il faudrait que la vie pure et bonne, « toute vie, soit devenue absolument temporelle, absolument vivante, avant de pouvoir devenir éternelle » (Hegel, *Gesammelte Schriften*, t. II, *L'Étoile de la rédemption*, p. 240-241). Éterniser l'instant, pour Hegel, c'est faire entrer l'éternité dans l'aujourd'hui (J.-L. Vieillard-Baron, 2001, p. 523). Rejetant l'idée hégélienne de ce qui *a été* pris pour ce qui est *éternel* comme une méconnaissance de la vraie nature du *temps*, pour Martin Heidegger, l'être-là dans son rapport au passé et au futur, s'évertue à assumer sa conscience. L'éternité revient pour l'homme à dépasser sa finitude. La « vie bonne » ou « être véritablement », c'est devoir être de la même manière qu'il « appartient à l'essence de la personne de n'exister que dans l'accomplissement des actes intentionnels » (Heidegger, 1985, p. 57). La vie bonne reviendrait à la réalisation des actes intentionnels qui sont reliés par l'unité d'un sens. Contrairement à Heidegger, Henri Bergson, antiplatoniste, spiritualise la notion de temps mesuré qui n'est, en réalité, que l'espace : c'est celui-là que nous connaissons. Au lieu de

« temps », il faudrait dire « temporalité », car le temps est perçu comme une réalité absolue. En effet, « le temps bergsonien est un temps qui s'identifie à l'essence même de l'être car c'est la personne elle-même et toute entière qui est le temps » (N. Fabre, 2012, p. 32). Mais l'éternité bergsonienne est « éternité de vie » (Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, VI), c'est-à-dire « la durée elle-même, principe transcendant dans la mesure où il est immanent » (J.-L. Vieillard-Baron, 2001, p. 526) et non pas une éternité platonicienne. L'éternité de vie exprime la vie de la conscience et la vie bonne ne peut consister qu'à alimenter « l'élan vital » (H. Bergson, 1992, p. 114-118) ou la volonté. L'éternité est présence en chaque vivant d'un pouvoir créateur et vital. Ce point historique réalisé de la pensée philosophique contemporaine démontre que ces différents penseurs ne sont pas des platoniciens quand bien même des connivences existent entre Hegel et Platon et entre Bergson et Plotin : ils ne mettent pas l'éternité au dessus du temps. Il convient maintenant de chercher à s'imprégner de la pensée de Plotin sur l'éternité et la vie bonne.

La méthode de Plotin pour rendre compte de ce qui est éternel procède comme suit : dans un premier temps, il décline ce que n'est pas l'éternité et dans son second temps, ce qu'elle est. À la différence du temps qui est composé d'une succession de périodes marquées par une progression allant du présent au futur ou mieux du passé au futur, Plotin explicite clairement une différence majeure entre le temps et l'éternité. En effet, ce qui est éternel ne peut être constitué, comme dans l'ordre du temps, d'une suite de réalités qui se succèdent. Le temps est mobile et relève du multiple tandis que l'éternité est stable et assortie au monde de l'Un⁶⁷. L'éternité est atemporelle. L'éternité n'est donc pas constituée de successions de périodes. On pourrait dire simplement qu'elle est, sans ajouter comme dans le cas du temps - image de l'éternité - qui est pourtant au-delà de la réalité présente, qu'elle a été et qu'elle sera. Plotin écrit à ce sujet :

Le bonheur est dans la vie qui est bonne, il faut évidemment le placer dans la vie de l'Être, qui est la meilleure des vies. Il ne faut pas mesurer cette vie par le temps, mais par l'éternité : il n'y a pas là de plus ni de moins ; l'éternité n'a pas de longueur ; elle est l'être tel quel, inéternel et intemporel. Il ne faut pas joindre l'être au non être, le temps à l'éternité, les choses éternelles aux choses temporelles ; il ne faut pas étendre l'inéternel (Plotin, 1954, *Enn.* I, 5, 7, p. 91).

La vie bonne est alors avant tout celle de l'Être ; elle est aussi toute vie qui se mène après de l'Être. La vie bonne et pure est la meilleure des vies, elle appartient à l'Être et elle est à envisager dans l'éternité, puisque l'Être véritable est éternel. La vie bonne est, de fait, elle aussi éternelle. Si donc, l'éternité ne se compose pas d'une succession de périodes relatives au temps, on peut affirmer qu'elle ne relève pas du sensible. Il faut alors la rechercher dans ce qui n'est pas sensible, c'est-à-dire questionner l'Intelligence⁶⁸, d'une part, et l'être, d'autre part. De fait, ce qui est éternel ne peut ressortir que de l'intelligible. L'éternité est-elle alors l'essence de l'intelligible ? Comment Plotin la définit-elle ?

Comme [...] on ne peut donner cette épithète d'auguste au principe qui est au-delà de l'intelligible, on conclut à l'identité de l'éternité et de la nature intelligible. De plus, le monde intelligible et l'éternité contiennent tous deux les mêmes choses. – Et pourtant ne disons-nous pas que l'une est placée en l'autre ? L'attribut *éternel* ne se dit-il pas des êtres intelligibles ? [...] L'éternité est donc bien autre chose que la nature intelligible, puisqu'elle l'environne, qu'elle est en elle, ou qu'elle lui est présente (Plotin, 1954, *Enn.* III, 7, 2, p. 128).

La présence de l'éternité dans l'intelligible permet de réévaluer le caractère selon lequel le monde intelligible est perpétuel. En effet, le monde intelligible possède une nature unique dans laquelle se comprime le rassemblement des réalités multiples. Le monde intelligible assure l'unité des êtres intelligibles. Il assure l'éternité dans la mesure où il rassemble la

⁶⁷ Pour ce qui concerne le multiple comme image de l'Un, on peut lire dans une perspective dialectique : V. Descombes, 1971, p. 98-106.

⁶⁸ Voir A. Pigler, 2015, p. 27 : « L'Intelligence est la deuxième hypostase, elle procède de l'Un. Elle est l'être premier, la vie première et la première pensée. Engendrée par l'Un, elle est la manifestation de la première multiplicité ».

pensée, la « vie qui persiste dans son identité » (Plotin, 1954, *Enn.* III, 7, 3, p. 129). L'éternité se dit de l'être dont on ne peut dire que ceci : *il est*. Un tel être est stable et constant : il ne change pas. Comme l'écrit Plotin, « ce qui est dans les limites de l'être a une vie présente tout entière à la fois, pleine et indivisible en tout sens ; cette vie, c'est l'éternité que nous cherchons » (Plotin, 1954, *Enn.* III, 7, 3, p. 130). Mais aussi, est éternel l'Être qui se présente tel qu'il est. C'est l'Être tel quel qui est à proprement parler éternel et qui gouverne la vie de l'Être. L'Être est alors le premier éternel, car l'éternité n'est « pas composée de nombreuses périodes de temps, mais celle qui les contient toutes à la fois » (Plotin, 1954, *Enn.* I, 5, 7, p. 91) : l'éternité est au-delà des limites de toute temporalité.

L'éternité qui refuse toute idée de continuité successive des périodes et du temps accepte l'idée d'une constance et d'une perpétuité stable parce qu'elle renvoie avant tout à l'essence même de l'être. Ainsi, c'est elle qui permet de définir le temps, car dans l'essence éternelle se cache la divisibilité de toute chose existante. En effet, les choses naissent de l'Essence première et celle-ci elle-même porte la marque de l'activité de l'Un, car « l'Un excède tout ce qui est » (J.-F. Pradeau, 2019, p. 113). Plotin nous fait repartir de « l'Un suprême parce qu'il subsiste le premier, identique, même si d'autres uns viennent de lui » (Plotin, 1954, *Enn.* V, 5, 5, p. 96).

L'Essence première préexiste à la pensée de l'essence de tous les uns (*Enn.* VI, 7, 3). C'est elle qui donne forme et vie aux choses puisque « l'essence, née de l'Un, est forme, et l'on ne peut dire que l'Un engendre autre chose qu'une forme » (Plotin, 1954, *Enn.* V, 5, 6, p. 97) qui n'est pas évidemment la forme ou l'ombre de l'Être premier, car « l'essence, au sens primitif du terme, n'est pas l'ombre de l'être mais elle possède l'être accompli. Or l'être est accompli, lorsqu'il prend la forme de la pensée et de la vie » (Plotin, 1954, *Enn.* V, 6, 6, p. 118). On peut donc affirmer qu'est éternel ce dont l'essence est identique à l'être et ce dont la raison d'être consiste principalement à donner la vie. Le premier Être éternel est donc l'Un. Voilà pourquoi « la puissance qui émane de l'Un est la vie même de l'engendré. Mais pour un engendré qui regarde et voit, elle est une vie intelligible et une vie de l'intelligence. L'audace de l'engendré est audace de l'intelligence » (N. Baladi, 1970, p. 62).

L'éternité correspond alors à l'être tel qu'il est (*Enn.* I, 5, 7). Si elle se dit des êtres intelligibles, ceux-ci ne peuvent s'identifier que nécessairement à l'Être sans que celui-ci ne s'assimile à eux. L'éternité n'est pas la nature intelligible mais elle la gouverne (*Enn.* III, 7, 2). L'éternité se dit du monde intelligible ; elle se réalise en lui.

Il ne faudrait pas non plus considérer ce qui est éternel comme ce qui est stable entendu comme ce qui est au repos. L'éternité n'est pas à appréhender comme le repos en soi car le repos n'est pas éternel : « ce qui est éternel ce n'est pas l'éternité, mais ce qui participe à l'éternité » (Plotin, 1954, *Enn.* III, 7, 2, p. 128-129). L'éternité est à rechercher plutôt dans le repos de l'essence. À l'idée que l'on peut se faire de l'éternité, il nous faut adjoindre celle de la lumière dont le rayonnement fait naître tout ce qui est intelligible : l'éternité est « ce qui est et ne sera pas autrement » (Plotin, 1954, *Enn.* III, 7, 3, p. 130). Son passé est au présent et son avenir reste le présent.

Mais une question demeure au sujet de la définition de l'éternité : qu'est-ce qui caractérise l'éternité dans le temps ? Pour Plotin, le point de départ de ce qui est éternel est dans ce qu'il y a d'indivisible et d'immuable dans la vie (*Enn.* III, 7, 3). C'est la vie intelligible dans son essence, dans son identité, qui est éternelle et donc, dans la vie se tient et se porte la marque de l'éternité (A. Pigler, 2015, p. 18). Le cas contraire, « cette vie se déploie et se disperse, rien n'y demeure stable » (M. Lassègue, 1982, p. 407). Le triptyque Éternité-Vie-Essence est capital pour appréhender l'indivisibilité de ce qui se reporte à l'éternel, non comme un accident de l'intelligible mais plutôt comme ce qui détient l'essence de l'intelligible dans la mesure où « tous les êtres doivent appartenir à l'être entier et total » (Plotin, 1954, *Enn.* III, 7, 4, p. 131-132).

Nous avons dit que l'éternité se rapporte intrinsèquement à l'Être. Dans ce sens, elle est le sujet comme tel, le sujet lui-même. Elle est Dieu-Sujet en lui-même dans la constance perpétuelle de sa vie pure et totale, dans l'infinité de son existence. En effet,

l'être éternel ou l'être qui est toujours, c'est celui qui n'a absolument aucune tendance à changer de nature, celui qui possède en entier sa propre vie, sans y rien ajouter ni dans le passé, ni dans le présent, ni dans l'avenir.

Un tel être possède la perpétuité. La perpétuité c'est donc une manière d'être du sujet, manière d'être qui vient de lui et qui est en lui. L'éternité c'est le sujet lui-même, pris avec cette manière d'être qui se manifeste en lui. C'est pourquoi l'éternité est chose auguste ; elle est identique à Dieu, la réflexion nous le dit ; et il convient de dire qu'elle est Dieu lui-même se montrant et se manifestant tel qu'il est ; elle est encore l'être, en tant qu'immuable, identique à lui-même, et , ainsi, doué d'une vie constante. [...] On peut donc dire que l'Eternité est la vie infinie ; ce qui veut dire qu'elle est une vie totale et qu'elle ne perd rien d'elle-même, puisqu'elle n'a ni passé ni avenir, sans quoi elle ne serait pas totale. Nous voilà ainsi bien près d'une définition de l'éternité. Et ce qui suit notre définition : « il est une vie totale et ne perd rien », explique le mot infini (Plotin, 1954, *Enn.* III, 7, 5, p. 132-133).

Car, dans le sujet, l'être se dit et l'essence du sujet est la preuve de la présence d'une éternité en elle qui se traduit par la vie du sujet existant. Essence et existence se rejoignent pour dire l'être de l'éternel et comme celui du sujet. Il est donc question fondamentalement de vie totale, celle qui contient aussi bien l'essence du sujet que son existence.

Mais puisque l'éternité ne peut s'entendre indépendamment de ce qui porte la vie totale, la vie en soi, l'essence et l'existence, et qu'en elle est la source de tout ce qui meut et fait mouvoir, Plotin en vient à préciser sa pensée. De la sorte, l'éternité est, il faut le dire, Dieu lui-même dans sa manifestation, car il n'y a pas de vie sans Dieu comme il n'y a pas d'existence sans Dieu. On peut alors affirmer que l'éternité, c'est Dieu se manifestant et se montrant dans la constance de son immobilité et de son immuabilité.

Certes, Spinoza conçoit la réalité de ce monde-ci comme traduisant le naturel et l'immanence qui font l'horizon total de l'être (nature, univers, Dieu) qui devient l'immanent de ce monde et divinise l'infini au point que notre espoir de salut ne peut se satisfaire que dans ce monde-ci : telle est l'essence plénière de notre être, car « l'Être de l'Existence est l'essence même des choses en dehors de Dieu » (Spinoza, 1964, p. 342). Mais l'Éternité est « cette existence infinie ... et il ne faut l'attribuer qu'à Dieu, mais non à aucune chose créée, alors même que sa durée serait illimitée dans les deux sens » (*ibid.*, p. 359)⁶⁹. De son côté, Leibniz entend le rapport entre la vie et l'éternité en termes de permanence d'action qui justifie l'immortalité qui agit dans la continuité de la « conservation de l'âme » (Leibniz, 1969, p. 237).

Par ailleurs, contre la pensée moderne, Plotin notifie et insiste que Dieu éternel a pour caractéristique principale la constance de son être. Il est celui qui est éternel dans ce qu'il n'a pas tendance à changer de nature. La constance de son être stipule la stabilité de son agir à la manière d'une constance perpétuelle, constamment présente car tout changement de nature est aussi changement d'existence, de mouvement et de vie. Le Dieu se manifestant comme éternel est le sujet par excellence qui ne change pas de nature. C'est ainsi qu'il décline en lui seul la constance, la perpétuité et la stabilité dans sa vie. La raison en est que :

cette nature éternelle, qui est si belle, est auprès de l'Un ; elle vient de lui et va vers lui ; elle ne s'en va pas loin de lui ; mais elle reste toujours près de lui et en lui ; et elle conforme sa vie à l'Un. C'est, je crois, ce qui a été exprimé par Platon en de si beaux termes et avec une belle profondeur de pensée : « L'Éternité reste dans l'Un ». Se ramener à l'Un pour l'Éternité, c'est non seulement se ramener à elle-même, mais encore maintenir la vie de l'être auprès de l'Un (Plotin, 1954, *Enn.* III, 7, 6, p. 133).

Ainsi, ce qui est avec l'Un est éternel, car l'éternité est auprès de l'Un. Voilà pourquoi Plotin qualifie de vie totale et pure la vie qui se trouve auprès de l'Un qui est nécessairement éternel.

⁶⁹ Jean LACROIX, 1970, *Spinoza et le problème du salut*, Paris, Presses Universitaires de France, coll.

« Initiation philosophique », n. 91, p. 95 : « La véritable éternité, qui est "jouissance infinie de l'existence", n'a aucune relation avec le temps. La notion d'immortalité implique durée, continuation d'une existence historique, donc souvenir et image. Mais la mémoire et l'imagination ne sauraient subsister dans la pleine lumière de l'éternité : on n'a rien à se rappeler ou à imaginer quand tout est présent ».

Dans le même sens, Plotin en vient à une autre définition claire et simple de l'éternité, à savoir qu'est éternel ce qui est infini. L'infinité de l'éternité est sa capacité à porter en elle et pour elle la constance, la perpétuité et la stabilité de la vie. L'éternité est la vie infinie : c'est l'autre nom de la vie totale. La possession de l'éternité dépend de l'être véritable. Est éternel, l'être qui ne peut jamais cesser d'exister. Il est pour *toujours* ; en d'autres termes, l'adverbe *toujours* traduit « l'incorruptibilité de l'être » (Plotin, 1954, *Enn.* III, 7, 6, p. 133). Nous parlons donc de *ce qui est pour toujours* ou bien *toujours ce qui est* pour dire *ce qui est véritablement*, et c'est l'autre nom de la *vie totale*, la vie parfaite ou pure (Plotin, 1954, *Enn.* III, 7, 6, p. 134-135).

On peut aussi affirmer que l'éternité est, de fait, immuable. Ainsi, se décline dans l'être même de Dieu, l'être de l'éternité, puisque l'immuabilité de Dieu est la preuve de l'immuabilité de l'être. La manière d'être de l'éternité exprime « la vie immuable, donnée tout entière à la fois, infinie, absolument fixe, en repos dans l'Un et dirigée vers l'Un » (Plotin, 1954, *Enn.* III, 7, 6, p. 134-135). La totalité d'une telle vie dit aussi sa direction : elle est orientée vers son origine ; elle n'a de sens que si elle est tournée vers son origine.

Étant donné que nous avons défini l'éternité par rapport à l'être, par rapport à ce qui est intelligible pour dire ce qui luit de la lumière⁷⁰ de l'Un, notre approche nous a conduit à affirmer que l'éternité, c'est Dieu lui-même se manifestant dans l'être de la vie, ce qui fait que dans l'idée d'éternité que nous propose Plotin se concentre le non-changement de nature d'une part, et la perpétuité de ce qui vit d'autre part. Ainsi, infinité, immuabilité, constance, sont la marque que porte l'éternité. L'origine de l'éternité se trouve alors dans l'Un. L'éternité vient de l'Un et est tournée vers lui. Son *alpha* et *oméga* est Dieu. Entre la procession (J.-F. Pradeau, 2019, p. 91-103) - caractéristique essentielle de la fécondité de l'Un à partir de son activité sur la fécondité de l'Intellect (P. Aubin, 1992, p. 102-112) - et l'ascension – remontée de l'âme vers l'Un (M. Gandillac, 1952, p. 18-27 et surtout p. 25) -, tout part de l'Un et tout retourne à l'Un (*Enn.* III, 7, 5). Pour dire les choses autrement, ceci permet à Plotin, « d'assurer cette unité et cette continuité d'une manière dynamique que les notions platoniciennes de participation ou d'image que Plotin ne manque pas cependant de reprendre à son compte pour les transformer » (M. Fattal, 2022, p. 37).

Si la spécificité de l'éternité est dans sa différence avec le caractère fluctuant de la temporalité, Plotin convoque la notion d'identité pour expliciter le différentiel entre ce qui est éternel et ce qui est temporel. L'identité est le facteur permettant de distinguer *temps* et *éternité*. Dans la notion d'identité se rapporte celle de la *nature* et de la *vie* éternelle et l'infinité d'une telle vie comprend l'unité de l'activité de l'être (*Enn.* IV, 4, 9). Si l'éternité s'est portée dans la perpétuité de l'être, il nous faut remarquer que l'Un est l'Éternel par l'excellence. L'Un est le fondement de la vie. Toute perpétuité comporte l'Un en elle-même. Mais quelle vie peut rendre compte de la constance de l'éternité ? De quelle manière vivre signifierait avoir de l'éternité en soi et avoir une vie orientée vers l'immuable ?

2. La constance de l'éternité permet-elle de rendre compte de la pureté de la vie ?

S'il est clair que, derrière l'éternité, se pointe une constance certaine dans la continuité et la perpétuité de l'être et du sujet qui relève de l'Un, il est à préciser que c'est l'identité du sujet qui est mise en évidence. En excluant toute idée de changement et de fluctuation, l'éternité relève avant tout de l'ordre de l'intelligible. Il s'ensuit que toutes les vertus tiennent leur source de l'Un qui est éternel. La caractéristique propre de ce qui vient de l'Un éternel est de participer à toutes les vertus. Et puisqu'il est question d'investir les domaines de la vie et de l'être, et que nous avons montré que l'Un est l'Être pur, participer à l'Un revient à imiter sa pureté pour ce qui concerne l'être. Le propre de la vie de l'être est aussi de se référer à l'Un.

La vie référentielle issue de la constance de l'Un ne peut donc relever que de la pureté. Qu'entendre par la vie et surtout par la vie pure dans le contexte de l'éternité ? La vie se reçoit. Le seul qui ne la reçoit pas d'un autre être est l'Un. Mais la vie reçue n'est jamais

⁷⁰ Voir N. Baladi, 1970, p. 63 : « L'intelligence est lumière, et le monde intelligible vu par l'intelligence est lumière ; lumière totale en laquelle tout est transparent à tout et communique avec tout ».

assez pure selon la logique de Plotin, car elle cohabite avec le bien et avec le mal. Tout compte fait, « la vie est un bien ; mais elle est un bien, non pas en tant qu'elle est l'union de l'âme et du corps, mais parce qu'elle se défend contre le mal grâce à la vertu ; et la mort est plutôt un bien » (Plotin, 1954, *Enn.* I, 7, 3, p. 110). La raison de la non-pureté de la vie est que toute vie reçue émane d'une autre. L'âme joue ici un rôle capital puisqu'elle tente de se réconcilier avec le lieu supérieur de la vertu et de la perfection qui se trouve dans l'éternité (*Enn.* II, 9, 5). La critique d'une telle conception émane de Martin Heidegger. Si Kant a su déjà ne pas dissocier le Moi de la pensée, Heidegger relie la vie bonne dans l'activité accomplie sur terre, puisqu'« on est bel et bien ce dont on se préoccupe » (Heidegger, 1985, p. 227). Il faut signifier « “un abîme” entre le “temporellement” étant et l'éternel “supratemporel”, abîme que l'on s'efforce de franchir » (*ibid.*, p. 37), puisque l'être ne peut trouver sens à sa vie bonne que dans la temporalité, car seul le « Dasein était et sera de toute éternité » (*ibid.*, p. 167).

Mais le néoplatonisme se trouve bien loin de ces considérations modernes qui orientent l'agir vers l'*étant agissant* perçu comme un *être-là*. Force est de constater que toute vie est un don, un acte de donation de ce que l'on a de plus cher. Plotin affirme :

toute vie, même la moins précieuse, est un acte ; cet acte n'est point comparable à celui du feu ; c'est un mouvement qui n'est pas toujours perçu, mais ne se fait pas au hasard. Les choses où il est présent et qui y participent en quoi que ce soit, sont immédiatement soumises à la raison. [...] Dans cette raison qui procède de l'intelligence une et de la vie une, qui sont l'une et l'autre parfaites, n'est pas elle-même une vie une ni une intelligence une ; elle n'est pas parfaite sous tous les rapports ; et elle ne se donne pas toute entière aux choses à qui elle se donne (Plotin, 1954, *Enn.* III, 2, 16, p. 44).

Mais la vraie vie est intelligible. Elle est celle qui vient de l'intelligible. On l'appelle la vie véritable, la vie immuable. Il n'y a pas de vie en dehors de l'être de la même manière qu'il n'y a pas d'éternité en dehors de l'être (*Enn.* III, 7, 11). On parle de la vie en soi, celle qui appartient à toutes les parties de l'univers malgré ses variations (*Enn.* IV, 4, 36). La vie totale est dans l'Un comme on peut le lire en *Ennéades* V, 4, 2 (M. Fattal, 2022, p. 47)⁷¹. Une telle vie existe en soi et par soi-même quand bien même elle n'anime pas nécessairement un corps : « Il n'y aurait pas de corps composé et pas même de corps simple dans la réalité, sans l'âme qui est dans l'univers, puisque c'est une raison survenant dans la matière qui fait un corps, et qu'une raison ne provient pas d'ailleurs que d'une âme » (Plotin, 1954, *Enn.* IV, 7, 2, p. 190). Or le propre de toute vie est de faire mouvoir le corps en lui conférant quelque chose relevant de l'éternité : le souffle de la vie qui est un souffle découlant de Dieu.

Mais Plotin insiste : la vie véritable, celle qui peut être qualifiée de *pure* est à retrouver dans l'Intelligence qui « est toutes choses. Elle a en elle toutes les choses qui restent immobiles et à la même place ; elle est seulement, et ce mot elle est lui convient toujours ; à nul moment, elle n'est à venir ; car, même à ce moment, elle est ; jamais non plus, elle n'est dans le passé, car, en cette région, rien ne passe, tous les êtres y sont éternellement présents » (Plotin, 1954, *Enn.* V, 1, 4, p. 20). Son argumentation est claire : la vie de l'Intelligence se décline continuellement au présent ; elle est lumière. En effet, « la vie, en l'intelligence, est un acte ; elle est la lumière primitive qui éclaire primitivement par elle-même, éclat tourné vers soi, à la fois éclairant et éclairé, véritable intelligible, qui pense aussi bien qu'il est pensé » (Plotin, 1954, *Enn.* V, 3, 8, p. 59). Vie et lumière ont leur source dans l'Un où réside leur énergie.

Une telle vie qui découle de l'Un est constance ; elle est sans fatigue et sans changement ; elle est simplement vie (*Enn.* V, 8, 3-4). La vie véritable est comme une ligne continue et constante qui tend vers la perpétuité. C'est elle qui tient toutes choses, tout ce qui existe et « toutes choses sont donc comme une Vie qui s'étend en ligne droite » (Plotin, 1954, *Enn.* V, 2, 2, p. 35). De plus, la vie de l'Intelligence pourvoit à ses propres nécessités car elle est greffée sur le Bien suprême qui est l'Un. Comme l'écrit récemment Michel Fattal, « le

⁷¹ M. Fattal, 2022, p. 48 : « Cette Vie qui s'étend en ligne droite est ce qui ‘tient ensemble’ toutes les vies différentes qui découlent d'elle et qu'elle engendre d'une manière dynamique ».

Bien plotinien, qui est la “puissance de tout” (*dunamis pantôn*) (V, 4 [7], 2, 38 ; III, 8 [30], 10, 1 ; VI, 7, [38], 32, 31, etc.) et qui surabonde d’énergie, produit tout ce qu’il n’a pas, et cette production se fait d’une manière nécessaire et éternelle » (M. Fattal, 2022, p. 37), plénière et totale. En réalité, la vie totale est « la vie claire et parfaite, elle a en elle toute âme et toute intelligence ; et rien, pour elle, n’est sans vie et sans intelligence. [...] Le Bien doit donc être supérieur à la vie et à l’intelligence ; et ainsi la seconde hypostase orientera vers Lui la vie qui est en elle, cette vie qui est image de ce qui est dans le Bien et qui la fait vivre ; il orientera vers Lui l’intelligence qui est en elle, cette intelligence qui est une image de ce qui est dans le Bien, quel qu’il puisse être » (Plotin, 1954, *Enn.* V, 3, 16, p. 71-72).

On peut retenir alors que la vie véritable qui est pure vient de l’Un et la légitimité de sa pureté émane de l’Un. Dans l’ordre des choses, le Bien est supérieur à la vie. La vie tient sa légitimité de lui et l’Intellect la tourne vers le Bien supérieur. En d’autres termes, on peut retenir que l’Un-Bien est source de vie totale et produisant l’ensemble de tout ce qui existe⁷².

Mais comment justifier la source de la vie pure dans l’éternité ? L’éternité est le propre de l’Un. Toute vie procède de l’Un. L’Un est éternel et pur. La vie qui vient de l’Un a pour vocation d’imiter son Modèle et sa Source. De plus, toute pureté se porte sur l’Un et tient sa légitimité de lui puisqu’il est l’Être pur par excellence et l’Être qui fait exister toutes choses. Toutes les vertus tiennent leur source de l’Un. Mieux encore, la vie a une puissance infinie et existe indépendamment de la matière. Il y a une infinité inépuisable en elle à cause de sa dépendance⁷³ d’avec l’Être véritable. Dans ce sens, « c’est vers le dieu suprême que se tournent les cités, ainsi que le ciel et la terre entière ; c’est près de lui et en lui qu’ils subsistent tout entiers ; les êtres véritables, jusqu’à l’âme et à la vie, tiennent de lui leur être, et ils aboutissent à son unité, parce qu’elle est infinie et inétendue » (Plotin, 1954, *Enn.* VI, 5, 12, p. 212). L’infinité de la vie permet de focaliser sa pureté sur celle de l’Un à la manière d’une participation des intelligibles entre eux.

La vie pure est complète. La nouveauté de l’Alexandrin, c’est qu’elle tient son essence de l’Un. Comme l’écrit Plotin, « près de l’être, réside la vie, réside l’intelligence, et les êtres y sont immuables pour l’éternité » (Plotin, 1954, *Enn.* VI, 6, 18, p. 41) et par rapport à la vie totale, le Bien est devant l’Être suprême qui, seul, se suffit à lui-même. Sa caractéristique essentielle est de se produire. Ainsi, la vie pure de l’Un se reproduit dans l’être de l’Intelligence. Or, nous savons que l’Intelligence est principe d’engendrement. Donc, la vie de l’Intelligence est celle de toutes les âmes. Il y a un rapport intrinsèque entre la Vie, l’Âme et l’Intelligible. Pour Plotin, « les intelligibles existent, et les choses s’ensuivent nécessairement, parce qu’il n’est pas possible de s’arrêter aux intelligibles » (Plotin, 1954, *Enn.* VI, 7, 8, p. 77). On peut ajouter que :

la dyade primitive contenait le mouvement et le repos ; elle contenait l’intelligence et la vie, l’intelligence parfaite et la vie parfaite : non point une seule intelligence, mais une intelligence universelle qui contient toutes les intelligences particulières, et qui est aussi grande et même plus grande que toutes ensemble. Sa vie n’est pas non plus celle d’une seule âme, mais celle de toutes les âmes, et elle a le pouvoir supérieur à toutes de produire chacune d’elles (Plotin, 1954, *Enn.* VI, 7, 8, p. 77-78).

On en déduit que la vie totale est éternelle car les âmes existent parce qu’elles ont été faites par l’Intelligence et sont appelées, de par l’élan de la procession - qui n’admet aucune disjonction mais seulement l’unité et le prolongement entre divers degrés -, à tendre vers leur

⁷² M. Fattal, 2022, p. 61-62 : « Cette hyperpuissance de l’Un-Bien sera relayée par la puissance des Formes causales situées dans l’Intellect et qui, à son tour, enverra ces puissances dans la matière en vue d’introduire la vie au sein de ce qui est sans vie. L’origine de toute vie serait une origine incorporelle. L’Un-Bien, l’Intellect, l’Âme et ses différentes puissances, ainsi que les actes de l’Âme ou ces puissances de vie que sont les raisons séminales ou les raisons engagées dans la matière sont toutes d’origine incorporelle et immatérielle. C’est par conséquent la vie incorporelle qui est à l’origine de ce dynamisme qui traverse l’ensemble du réel plotinien – un réel verticalisé et constitué de séparations multiples – en vue de lui donner une forme d’unité, de continuité et de cohésion ».

⁷³ M. Fattal, 2022, p. 37 : « L’Un-Bien qui est le principe de toute chose produit l’Être-Intellect qui lui est inférieur et séparé. L’Intellect ainsi engendré par le Principe supérieur dont il procède va à son tour engendrer l’Âme qui lui est inférieure et séparée, laquelle produira ou engendra le monde sensible qui est dépendant et séparé de l’intelligible ».

origine : c'est le retour à l'Un par le biais de la conversion (J. Trouillard, 1955, p. 80-83). Ce point importe car le mouvement vers le haut, partant de l'âme vers l'Intelligence, du sensible vers les Idées, du créé vers l'incrédé et l'origine, de la créature vers le Créateur est constitutif de toute la philosophie de Plotin (M. Lassègue, 1982, p. 409).

La conséquence de cette logique est qu'il y a une gradation, une évolution de la vie des âmes allant du terrestre à l'intelligible dans le but de tendre vers l'Un. Ainsi, « il y a le Bien, et il y a l'Intelligence qui est bonne parce que sa vie consiste à contempler » (Plotin, 1954, *Enn.* VI, 7, 15, p. 86). Pour autant, Plotin n'est pas original sur ce point. De fait, avec Platon, on peut déjà retenir que les formes sensibles sont appelées à contempler les réalités immuables par l'intermédiaire de l'Intellect (*La République*, VI, 509d-511 e), d'une part et parce que le démiurge a modelé le monde sensible doté d'un corps et d'une âme avec des yeux tournés vers les formes intelligibles (*Timée*, 29d-31a ; *Timée*, 51 e-52c), d'autre part. La perception de l'âme établit une relation entre elle et l'Idée, c'est-à-dire ce à quoi elle participe en termes de remontée du sensible vers l'intelligible. En effet, le retour à l'Un selon Plotin se poursuit d'après Platon non seulement en termes de remontée de l'âme vers l'intelligible, mais va jusque vers le Bien qui en est le but ultime. De la sorte, le Bien est le foyer vers lequel tend l'âme :

- sous son aspect ontologique tel que le présente Platon avec le célèbre exemple de la Caverne dans le Livre VII de la *République* ou bien ;
- sous l'aspect épistémologique avec l'analogie de la Ligne dans le Livre VI, 509-510 de la *République* ou enfin ;
- sous l'aspect éthique avec les vertus que l'Intelligence confère à l'âme et qui lui favorisent une telle remontée par exemple en *Phédon* 93 b9-10, ou dans le *Philèbe* 55 b3-4, ou encore les *Lois* X 900 d7 (S. Menn, 1995, p. 14-18 ; S. Delcomminette, 2014, p. 66-68).

Un tel processus, sous les perspectives ontologique, épistémologique et éthique, justifie la constance du mouvement de l'éternité qui régit tout ce qui est issu de lui. La vie pure ne peut donc être qu'éternelle. Plotin rajoute sa finalité : « Il faut devenir soi-même intelligence et se prendre soi-même pour objet de contemplation » (Plotin, 1954, *Enn.* VI, 7, 15, p. 87). C'est l'objectif de la vie pure : partir de soi-même, se dépasser pour contempler la perfection, pour voir l'Un. De fait, la vie totale se porte sur le Bien véritable. Mais alors, de quelle manière ?

3. La vie pure, un dérivé du Bien

Il est question maintenant d'établir une relation entre la vie pure qui est lien avec le mouvement de l'éternité et le Bien véritable avec pour question sous-jacente : la vie pure est-elle un dérivé du Bien ? Autrement dit, peut-on envisager une vie pure sans rapport au Bien véritable ? Peut-on avoir une vie pure qui n'émane pas du Bien ?

En séparant le sensible de l'intelligible, il est clair que pour Platon, toute pureté de vie émanerait du Bien. Le sensible reste une image insatisfaite. Le monde existe certes (*Timée*, 31 a-b ; *Timée*, 55c-d) et tout ce qui vit est de la fabrique du démiurge qui s'inspire des formes intelligibles mais la vie terrestre reste marquée par une certaine indétermination (*Timée*, 47^e-53b). Influencée par la philosophie, l'âme tente de sortir du corps afin de mener une vie pure en prenant le divin pour but fixé. C'est ainsi qu'elle tente de s'assimiler au divin (*Théétète*, 176b) pour y puiser son ultime bien auquel elle ne peut tendre que par la vertu (ἀρετή) qui est, selon Aristote, le propre de l'homme prudent (*Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1106b36). Ainsi, moins dualiste que son maître, Aristote s'oppose à l'existence d'un Bien unique qui sera la cause de tous les biens particuliers. Le Bien suprême, c'est le bonheur (*eudaimonia*). Jean Brun dans *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique* note le constat selon lequel :

le thème de la Séparation entre l'Être et les étans [...] est au cœur même de la philosophie de Platon, mais il se précise en se présentant selon deux aspects où le logos vient jouer essentiel. On trouve en effet chez Platon une séparation exprimant ce EN quoi les hommes sont séparés, et le logos en tant que dialogue viendra jouer ici sa fonction unificatrice – et une

séparation exprimant ce DONT les hommes sont séparés, et le logos, en tant que $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$, viendra ici aussi nous donner le point de départ de quelque anabase possible (J. Brun, 1961, p. 22).

Le fossé entre l'humain et l'éternité est manifeste chez Platon, puisque le corps, tient la mesure de la séparation d'avec l'Être. Toutefois, le *Timée* 90 c minimise une telle séparation puisque l'homme a un Dieu qui habite en lui, qui le fait vivre, « ce Dieu le rattache au logos et c'est pourquoi “qui parle bien est beau et bon” » (J. Brun, 1961, p. 33 ; *Théétète*, 185 e). C'est donc par le *logos* que l'homme pense son action bonne et s'introduit dans la génération de la vie pure qui relève de son « essence eschatologique ». Le *logos* sert de biais entre le terrestre et l'éternel. Le temps fait l'homme avec Platon ; il l'introduit dans l'éternité avec Plotin qui le présente comme son image mobile. Contre le platonisme, la pensée philosophique moderne insistera sur le fait que c'est plutôt le temps qui fait l'homme et qui le délie de toute idée d'éternité. C'est aussi dans ce sens qu'il faut entendre la philosophie de Hegel qui tempore l'Idée platonicienne en l'extirpant de l'éternité pour l'incorporer dans le temps où elle doit s'incarner. Et pourtant, comme le remarque Jean Brun, Plotin pense fermement l'unité de l'être humain avec l'Un (*Enn.* VI, 6, 7) comme étant le « caractère essentiel de la condition de l'homme » (J. Brun, 1961, p. 283), sans lequel la vie pure et bonne ne serait qu'une gageure.

Nous avons montré plus haut que la pureté de la vie tient à sa relation avec l'Un qui est éternel. Le Bien véritable est lui aussi éternel. La logique porterait à s'élancer dans le sens selon lequel la vie pure serait la logique normale de sa relation avec l'Un. Toutefois, Plotin écrit en précisant que « la vie par exemple n'est point un bien par elle-même, mais seulement la vie véritable, issue du Bien ; et il en est de même de l'Intelligence réelle » (Plotin, 1954, *Enn.* VI, 7, 18, p. 91). Mais la seule vie qui peut contempler l'Un est la vie pure et parfaite qui porte les attributs inhérents au Bien dans la mesure où tout ce qui vient de l'Un contient un bien en sa substance et de là, il est un bien, lui aussi⁷⁴. Ainsi va s'établir une relation intrinsèque entre la vie présente qui, selon Simone Weil, « perce à travers jusqu'à l'éternel » (S. Weil, 1948, p. 29) qui est la chute du bien réalisé. La relation entre la vie et le Bien s'établit dans l'*instant* qui se fait « image de l'éternité » dès lors que le « Christ est le point de tangence entre l'humanité et Dieu » (S. Weil, 1948, p. 171) et ainsi, il conjugue la vie présente avec l'éternité puisque « l'éternel seul est invulnérable au temps » (*idem*). Toutefois, contre le néoplatonisme et le christianisme qui projettent la vie pure dans le futur, Weil affirme que la réalité pure est à rechercher dans le passé : c'est l'enracinement. La vie pure oblige le sage véritable à se plonger dans l'immanence et à regarder « ce monde en face » tandis que le « le croyant au contraire image par-delà ce monde un recours ultime en lequel il met sa confiance » (G. Marcel, 1968, p. 58).

Contre la pensée rationaliste, avec Plotin, il faut se dire que la vie terrestre est une conséquence de la vie de l'Intelligence. Dans ce sens, la vie humaine qui tend vers la perfection par la vertu est à envisager comme un acte dérivé du Bien, puisqu'elle est le fruit d'une création par le biais de l'Intelligence. En fait, « l'Intelligence et la vie intelligible ont la forme du bien ; et on les désire en tant qu'elles ont cette forme. Elles ont la forme du Bien, cela veut dire que la vie est l'acte du Bien, ou plutôt un acte dérivé du Bien, et que l'Intelligence est cet acte même, quand il reçoit une limite » (Plotin, 1954, *Enn.* VI, 7, 21, p. 93). Il est donc question de degré entre le Bien et la vie. La vie pure est une vie *image* de la vie intelligible. C'est pourquoi Plotin insiste sur sa corrélation d'avec la vie intelligible quand il affirme : « on contemple la source de vie, la source de l'intelligible, le principe de l'être, la cause du bien, la racine de l'âme » (Plotin, 1954, *Enn.* VI, 9, 9, p. 184). Donc, la vie totale est la vie idéale et la vie actuelle est sa forme imparfaite, une image de la vie à venir.

La vie est une copie du Bien ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu/agathon$) véritable qui est éternel. Le Bien ici désigne chez Platon l'ensemble des réalités qui favorisent le bonheur humain allant des objets aux choses intelligibles les plus absolues en passant par les fonctions de l'âme. Dans

⁷⁴ *Enn.* VI, 7, 18, p. 90 : « Tout ce qui vient du Bien contient une trace et une empreinte qui sont celles du Bien ou qui sont nées de lui, de même que le feu ou le doux laissent une trace d'eux-mêmes ; car de l'acte issu du Bien elle a l'existence, l'intelligence est par lui ; et la beauté des formes vient de lui, et tout ce qui a la forme du bien, vie, intelligence ou idée. [...] Puisqu'il y a dans la vie-là quelque chose qui vient du Bien, puisqu'elle est la vie essentielle, et puisque rien de vil ne peut naître du Bien, il faut dire qu'elle est bonne, en tant que vie ».

l'histoire du platonisme, le Bien donne être et signification à tous les biens. Il conduit au bonheur (*eudaimonia*) qui est la fin ultime que poursuit l'âme : la vie pure et totale est dans le Bien ; c'est celle qu'octroie le Bien car « c'est en effet [...] par la possession des choses bonnes que les gens heureux sont heureux » (Platon, 1950, *Le Banquet*, 205a, p. 738). La source du bonheur et de la vertu est comprise dans « une perpétuelle possession des choses bonnes » (Platon, 1950, *Le Banquet*, 205a, p. 739) relevant du Bien. En effet, le bien se vérifie dans le maintien de l'harmonie entre les trois espèces que sont l'intellect, l'ardeur et le désir qui favorisent la contemplation de l'Intelligible (L. Brisson, J.-F. Pradeau, 1998, p. 9-11).

Plotin conçoit le Bien comme étant au-delà de l'Intelligence et de l'être (*Enn.* V, 3, 16). Il est supérieur à tout, il est bienveillant et gracieux quand bien même il n'a pas besoin des êtres qu'il a engendrés (*Enn.* V, 5, 12). C'est lui qui éclaire le monde intelligible ; la vie totale et pure « voit tout dans l'intelligible, étant elle-même devenue un monde intelligible et lumineux, éclairée par la vérité venue du Bien » (Plotin, 1954, *Enn.* IV, 7, 10, p. 207). Plotin va encore plus loin quand il dit que le Bien est le nom du Principe premier et Puissance de toutes choses ; il est le Principe générateur de toute vie (*Enn.* V, 4, 1 ; *Enn.* V, 5, 12). La moralité de cette présentation est que Plotin assimile le Bien à l'Un. Donc, le Bien est éternel ; l'Un est aussi éternel et a engendré l'Intelligence.

La vie pure consécutive de la vie de l'Intelligible est à comprendre comme suit : le bien est un attribut de la vie. C'est donc à Platon que nous converge Plotin et spécialement au bien platonicien entendu comme l'action bonne menée par la vie pure de l'âme (*Le Banquet*, 200d ; *Phèdre*, 270b). La vertu (*ἀρετή* / *arété*), au plan moral est alors la chose bien faite. Elle est orientée vers un but, une législation (cf. *Lois*, I, 629a-636a) ou vers l'éternité de la vie : telle est sa fonction médiatrice (cf. *La République*, IV, 439 e-440a-441c). Étant donné que la vie vient de l'Intelligible, la relation du Bien à la vie s'entend en termes de dérivé. La vie est un dérivé du Bien. Le Bien est un des attributs de la vie. Le Bien est la cause de la vie. C'est lui qui favorise l'assimilation de l'âme à Dieu : « c'est pourquoi l'on dit avec raison que le bien et la beauté de l'âme consistent à se rendre semblable à Dieu, parce que de Dieu viennent le Beau et tout ce qui constitue le domaine de la réalité » (Plotin, 1954, *Enn.* I, VI, 6, p. 102). La visée de la vie pure et bonne est de conduire à contempler Dieu. L'éternité consiste à contempler continuellement Dieu.

Conclusion

Ce qu'il faut retenir de cette étude est la démontrer du rapport intrinsèque entre l'Un qui est éternel, le Bien qui est éternel et la vie pure qui en est la conséquence. La philosophie plotinienne situe l'éternité dans le Principe supérieur de toutes choses qui est lui-même éternel. Plotin situe la cause de la vie pure (et de toutes vertus) dans le Principe éternel qui est transcendant. Il refuse toute séparation entre l'Intelligible et le sensible pour privilégier une philosophie de la relation entre le temps et l'éternité, entre la vie pure qui découle de l'éternité et qui remonte à l'éternité comme vie provenant de l'Être éternel et retournant à lui. Sous la voûte du platonisme, c'est à une conduite relationnelle, comme direction donnant sens à notre vie dans son mode de passage du sensible à l'Intelligible, que nous conduit Plotin. Tout résulte de Dieu. La vie pure est vie de relation avec l'Un éternel. La multiplicité des vies terrestres ou vies d'en bas trouve sa forme plénière et parfaite dans les vies célestes ou vies d'en haut qui a pour source d'énergie fondamentale et existentielle la Vie totale qui est parfaite, immuable et infinie et qui se porte sur l'Amour, ce que Spinoza désigne par « la connaissance de cet objet immatériel » qu'il appelle « une Régénération » produite par l'Amour et l'Union qui engendrent « une stabilité éternelle et inaltérable » (Spinoza, 1964, p. 146). C'est ainsi que, par sa vie bonne, « l'âme peut être unie ou bien au corps dont elle est l'idée ou bien à Dieu sans lequel elle ne peut exister ni être conçue » (*ibid.*, p. 147). Certes, Plotin n'implique pas le corps dans cette réalisation essentielle. Toutefois, il conçoit que l'éternité comme vie bonne se traduit par l'union de l'âme avec ce qui demeure inaltérable : le pur est exempt de toute souillure. C'est la puissance vitale de l'Un qui s'emploie à plonger son jaillissement éternel *dans* et *sur* la vie totale rendant celle-ci éternelle grâce à son origine qui est à rechercher dans l'Un-Bien. Plotin nous renvoie à Platon : la totalité de la vie totale vient de la plénitude de l'Un qui donne ce qu'il n'a pas. La vie pure tient sa pureté de l'Un-

Bien qui est toute Beauté d'après Plotin. Là se tient la nouveauté de sa philosophie essentiellement principielle et qui oriente nécessairement tout le réel vers l'éternité. Si la mobilité est le propre de la vie, aux antipodes de Platon, Plotin définit l'éternité comme vie de l'Intelligence ; elle n'est pas liée au repos. Platon pose l'éternité en dehors du temps (*Timée* 37 e, *Timée* 38 a et c), tandis que Plotin inclut dans la définition de l'éternité celle de la vie pure et bonne, en d'autres termes, de la vie qui habite dans sa source, dans l'identité, dans le Bien (*Enn.* III, 3, 17-18). C'est la vie intelligible, force de mobilité, qui permet à Plotin de faire entrer la vie de l'âme dans l'éternité et le monde intelligible devient celui des vivants éternels : une telle vie est totale et pure.

Références bibliographiques

- AUBIN, Paul, 1992, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris, Éditions Beauchesne.
- BALADI, Naguib, 1970, *La pensée de Plotin*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Initiation philosophie », n. 92.
- BERGSON, Henri, 1992, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Éditions Quadrige/Presses Universitaires de France.
- BRISSON, Luc, PRADEAU, Jean-François, 1998, *Le vocabulaire de Platon*, Paris, Éditions Ellipses.
- BRUAIRE, Claude, 1964, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Éditions du Seuil.
- BRUN, Jean, 1961, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DELCOMMINETTE, Sylvain, 2014, « Qu'est-ce que l'intelligence selon Platon ? », dans *Revue des Études Grecques*, tome 127, fascicule 1, p. 55-73.
- DESCOMBES Vincent, 1971, *Le Platonisme*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France.
- FABRE, Nicole, 2012, *Le temps, cet inconnu*, Paris, Éditions Facultés Jésumites de Paris.
- FATTAL, Michel, 2022, *Séparation et relation chez Platon et chez Plotin*, Paris, Éditions L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique. Bibliothèque ».
- GANDILLAC, Maurice de, 1952, *La sagesse de Plotin*, Paris, Librairie Hachette.
- HEGEL, 1955, *La raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Union générale d'Éditions,
- HEIDEGGER, 1985, *Être et temps*, trad. nouvelle par Emmanuel Martineau, Paris, Éditions Authentica.
- LACROIX, Jean, 1966, *Kant et le kantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? ».
- , 1970, *Spinoza et le problème du salut*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Initiation philosophique », n. 91.
- LASSEGUE, Monique, 1982, « Le temps, image de l'éternité chez Plotin », in *Études de Philosophie ancienne*, p. 405-418.
- LEIBNIZ, 1969, *L'entendement humain*, textes choisis, Paris, Presses Universitaires de France.
- MARCEL, Gabriel, 1968, *Être et Avoir. II Réflexions sur l'irréligion et la foi*, Paris, Aubier Éditions Montaigne.
- MENN, Stephen, 1995, *Plato on God as Nous*, Carbondale/Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- PLATON, 1950, *Œuvres complètes*, I et II, traduction nouvelle et notes par Léon Robin, Paris, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- PLOTIN, 1954, *Ennéades*, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », collection des Universités de France.
- PIGLER Agnès, 2015, *Le vocabulaire de Plotin*, Paris, Éditions Ellipses.
- PRADEAU, Jean-François, 2019, *Plotin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Qui es-tu ? ».
- SPINOZA, 1964, *Œuvres I. Pensées métaphysiques*, trad. et notes par Charles Appuhn, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, p. 335-391.
- TROUILLARD, Jean, 1955, *La procession plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine ».
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, 2001, « Les paradoxes de l'éternité chez Hegel et chez Bergson », dans *Les Études philosophiques*, n. 4, p. 517-530.
- WEIL, Simone, 1948, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Librairie Plon.

LA GUERRE DES SCIENCES : VERS LE CRÉPUSCULE DES IDOLES ?

Tiéba KARAMOKO
 Université Peleforo GON COULIBALY
tiebak@hotmail.fr / tiebak@upgc.edu.ci

Résumé

La science est synonyme de connaissance certaine. Mais, toutes les sciences ne mènent pas au même degré de certitude ; du moins tel que l'histoire des sciences l'enseigne et que la conscience collective en vient à intérioriser cette distinction hiérarchisante. Les sciences portant sur le vivant, la nature ainsi que la matière et qui ont fait leur la méthode expérimentale, jouissent d'une légitimité à la fois historique, sociale et épistémologique. Cette situation a pour conséquence la minorisation des sciences humaines et sociales qui étudient l'homme et ses interactions sociales en s'appuyant sur l'expérience vécue. Partant du mépris institutionnel et populaire dont fait l'objet ces sciences, cette contribution ambitionne de montrer, de façon critique, non seulement les fondements d'une telle attitude, ses enjeux épistémiques et idéologiques, mais surtout de souligner la nécessité d'une convergence de toutes les sciences pour mieux faire face aux grands défis contemporains qui ont pour patronyme la connaissance de l'homme et de la société.

Mots clés : Convergence épistémique, Méthode expérimentale, Minorisation, Sciences de la nature, Sciences humaines et sociales, Vérité scientifique.

THE SCIENCE WAR : TOWARDS THE DUSK OF THE IDOLS ?

Abstract : Science is synonymous with certain knowledge. But not all sciences lead to the same degree of certainty; at least as the history of science teaches and as the collective consciousness comes to internalize this hierarchical distinction. The sciences dealing with the living, nature and matter and which have made the experimental method their own enjoy historical, social and epistemological legitimacy. A situation whose consequence is the minorization of the human and social sciences which study man and his social interactions based on lived experience. Starting from the institutional and popular contempt to which the human and social sciences are subject, this contribution aims to show, in a critical way, not only the foundations of such an attitude, its epistemic and ideological stakes, but above all to underline the need for a convergence of all the sciences to better face the great contemporary challenges whose surnames are knowledge of man and society.

Keywords: Epistemic convergence, Experimental method, Minorization, Natural sciences, Human and social sciences, Scientific truth.

Introduction

Les humanités ou les sciences humaines et sociales ont toujours occupé une place centrale dans les processus de connaissance de l'homme et d'organisation de la société. Ayant pour objet l'homme et ses interactions sociales, elles se sont assignées pour objectif de réfléchir sur les problématiques qui engagent la vie sociale en vue de favoriser de meilleures conditions de vie pour l'homme. En ce sens, elles ont pour plan d'action le développement qualitatif des ressources humaines par l'éducation. Au risque d'en omettre, l'on peut mentionner au nombre de ces sciences les disciplines telles que la philosophie, la

psychologie, la sociologie, l'anthropologie, l'histoire, la linguistique, le droit, l'économie, etc. Mais, au fil du temps, à en croire N. Journet (2016, p. 77), les sciences sociales et humaines ont perdu progressivement de leur lustre d'antan à cause de la perception négative dont elles sont l'objet. Cette appréhension est notamment liée à la méconnaissance de leurs enjeux dans les projets de développement. En effet, avec les nouvelles possibilités techniques offertes par le dynamisme effréné des nouvelles technologies, nos sociétés, conformément aux exigences désormais formulées dans les projets de la postmodernité, connaissent aujourd'hui une transformation inédite. Ainsi les technosciences, analysées dans une perspective positiviste, constituent-elles, pour l'époque contemporaine, celles qui portent l'espoir de l'humanité sur la voie du développement.

Cet état de fait n'est pas sans conséquences, car, jugées parfois à travers les clichés issus aussi bien du l'univers politique que du monde des savants, les sciences de l'homme et de la société se trouvent de plus en plus minorisées dans les entreprises de développement. Pour certains, en effet, notamment les personnes nourries au scientisme ambiant, les sciences dites « pyramidales », c'est-à-dire les sciences exactes et appliquées sont plus concrètes et opérationnelles. Par conséquent, les projets de développement doivent être débarrassés des services des sciences humaines et sociales qu'elles considèrent comme inopérantes dans la satisfaction des aspirations matérielles de l'humanité.

Or, c'est sans doute se méprendre sur le fait que le développement durable, projet qui est au centre de toutes les préoccupations aujourd'hui, doit être plutôt vu sous un angle holistique et non sectaire à cause notamment de ses exigences multiformes et sa complexité. Ces exigences appellent à une transversalité des moyens mis en œuvre en vue de relever les défis qui se dressent. Ainsi, la question fondamentale qui se pose est celle-ci : face aux défis contemporains cristallisés dans les objectifs du développement durable, peut-on se permettre de minoriser les sciences humaines et sociales (SHS) ? D'ailleurs, quels sont les fondements et les enjeux de cette minorisation de fait ? Comment sortir de l'idolâtrie des sciences dites exactes et mettre en lumière les apports essentiels des SHS ? Au final, quelle est la meilleure stratégie de convergence des sciences pour mieux faire face aux défis contemporains dont les ressorts significatifs sont l'homme et la société ?

Un tel questionnement fait écho à l'hypothèse selon laquelle la minorisation de fait dont sont victimes les humanités est moins imputable à leur impuissance qu'au mépris de leur portée entretenu dans les discours technophiles. Les objectifs poursuivis dans la présente réflexion sont à cet effet de deux ordres : montrer d'abord la nécessité de surmonter les critiques faites aux sciences humaines et sociales en montrant les enjeux que recouvrent leurs pratiques dans le processus du développement durable ; ensuite, partager l'idée selon laquelle le développement durable, par sa complexité et pour sa mise en œuvre, exige une mise en avant et de manière équitable toutes les compétences disciplinaires.

Cette contribution mobilise pour l'essentiel une méthode à la fois historique et critique. Elle se déploie sur un fond théorique adossé à l'histoire des sciences et à la philosophie sociale, à partir d'une réflexion sur les ressorts épistémiques et idéologiques du mythe des sciences dites exactes (1). Ensuite, elle opère une rupture avec les tendances idolâtres desdites sciences exactes, cause de la minorisation généralisée des sciences humaines et sociales (2). Enfin, elle examine les conditions d'une convergence des rationalités du savoir qui restaurent la prise en considération des sciences humaines et sociales comme sciences de l'homme et du développement social (3).

1- Le mythe des sciences « pyramidales » et la minorisation des sciences humaines et sociales

Pour aborder ce point de notre propos, il serait intéressant de rappeler d'emblée que les sciences humaines et sociales ont connu naguère un âge d'or à travers de très importants travaux qui ont influencé le monde de la connaissance et qui ont structuré ce succès, avant de connaître aujourd'hui la déchéance qu'elles essuient dans les débats épistémologiques.

En tant que moyen de connaissance de l'homme et d'intellection de ses rapports aux autres, les sciences humaines et sociales ont toujours existé. Mais, au sens moderne d'une méthodologie appliquée aux phénomènes sociaux, l'on peut situer l'émergence de cette

notion à partir de la seconde moitié du XVIIIe siècle. Dans un cas comme dans l'autre, le sens qu'on leur donne est aussi large que l'étendue et la complexité de leur objet. A. Lalande (2016, p. 998) dira à cet effet qu'il s'agit d'un « terme très large qui s'applique non seulement à la sociologie, mais à toutes les sciences relatives à la société : l'économie, la philosophie, l'histoire, la géographie humaine, le droit, la psychologie, la pédagogie, etc. ». L'histoire des sciences sociales et humaines ne relève pas d'une histoire intellectuelle fermée sur elle-même. Elle est traversée par plusieurs disciplines, mobilise une diversité de penseurs qui ont marqué son évolution ; et ses objectifs sont à la fois socio-politiques et épistémiques. Sur ce point, plusieurs exemples sont aisés à mettre en avant. Au début du XIXe siècle, la science sociale tente de répondre à des besoins de stabilité sociale, notamment dans une Europe fortement marquée par des mouvements révolutionnaires et par la mise au niveau scientifique d'une science sociale encore bien en retrait au regard des développements et des succès des sciences appliquées. Saint Simon, Auguste Comte, Jules Michelet, Frédéric Bastiat, composent avec bien d'autres, une première phalange de savants, succédant à Condorcet et à tous les fondateurs de l'Encyclopédie pour donner une certaine lettre de noblesse aux sciences sociales et humaines à travers leurs œuvres.

Ce règne des sciences humaines va surtout se matérialiser davantage avec l'émergence de disciplines autonomes qui prétendent d'emblée à un statut scientifique. Il s'agit d'abord de l'anthropologie avec Marcel Mauss et de la sociologie avec Émile Durkheim. Dans les *Règles de la méthode sociologique*, Durkheim (E. Durkheim, 1967, 16) défend l'idée de traiter « les faits sociaux comme des choses », avec la même objectivité qu'un physicien ou un biologiste observant par exemple, les phénomènes matériels ou biologiques. Le biologiste peut, dans son laboratoire, isoler certains éléments pour définir leur rôle, pas le sociologue ; ce dernier doit plutôt considérer les faits sociaux qui sont « des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui » (E. Durkheim, 1967, 37). Le fait social durkheimien est donc extérieur à l'individu, s'impose à lui et se produit régulièrement dans la société.

Avec Durkheim, il faut mettre en évidence des faits cruciaux décisifs, qui auront une valeur exemplaire à partir de laquelle l'on sera en mesure d'induire des lois. La sociologie favorise des lois valables pour les sociétés appartenant à la même classe. Elle s'appuie sur « la méthode des variations concomitantes ». L'utilisation de données mathématiques telles que les statistiques permet, à Durkheim, de dégager des lois sociales expliquant rationnellement certains phénomènes sociaux sans se référer aux intentions individuelles des agents sociaux. Il développe de fait, une sociologie holiste qui s'intéresse plutôt à l'effet du groupe sur les individualités qu'à l'inverse. Dans son ouvrage *Le suicide*, texte qui a davantage convaincu le public sur la valeur scientifique de la sociologie, Durkheim met en pratique sa volonté d'expliquer le social par le social. Il raisonne sur une donnée nouvelle, les taux de suicide, dont il remarque la stabilité.

Son étude sur le taux de suicide en France lui a permis de dégager des relations de cause à effet entre le degré d'intégration et le taux de suicide : le suicide est plus fort par exemple chez les célibataires ou les personnes sans enfants, ce qui laisse penser que l'intégration familiale protège l'individu du suicide. Ces corrélations peuvent être une minorisation de l'importance des facteurs subjectifs du suicide : certes un tel acte s'explique par des fragilités ou troubles psychologiques, des échecs douloureux et relève d'une décision intime, mais la constance du taux et les multiples corrélations identifiées par Durkheim peuvent laisser apparaître une logique fondamentalement sociale qui lui permet d'énoncer cette grande loi selon laquelle une société trop régulée ou trop peu intégrée favorise le suicide. La question des lois sociales s'imposait ainsi pour la première fois de manière rigoureuse, car évoquée sur la base de données statistiques.

Un autre succès retentissant dans les rangs des sciences humaines et sociales se rapporte aux grands travaux de l'éminent épistémologue et psychologue Suisse Jean Piaget. Notoire parmi ses pairs, il a fait admirer les sciences humaines et sociales, notamment à travers ses travaux en psychologie du développement et en épistémologie grâce à ce qu'il a appelé l'épistémologie génétique (ou structuralisme génétique). L'originalité et l'intérêt de ses travaux est qu'ils apportent un grand éclairage sur l'intelligence, comprise comme une

forme spécifique de l'adaptation du vivant à son milieu, sur les stades d'évolution de celle-ci chez l'enfant et sa théorie de l'apprentissage. Mieux, Piaget est le concepteur de la théorie du constructivisme dans le domaine de la pédagogie. Dans la perspective du constructivisme, l'apprentissage est un processus actif d'acquisition de connaissances et d'expériences en interagissant avec son environnement social ambiant. En clair, l'approche constructiviste, selon Piaget lui-même (1977, p. 14), s'intéresse à « l'activité du sujet pour se construire une représentation de la réalité qui l'entoure ».

À la suite de Piaget, l'œuvre de Lev Vygotski, à travers la théorie du socioconstructivisme, fut aussi retentissante par son intérêt. En substance, cette approche psychopédagogique soutient, elle aussi, que les interactions sociales jouent un rôle clé dans le développement cognitif chez les enfants. À la différence de Piaget, pour qui le développement de l'enfant s'effectue de l'individuel au social, Lev Vygotski pense au contraire qu'il procède plutôt du social vers l'individu. Ces éclairages exerceront une influence notable sur la pédagogie et les méthodes éducatives (J. Bauté, 1995, p. 64). Voilà donc autant de travaux – non exhaustifs – qui ont fortement contribué à la structuration de l'âge d'or qu'ont connu les humanités.

Désormais hégémoniques, les sciences humaines règnent sur les sociétés durant toute la seconde moitié du XX^e siècle. Leur domination sur la scène intellectuelle est renforcée par des prestigieuses institutions telles que l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), le Centre national de la recherche scientifique (CNRS) en France, ainsi que de grandes Chaires internationales en sciences humaines et sociales (La Chaire de philosophie sociale à l'Université de Francfort, par exemple). Par leur rayonnement intellectuel et administratif, ces institutions académiques et scientifiques essaient partout leur influence et, *ipso facto*, imposent le statut des sciences humaines dans l'enseignement secondaire et supérieur.

Mais, depuis les années 60, plus décisivement, à partir des années 80, les sciences humaines et sociales rentrent dans une crise théorique et politique ; si bien que dès 1983, le Magazine littéraire, dans son 200^e numéro, titre : « la crise des sciences humaines »⁷⁵. En effet, les sciences humaines doivent répondre à des attaques : celles concernant leur méthodologie et leurs résultats. Accusées de n'être que des sciences interprétatives ou spéculatives, qualifiées de sciences molles de manière péjorative, ces sciences affrontent aujourd'hui le risque de leur dissolution dans les sciences exactes. Des acteurs qui se réclament de ces sciences ont, pour certains, élaboré ou consenti aux dithyrambes qui ont visé les sciences exactes, encore appelées les sciences dures. Depuis la période moderne par exemple, une vague de philosophes réclamait déjà à la philosophie de rompre avec la pensée purement théorique et de se rendre plus pratique, donc plus utile à un monde séduit par le pragmatisme des sciences appliquées. Le philosophe le plus reconnu pour cette exigence positiviste est Descartes. Pour lui, l'expérience des choses lui ont fait savoir qu'il existe des connaissances plus utiles à la vie et qu'

au lieu de cette philosophie spéculative, dit-il, qu'on enseigne dans les écoles, on peut en trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent (...), nous pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature (R. Descartes, 2000, p. 152).

En clair, ce que Descartes a tant reproché aux humanités qu'il a apprises dans la scolastique d'Aristote, c'est le fait d'avoir été trop théoriques et stériles à ses yeux, alors que d'autres sciences telles que la physique et la médecine eurent bientôt des résultats certains, incontestés. Plus tard, en plein XVIII^e siècle, Emmanuel Kant exhortera la philosophie à travers la métaphysique (jugée trop dogmatique) à "jalouser" les mathématiques et la physique qui, pour lui, sont toutes nées de la philosophie, mais se sont rendues plus opérantes que cette dernière.

Mais parmi les critiques ou les observations qui visent les sciences humaines et sociales, celles formulées dans le positivisme d'Auguste Comte semblent les plus influentes à

⁷⁵ Magazine littéraire, « sciences humaines : la crise », Librairie de France, 1983, N°200, 150 p.

travers notamment sa théorie des trois états. Véritable chantre du savoir positif, Comte construit une philosophie des sciences qui part des mathématiques pour aller jusqu'à la sociologie et la science politique, ainsi qu'une philosophie de l'histoire qui conçoit le processus historique comme une avancée vers davantage de rationalité scientifique et moins de théologie et de spéculation métaphysique sur les réalités transcendantes. La loi des trois états, principe essentiel de l'épistémologie de Comte, est une proposition de loi de l'histoire des sciences selon laquelle chaque branche de la connaissance humaine passe par trois grands états théoriques successifs : théologique, métaphysique et positif ou scientifique. Pour lui, dans le long processus de son évolution, l'humanité a franchi les deux premiers stades. Aujourd'hui, elle est au dernier stade, c'est-à-dire l'état de la science et de la technique qui, à son sens, offrent à l'homme tout son pouvoir d'action parce que capables de percer le mystère du monde, de la nature et d'expliquer efficacement les lois scientifiques qui les gouvernent.

Suite à ces différentes phases de remous dans lesquelles se trouvaient les sciences humaines et sociales, une autre phase plus décisive sera entamée : le risque de leur inféodation voire leur disparition face à l'hégémonie des sciences appliquées arrimées au progrès de la technique. Ainsi F. Delmas (2020, p. 2) nous apprend-il :

la psychologie apparaît comme menacée de dissolution dans les sciences biologiques avec le développement de techniques comme l'imagerie cérébrale qui permet de faire voir les opérations mentales dont les psychologues font les hypothèses en silence.

On a pu donc évoquer un risque de subordination des sciences humaines aux sciences naturelles. Par exemple, si les psychologues sont formés dans des universités des Lettres et sciences humaines, la recherche en psychologie, au CNRS, dépend du secteur des sciences de la vie.

Sauf que ces différentes critiques et ce risque de dissolution voire de disparition des sciences humaines et sociales au profit des sciences dites pratiques n'ont pas toujours un fondement épistémologique valable. D'ailleurs, cette forme d'idolâtrie des sciences exactes entretenue dans ce « conflit des facultés » au dépend des autres domaines de connaissance n'est-elle pas soutenue par une « rationalité instrumentale », forme désincarnée de la raison qui pervertit finalement la science elle-même ?

2- Du crépuscule des idoles à la lumière des damnées

L'évocation de ce titre nous renvoie instantanément à la grande figure philosophique allemande, Friedrich Nietzsche, auteur du livre *Le crépuscule des idoles*, dont la grandeur remarquable reste liée à sa volonté manifeste de révolutionner toute la philosophie. Son identification au nom iconoclaste de philosophe du marteau s'inscrit dans cette optique de démolir toute la tradition philosophique, morale et religieuse en sapant toutes les idoles, tous les dieux à l'effet de bâtir un nouvel édifice philosophique et axiologique fondé sur le surhomme. En clair, il s'insurge contre la religion judéo-chrétienne, notamment de sa doctrine et contre les prophètes, les idoles ou les faux dieux. Aussi essaie-t-il de remettre en cause le moralisme classique. Mais, cette volonté de briser les idoles le conduit surtout au développement d'une certaine tendance existentialiste qui s'inspire de Schopenhauer. En ce qui le concerne, ce qui caractérise l'homme, c'est surtout la volonté et non l'esprit ou la raison, comme le prétendent les rationalistes; la volonté étant entendue ici comme une force, une énergie parfois inouïe à vouloir atteindre un but. Dans cette vision, vivre, c'est vouloir ; c'est désirer quelque chose. Et cette volonté chez Nietzsche s'apparente à une sorte d'obsession, à « un excédent de force » voire à un supplément d'âme qu'il faut avoir pour se libérer des chaînes de l'idolâtrie.

Par analogie, l'image du culte des idoles s'apparente aujourd'hui au culte des sciences appliquées au grand dam des sciences humaines et sociales. Et, cette religion ou idolâtrie de la science est aujourd'hui plus qu'une réalité existentielle perceptible dans les tendances et postures scientistes, technophiles et technocratiques qu'adoptent de plus en plus les hommes. Ce qui a pour implication une dévalorisation suivie d'un dénigrement des sciences humaines et sociales. Face à cette expérience négationniste, les sciences humaines et sociales

se doivent d'observer cette double attitude qui consiste pour elles à être sereines et résilientes. En ces circonstances, ces valeurs consistent clairement pour les sciences humaines et sociales à quitter le sol mou de la perception technoscientiste dans lequel elles sont indument plongées. Il s'agit désormais pour elles de se guérir des affres du désespoir épistémique pour se (re)faire une santé. Et dans cette perspective libératrice,

Une autre cure, qui, dans bien des cas, me semble encore préférable, consiste à *ausculter les idoles*... Il y a dans le monde plus d'idoles que de réalités : c'est ce que m'apprend le « mauvais œil » que je jette sur le monde, et aussi la « méchante oreille » que je lui prête... La aussi, questionner à coups de marteau, et, qui sait, percevoir pour toute réponse ce fameux « son creux » qui indique des entrailles pleines de vent — quelle jouissance pour qui, derrière ses oreilles, à d'autres oreilles encore, pour moi, vieux psychologue charmeur de serpents, qui sait *forcer à parler haut* ce qui voudrait se taire... (F. Nietzsche, 2003, p. 9)

Ausculter les idoles consiste ici à sonder et à briser leur mythe qui a été imposé et pour ainsi dire, faire advenir à la lumière les damnées de la science ; se (re)faire au soleil, la place qui était la leur ou qui devrait l'être. « L'idole est le faux dieu que l'homme a lui-même créé et qu'il adore, oubliant qu'il se soumet ainsi à ses propres désirs, à ses rêves voire à ses défauts », nous rappelle É. Blondel (2001, p. 2). Ainsi, l'image des idoles renvoie à la notion surfaite de valeur, c'est-à-dire une manière de penser qui paralyse l'esprit critique et qui constitue un trait fondamental de la réalité et du perspectivisme. Les sciences dures ou appliquées seraient donc les faux dieux à qui l'on voue un culte, faisant sombrer ainsi les sciences dites théoriques dans le mépris.

Cette image de faux dieux, traduisant ici la situation des sciences appliquées et la minorisation des sciences humaines et sociales qui s'en suit, trouvent toute leur justification dans la théorie du « conflit des facultés » de Kant. Chez le philosophe de Königsberg et de l'*Aufklärung*, il existe entre les facultés, entendues comme les domaines de connaissance, une lutte sans précédent pour l'affirmation de soi. Ainsi existe-t-il un conflit entre « Faculté inférieure » (philosophie) et « Facultés supérieures » (théologie, droit et médecine). Ce conflit – dont l'autorité politique est le principal commanditaire – se joue à trois niveaux : le philosophe se trouve aux prises avec le théologien, le juriste et le médecin. Le principal se trouvant être le conflit avec le religieux.

Pour Kant en réalité, le peuple semble avoir pour vocation à être dirigé. Mais, il ne voudrait pas être dirigé par les savants des facultés (car leur sagesse semble pour lui trop haute). Il veut être orienté par des agents qui s'intéressent au savoir-faire. Quitte à être trompé par ceux qui le dirigeront. Mais le « gouvernement », c'est-à-dire l'instance dirigeante, qui ne peut diriger le peuple que par les agents des Facultés, pour acquérir et conserver cette possibilité, suit les inclinaisons de ces agents sans se donner la moindre peine de vérifier la vérité de leurs activités, puisque pris par les tenailles de leur influence. Le passage suivant de la première section du *Conflit des facultés* intitulé « concept et division des Facultés supérieures » témoigne bien de cette complicité politico-policienne du gouvernement :

D'après la raison (c'est-à-dire objectivement), écrit Kant, les ressorts de la motivation que le gouvernement peut utiliser dans son propre but (avoir de l'influence sur le peuple) se trouverait dans l'ordre suivant : tout d'abord le bien-être éternel de chacun (la religion), ensuite le bien-être civil en tant que membre de la société (droit), enfin le bien-être corporel (la médecine). À travers les doctrines publiquement enseignées à propos du premier bien-être, le gouvernement peut avoir la plus grande influence sur les pensées, même les plus intimes, des sujets et sur leurs opinions, même les plus dissimulées, quant à ce qu'ils veulent, en découvrant les pensées et en dirigeant les opinions ; à travers les doctrines enseignées se rapportant au second bien-être, il peut brider leur comportement extérieur par des lois publics ; à travers les troisièmes doctrines enseignées, il peut s'assurer de l'existence d'un peuple fort et nombreux qui peut être utile pour ses propres desseins (E. Kant, 2015, pp. 59-60).

De cette inclinaison du gouvernement qui fait opposer les Facultés supérieures et la Faculté inférieure, conflit à jamais inconciliable entre les unes et les autres, Kant déduit une

espèce d'injustice. Ce qu'il nomme conflit illégal, c'est une inclinaison qui fait opposer les Facultés supérieures et la Faculté dite inférieure. Ce qui lui apparaît illégal, c'est qu'un gouvernement accorde le statut de vérité aux Facultés supérieures contre l'avis de la Faculté inférieure, sanctionnant les fonctionnaires de cette dernière, publiquement. Ce qui lui paraît illégal, c'est de trancher le débat sur la vérité d'une doctrine religieuse, d'un droit, d'une conception médicale, en défaveur de ceux qui recherchent cette vérité. Mais que signifie au fond une telle illégalité et même illégitimité de fait qui vise les sciences théoriques ? N'est-ce pas là l'expérience malheureuse de la raison qui s'exprime en son déclin et le triomphe de la « raison instrumentale » dans notre modernité qui ne jure que par le profit et les moyens de leur production ?

La subordination des structures sociales telle que la politique aux sciences appliquées au détriment des sciences théoriques montre bien que l'on a achevé de faire le deuil de la raison et de ses principes généraux (la justice, la morale, l'éthique, etc.). La raison en tant que moyen de production des valeurs sociétales s'incline désormais face aux moyens de production du profit, des biens matériels : c'est justement ce phénomène que l'École de Francfort, à travers notamment M. Horkheimer, a bien voulu désigner par *L'éclipse de la raison* (1974) ou le triomphe de la rationalité instrumentale. Et, ce qui semble plus regrettable dans cette instrumentalisation de la Raison – qui signifie la subordination de l'expression de cette dernière à la logique du calcul, du profit et du matériel –, c'est que nous vivons un contexte où la connaissance cesse d'être une activité autonome, perd toute sa neutralité vis-à-vis de la politique et devient indifférente à la réalité historique. Devant une telle ambiance morose dans laquelle tombe la science désormais, la « théorie critique » de Max Horkheimer trouve tout son sens. En effet, cette théorie critique horkheimerienne,

dont le but est le bonheur de tous les individus, ne peut, au contraire des hommes de science au service de l'État minoritaire, s'accommoder de la perpétuation de la misère. La contemplation de la Raison par elle-même, qui représentait pour la philosophie ancienne le degré suprême de la félicité, est devenue pour la pensée moderne l'idée matérialiste d'une société libre qui se détermine elle-même ; de l'idéalisme, il y reste que les possibilités de l'homme ne se bornent pas à se fondre dans l'ordre établi et à accumuler puissance et profit (M. Horkheimer, 1974, p. 87).

C'est dire donc que la Raison est détournée dans son emploi, de sa fin première qui est de satisfaire les besoins essentiels de l'homme dans un ordre idéaliste pour ainsi la soumettre à un ordre matérialiste et calculateur, où elle ne se rapporte qu'à tout ce qui satisfait le nouvel ordre économique : le capitalisme. Dorénavant, toute l'entreprise humaine s'établit selon une perspective conduisant à tirer un avantage d'ordre matériel immédiat : production du matériel et du capital. Tout domaine de connaissance n'étant pas capable de satisfaire à cette exigence matérialiste et économique n'a plus droit de cité ; les domaines tels que celui de la philosophie, la psychologie, la sociologie, etc. sont à proscrire du champ de production des moyens de développement. Et l'État moderne, pour sa part, s'appropriant cette logique, joue le jeu d'un favoritisme en faveur des sciences qui en sont capables, en l'occurrence les sciences appliquées telles que la physique-chimie, les mathématiques, la biologie, les technologies, etc., sous le prétexte que celles-ci sont les plus aptes à engendrer le développement.

Or, développer les sciences dures au détriment des sciences humaines et sociales, c'est tuer en un peuple sa force critique au profit du matériel et de l'artefact ; c'est également assujettir l'esprit critique au matériel en soumettant son mode de fonctionnement et de transmission à ce dernier ; c'est, à la limite, aliéner spirituellement et intellectuellement l'individu et le peuple. D'ailleurs, c'est ce que nous vivons déjà ou presque, avec le développement exponentiel des NBIC (nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences cognitives) depuis les années 2000. De fait, l'avènement des nanotechnologies et leurs applications à la biologie va faire de l'homme un véritable ingénieur du vivant et lui conférer un pouvoir inédit sur la structure biologique de notre humanité. Aussi assisterons-nous à l'émergence future des sciences cognitives qui détermineront davantage les modes de transmission de la connaissance à partir des déterminations fonctionnelles de la structure

cérébrale de l'homme. De ce fait, les NBIC, dans leur réseautage d'interdépendance et de complémentarité, vont structurer la science du XXI^e siècle autour du réseau Internet et de l'intelligence artificielle. Ce qui ne sera pas sans conséquences majeures sur l'éducation : le mode de transmission de l'intelligence connaîtra une révolution : l'intelligence ou le savoir se transmettra de plus en plus par des artefacts, des machines et non de façon classique. Dans *La guerre des intelligences*, A. Laurent (2017, p. 11) fait clairement cette précision :

La transmission du savoir ne peut pas signifier la même chose au XXI^e siècle qu'auparavant. À la limite, son problème s'est inversé : c'est l'adulte qu'il faut à présent initier aux nouvelles technologies et à qui il faut inculquer les nouvelles clés de lecture du monde. Cela ne veut pas dire que les jeunes n'ont plus besoin d'enseignement. Le contenu des savoirs nécessaires pour comprendre notre monde doit être repensé : les technologies NBIC deviennent des savoirs incontournables de l'honnête homme du XXI^e siècle. Surtout, l'école elle-même, en tant que technologie de transmission de l'intelligence, est d'ores et déjà une technologie dépassée qui vit ses derniers instants.

Le processus classique de transmission du savoir sera progressivement abandonné au profit d'Internet et de l'Intelligence Artificielle (IA). Désormais, on n'aura plus besoin de l'homme pour transmettre une quelconque connaissance. L'artefact intelligent (ordinateur, robot, etc.) étant lui-même doté de connaissance, va se substituer à l'homme dans ce rôle pédagogique et éducatif. Dans un tel contexte, l'école sera radicalement remise en cause dans un avenir non lointain. Voyant ce bouleversement inéluctable venir, A. Laurent (2017, p. 11) peut, à cet effet, faire la prophétie selon laquelle « à partir de 2035, l'éducation deviendra une « branche de la médecine » utilisant les immenses ressources des neurosciences pour personnaliser d'abord la transmission et optimiser ensuite bioélectroniquement l'intelligence ». Pire, au-delà d'une inévitable « crise de l'éducation » (H. Arendt, 1961, p. 141) qui s'en suivra, cette fabrication/transmission bioélectronique du savoir peut générer d'autres crises inimaginables telles que la non maîtrise des outils techniques dont l'homme lui-même est le concepteur, la probable domination du créateur (l'homme) par la créature (l'objet intelligent) et surtout la modélisation artificielle des sciences dures susceptible de mettre en péril les professions y afférentes (chirurgien, mathématicien, physicien, etc.).

En 1818, l'écrivaine anglaise M. Shelley publie un roman dont le personnage central a donné naissance à un mythe. Elle imagine un jeune savant Suisse du nom de Victor Frankenstein, qui crée un être animé assemblé avec des bouts de cadavres. Horrifié par cet être qu'il a lui-même créé, le docteur Frankenstein finit par l'abandonner en oubliant que son monstre était doté d'une intelligence dont il avait pourvue. Abandonné à lui-même, le monstre se révolte et se venge de son créateur ainsi que de l'humanité. Ainsi A. Laurent peut-il craindre le fait que « ce fantasme de la créature devenant une menace pour l'homme (...) (ne soit) en train de devenir, sous nos yeux, une réalité avec l'intelligence artificielle » (A. Alexandre, 2017, p. 13). Aujourd'hui, l'intelligence artificielle représente ce monstre créé et qui nous terrifie. La civilisation humaine est totalement assaillie par ces outils et est prise en otage par ceux-ci sans possibilité de s'en affranchir. Internet, les robots et particulièrement les robots humanoïdes, dotés de capacités physiques et cognitives en sont aujourd'hui des exemples. Créés par l'homme moderne, ces outils sont devenus en même temps des fidèles compagnons de celui-ci et des menaces pour lui en ce sens qu'ils tendent à se substituer à lui et à le réduire en un simple spectateur assistant impuissamment à son propre dessaisissement. La crainte pourrait même être plus grande que cela, car le risque que ces objets soient plus intelligents que l'homme est grand. Des cerveaux industriels moins chers que ceux développés de façon symbolique par l'Éducation nationale émergent de partout au sein des géants du numérique. Pendant que les cerveaux biologiques évoluent lentement, l'IA voit sa puissance sans cesse augmenter. Face à cette réalité, l'homme peut-il être suffisamment intelligent pour contrôler l'IA ? Cette crainte de voir l'IA échapper à notre pouvoir de contrôle est d'autant plus légitime qu'il est plus qu'urgent non seulement de soigner notre rapport avec la technique, mais surtout de promouvoir davantage l'humain par la conjugaison des ressources des sciences humaines et sociales, et des sciences exactes ou expérimentales.

À l'image des idoles dénoncées par Nietzsche, les sciences dures sont ramenées dans une proportion qui brise leur posture suprématiste sur les sciences humaines et sociales, parce

qu'au fond, elles sont incapables non seulement de se penser elles-mêmes dans une perspective épistémologique, mais surtout de décoder l'homme et la société sans le risque d'une réduction quantitative ou numérique. C'est pourquoi, une dialectique coopérative entre les différentes sciences est nécessaire pour parvenir au développement tel qu'il se dessine aujourd'hui.

3- La dialectique du sommet et de la base : ‘une seule hirondelle ne fait pas le printemps’

Aujourd'hui, plus que jamais, les questions de progrès des technologies, de croissance économique, de transfert des technologies, etc. l'emportent sur l'essentiel des débats en ce qui concerne le développement. En effet, dans un monde moderne où les moyens de productions matérielles et économiques constituent le critère déterminant pour le classement d'un pays sur l'échelle du progrès, la question du développement devient l'affaire exclusive des sciences dures. De par leur efficacité opérationnelle en matière de transformation matérielle du monde et de satisfaction des besoins multiples de l'homme, les sciences dures deviennent à tort ou à raison le nom éponyme du développement tel que se le représente la conscience collective nationale et internationale. Le développement est alors perçu d'un point de vue quantitatif comme la simple transformation de son environnement de vie. Or, le développement, dans sa forme authentique et durable, dépasse le cadre quantitatif de la transformation d'une société ; il est aussi et surtout le passage du progrès quantitatif, scientifique et économique, etc. à un stade d'évolution qualitative de la vie sociale de façon générale. De ce fait, il est nécessaire que sciences appliquées et sciences humaines et sociales convergent pour résoudre de façon durable à la problématique du développement. Comme le préconise R. Delmas (2013, p. 125), il faut réserver à la question du développement « un traitement transversal comme un nouveau rapport de médiation entre différentes disciplines des sciences appliquées et des sciences humaines ».

Par convergence de toutes les sciences, nous n'entendons toutefois pas une quelconque fusion de celles-ci, plutôt l'expression d'une interdisciplinarité où chaque discipline, assumant son autonomie, joue le rôle qui lui est propre dans une perspective participative, dans le processus du développement. Comme le dit bien l'adage : « une seule hirondelle ne fait pas le printemps ». Le développement est constitué de plusieurs secteurs de sorte que chaque secteur est pris en charge par un domaine de connaissance bien situé, capable de résoudre les questions qui y sont liées. C'est au prix de cette gestion holistique du quotidien que l'on atteint le stade de développement durable.

Le contexte dans lequel nous voudrions l'employer, le développement se dit authentique ou durable lorsqu'il se réalise selon les aspirations fondamentales de l'homme en prenant surtout celui-ci comme le centre d'intérêt des actions à mener. C'est un modèle de développement calqué sur un paradigme humaniste où toute action de développement vise à l'épanouir au sens plein du terme : matériellement, intellectuellement. À cet effet, S. Diakité rappelle que l'homme est un être multidimensionnel, c'est-à-dire qu'il est à la fois corps, âme et esprit. Chacune des dimensions de l'homme exprime un certain besoin qui lui est propre. De ce fait, tout projet de développement le visant devrait tenir compte des exigences liées aux besoins que l'homme exprime. C'est pourquoi, il estime que

le développement vu sous un angle multidimensionnel intègre les conditions objectives (à savoir économique et technique) qui permet à la société d'amorcer un progrès ; mais il relève aussi de conditions subjectives (éducationnelles, culturelles, intellectuelles et politiques) qui permettent de maîtriser ce progrès, de le canaliser afin de l'empêcher de déborder et d'engendrer d'autres problèmes sociaux à savoir l'accroissement des inégalités, l'effondrement des valeurs et des structures sociales, l'affaiblissement des liens familiaux, l'immigration des personnes instruites et la désintégration des sociétés rurales (S. Diakité, 1985, p. 133).

On comprend donc que le concept de développement regorge plusieurs aspects. Il y a au nombre de ces aspects les volets industriel, technique et économique certes, mais il y a aussi et surtout l'éducation et la culture qu'il faut efficacement assurer. Dans l'ordre de

priorité en matière de développement, le préalable sur lequel tout doit s'amorcer est le développement du capital humain avant le capital industriel. Cela revient à dire qu'il faut avant tout investir dans l'humain en travaillant à son éducation et sa formation au sens plein du terme en pensant, bien entendu, à sa satisfaction matérielle et psychologique.

Dans cette approche holistique du développement durable, l'occasion doit être donnée à toutes les sciences de s'exprimer de façon particulière de sorte que chacune apporte sa pierre à l'édifice. Cette approche du développement fondée sur la convergence de toutes les compétences disciplinaires relève de la prospective. Par prospective, il faut entendre une projection dans le futur en vue d'élaborer des scénarios possibles et impossibles dans leurs perceptions du moment à partir des indicateurs du passé et du présent afin de préparer les hommes et les moyens à y faire face dans la perspective d'un idéal à atteindre. Pour G. Berger (2007, p. 87),

L'attitude prospective ne nous tourne pas seulement vers l'avenir. Il faut ajouter qu'elle nous fait regarder au loin. À une époque où les causes engendrent leurs effets à une vitesse qui ne cesse de croître, il n'est plus possible de considérer simplement les résultats immédiats des actions en cours. Notre civilisation est comparable à une voiture qui roule de plus en plus vite sur une route inconnue lorsque la nuit est tombée. Il faut que ses phares portent de plus en plus loin si l'on veut éviter la catastrophe.

Cela dit, notre modernité, éblouie par les succès des sciences appliquées, perd de plus en plus ses repères en matière de développement. Il faut donc par la prospective, montrer la voie d'une éthique du développement qui s'appuie sur la saine appréciation du rôle de toutes les disciplines dans le développement dont les piliers à penser, à repenser restent le social, l'économique et l'environnemental.

Conclusion

Les sciences humaines et sociales ont connu de beaux jours dans la dernière moitié du XIX^e siècle à travers la grande influence qu'elles avaient sur le monde intellectuel. Mais aujourd'hui, elles subissent, à tort ou à raison, une espèce de « guerre » dont l'effet immédiat est leur minorisation flagrante aussi bien dans les discours scientifiques que dans les prises de décisions politiques. Jugées peu utiles pour assurer le développement tant cher à nos sociétés, notamment celles africaines dont le retard est notoire en la matière pour la plupart, ces sciences dont le nom est parfois péjorativement accompagné du qualificatif « molles », sont de moins en moins sollicitées ou sont de plus en plus marginalisées dans l'élaboration des plans d'éducation/formation et de développement. En effet, pour les esprits fascinés par les progrès fulgurants des technosciences et acquis à la cause de la logique économiste et développementaliste, les sciences humaines et sociales apportent peu sinon rien à notre humanité moderne ou postmoderne. Ce qui justifie donc le recours effréné et aveugle, pour ainsi dire, aux sciences dures ou appliquées ou encore « concrètes » dont les résonances actuelles se déclinent en termes de NBIC, IA, Robotique, etc.

Cependant, force est de constater que le maintien des sciences humaines et sociales dans ce statu quo au profit des sciences appliquées n'est pas sans conséquences aussi bien pour l'homme lui-même que pour la qualité du développement que l'homme a idéalisé. À dire vrai, dans ce processus techniciste dans lequel est désormais engagé l'homme, celui-ci finit par s'aliéner doublement : il s'aliène en devenant l'objet de sa propre créature (l'outil technique) qu'il n'aura certainement plus la force nécessaire de contrôler et il s'aliène également au sens d'être victime d'une crise de l'éducation qui ne fera finalement de lui qu'un simple assemblage de corps à la recherche de son minimum vital corporel.

Devant l'engrenage de cette double aliénation ontologique et culturelle dans lequel tombe inéluctablement l'homme moderne, il est plus qu'impérieux de sonner le clairon d'un nécessaire recours aux sciences de l'homme et de la société, véritables fabriques d'un capital humain qualitatif pour que, dans une saine convergence avec les autres sciences, l'humanité puisse connaître véritablement l'idéal de développement auquel elle rêve tant : le développement dont la durabilité est synonyme de pont intelligemment établi entre le présent et le futur, entre l'homme et la machine, entre technosciences et Humanités. Comme le conseille A. Laurent (2017, pp. 141-142) « Il faut apprendre à décoder le monde plus qu'à

coder des programmes informatiques. (...) L'humanité ne doit pas se transformer sans débat philosophique et politique. »

Références bibliographiques

- ✓ ARENDT Hannah, 1961, « La Crise de l'éducation », in *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard.
- ✓ BEAUTÉ Jean, 1995, *Courants de la pédagogie contemporaine*, Lyon, Editions Chronique sociale.
- ✓ BERGER Gaston et Al, 2007, *De la prospective*, Paris, L'Harmattan, 2e édition.
- ✓ BLONDEL Éric, 2001, « Introduction au Crépuscule des idoles de Nietzsche » in *Philopsis*.
- ✓ CAPURRO Raquel, 2001, *Le positivisme est un culte des morts*, Paris, Epel.
- ✓ DELMAS Félix, 2020, « La crise des sciences humaines et sociales ». Disponible sur le site : <https://wukali.com/2020/08/16/la-crise-des-sciences-humaines/7924/>, consulté le 12/11/2022.
- ✓ DELMAS Richard, 2013, « Internet et la diversité, le souci du passage à l'éthique », in *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, vol. 2, pp. 123-139.
- ✓ DESCARTES René, 2000, *Discours de la méthode*, VIe partie, Paris, Flammarion.
- ✓ DIAKITÉ Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement*, Paris, L'Harmattan.
- ✓ DURKHEIM Émile, 1967, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.
- ✓ HORKHEIMER Max, 1974, *Éclipse de la raison*, traduit de l'américain par Jacques Debouzy, suivi de, *Raison et conservation de soi*, traduit de l'allemand par Jacques Laizé, Paris, Payot.
- ✓ HORKHEIMER Max, 1974, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. C. Maillard et S. Muller, Paris, Gallimard.
- ✓ JOURNET Nicolas, 2016, *Les grands penseurs des sciences humaines. Petite bibliothèque des sciences humaines*, Paris, Sciences humaines Éditions.
- ✓ KANT Emmanuel, 2015, « Concept et division des Facultés supérieures » in *Conflit des facultés et autres textes sur la révolution*, Section 1, Paris, Payot et Rivages.
- ✓ LAURENT Alexandre, 2017, *La guerre des intelligences. Intelligence artificielle versus intelligence humaine*, éditions Jean-Claude Lattès.
- ✓ Magazine littéraire, 1983, « sciences humaines : la crise », Librairie de France, N°200.
- ✓ NIETZSCHE Friedrich, 2003, *Crépuscule des idoles ou comment philosopher à coups de marteau*, trad. Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard.
- ✓ PIAGET Jean, 1977, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Paris, Delachaux et Niestlé.

LE LANGAGE DES RÉSEAUX SOCIAUX : UN LANGAGE DE JEUX OU UN JEU DE LANGAGE ?

Zahouo Alain KOFFI

Enseignant chercheur UFHB Côte d'Ivoire

alainkoffi81@gmail.com/+2250102678449/+2250707009045

Résumé :

Le phénomène de jeux au niveau des réseaux sociaux a une visée à la fois ludique et pédagogique parce qu'instructive. Ceux qui s'engagent dans cette interaction ne peuvent que s'y plaire, puisque cette nouvelle manière de communiquer semble faciliter et déjouer les normes académiques de la langue française ou anglaise selon les réalités et les besoins du moment. Ce qui compte, c'est le Buzz. Si de façon conventionnelle le langage utilisé dans le domaine des réseaux sociaux est un langage de jeux, il faut reconnaître avec Wittgenstein que c'est ce langage de jeux qui nous entraîne sur le terrain du « jeu de langage ».

Ce présent travail est une analyse du langage des réseaux sociaux. Notre hypothèse de travail : le langage de jeux est une dimension du « jeu de langage ». Ainsi, nous allons procéder par analogie et montrer que le langage des réseaux sociaux est à la fois un langage de jeux et un jeu de langage dans la perspective de Ludwig Wittgenstein. L'analyse aboutit à une dimension pragmatique du langage du numérique.

Mots clés : Jeux de langage, numérique, pragmatisme, réseaux sociaux

Abstract:

The phenomenon of games at the level of social networks has a purpose that is both playful and educational because it is instructive. Those who engage in this interaction can only enjoy it, since this new way of communicating seems to facilitate and thwart the academic standards of the French or English language according to the realities and needs of the moment. What matters is the Buzz. If conventionally the language used in the field of social networks is a language of games, we must recognize with Wittgenstein that it is this language of games that leads us into the field of the "language game".

This present work is an analysis of the language of social networks. Our working hypothesis: the language of games is a dimension of the "language game". Thus, we will proceed by analogy and show that the language of social networks is both a language of games and a language game from the perspective of Ludwig Wittgenstein. The analysis leads to a pragmatic dimension of digital language.

Keywords: Language games, digital, pragmatism, social networks

Introduction

Présenter une communication sur philosophie et numérique en ce début du 21^e siècle, c'est se donner non seulement l'occasion de porter un regard philosophique sur le numérique, mais bien plus, le faire en fonction de ses aspirations doctrinales. Cependant, comment justifier la nôtre ?

C'est le professeur Jean-Noël Robert (2020, p. 7), titulaire de la chaire philosophie de la civilisation japonaise au collège de France qui a un colloque sur *Langue et science ; langage et pensée* écrivait : « le langage est notre élément naturel, aucune culture humaine ne s'est construite sans lui, et il est pourtant la plus « confectionnée » des fonctions humaines (...) ».

La conséquence de ses propos : aucune culture ne peut échapper au domaine du langage, y compris celle du numérique. Dans cette nouvelle culture comme le signifie Dominique Cardon (2019, p. 10) : « Décoder le numérique doit nous rendre curieux du fonctionnement

concret, technique et pratique des nouveaux outils dont la programmation informatique est le langage. »

Ainsi, se décline en toile de fond le cadre théorique de notre réflexion qui se trouve être la philosophie du langage et le numérique et ce, dans une perspective de la seconde philosophie de Wittgenstein entendue comme « jeu de langage ». Si l'auteur des *Investigations philosophiques* refuse de donner une définition exacte de son concept, entendons par là qu'un mot est d'abord associé à tout un ensemble de gestes, de règles, de croyances, de circonstances, dans lesquels il convient d'employer ce mot.

Seulement, le constat que nous faisons du langage numérique est que du langage algorithmique des programmes de logiciels aux jeux du hasard, en passant par l'imagerie des SMS ou MMS, le langage des réseaux sociaux nous apparaît aussi comme un langage de jeux. D'où la thématique : Le langage des réseaux sociaux : un langage de jeux ou un jeu de langage ?

La problématique sera donc celle-ci : y-a-t-il un lien nécessaire entre le langage numérique des jeux et le jeu de langage ? Toutefois, le langage du numérique en tant que « jeu de langage » n'expose-t-il pas la dimension pragmatique du langage ?

Notre hypothèse de travail : le langage de jeux est une dimension du « jeu de langage ». C'est pourquoi, notre analyse partira d'abord du fait que le langage des réseaux sociaux est un langage de jeux. Ensuite, elle montrera que ce langage de jeux est en fait une dimension du « jeu de langage » dans la perspective de la seconde philosophie de Wittgenstein. Enfin, l'analyse aboutit à une dimension pragmatique du langage numérique.

I. Du langage algorithmique aux messageries électroniques : un langage de jeux

S'il y a un domaine de connaissance qui intéresse les sociétés contemporaines, c'est bien celui de la culture du numérique. Avec acuité, nous constatons que plus qu'un outil pour l'homme, le numérique fait des hommes des instruments avec lesquels il joue. Dans ces conditions, avons-nous encore le droit de penser comme Dominique Cardon (2019, p. 5) lorsqu'il écrit :

L'entrée du numérique dans nos sociétés est souvent comparée aux grandes ruptures technologiques provoquées par l'invention de la machine à vapeur ou de l'électricité au cours des révolutions industrielles. Nous serions entrées dans une nouvelle ère de la productivité dont l'information, la communication et le calcul seraient les principaux ressorts.

Le progrès des sociétés ou la révolution de l'humanité à partir des objets de la science technicienne est une évidence. Pour le domaine du numérique, cette production de l'homme a pour fondement l'information, la communication, et le calcul. C'est dire que le domaine du numérique est scientifique.

En tant que science du langage, ce domaine s'est vu débordé par d'autres concepts ou plutôt par d'autres types de langages. Or ces langages ne sont plus seulement ceux issus des mathématiques, mais aussi ceux venus des sciences de l'homme parce que marqués par une teinture culturelle. La teinture culturelle qui a gagné du terrain dans presque toutes les sociétés du 21^e siècle est bien celle du numérique qui a pu naître avec le développement de l'IA (Intelligence Artificielle) au compte des sciences cognitives. Aujourd'hui, on peut sans ambages soutenir que nos sociétés sont celles du numérique. Pour renchérir nos propos, il ne se passe pas un jour sans que l'homme de l'époque contemporaine ne se connecte à un réseau du monde numérique. Ainsi de l'ordinateur de bureau, aux tablettes, en passant par les téléphones androïdes, les hommes interagissent avec la machine ou avec leurs semblables à partir d'un appareil doué d'un neurone artificiel, d'un programme, ou encore d'un logiciel édité par des algorithmes. En effet, comme le précise Gérard Berry (2020, p.71-72) :

Si le musicien s'exprime avec des instruments et le peintre avec des brosses et des tubes de couleurs, l'écriture d'un programme passe toujours par un langage dédié, seul capable de traduire en actes la pensée informatique, qui est très différente de la pensée scientifique classique. L'informaticien ne travaille pas sur la matière, l'énergie et les ondes, qui sont les centres d'intérêt des sciences de la nature, mais sur l'information représentée par des *données numérisées* à l'aide d'*algorithmes*, objets conceptuels qui doivent eux-mêmes être traduits en *programmes* écrits dans des *langages* appropriés pour devenir exécutables par les *machines* que sont les ordinateurs de tous types.

À partir des propos de Gérard Berry on peut dire que comprendre le monde du numérique, c'est apprendre à décoder le langage d'un programme donné. Mais comment décoder un programme du Web lorsque sa sémantique nous échappe ? Par analogie à cette question, il nous faut partir de l'hypothèse selon laquelle savoir décoder, c'est savoir coder. C'est donc ce flux entre coder et décoder qui fonde les activités des jeux populaires, appelés communément jeux du hasard. Ceux qui s'adonnent à ce genre d'activité savent que ces jeux sont fondés sur des algorithmes comprenant des chiffres (dates de naissances ou de mort de certains hommes politiques, influents ou populaires, l'immatriculation des véhicules, les numéros de téléphones portables etc.) et la reconnaissance des images lors des concours annuels de reconnaissance d'images Image Net Challenge. À propos de cette intelligence artificielle Erwan Cario (2018, p.15) écrit :

Cette performance remet sur le devant de la scène une technique d'apprentissage profond (*deep learning*) qui avait commencé à faire ses preuves dans les années 1990 avant d'être oubliée. La puissance de calcul des cartes graphiques (GPU) couplée à la mise à disposition de grandes bases de données étiquetées (une image d'un chat sur une voiture en train de jouer du piano est accompagnée des labels « chat », « voiture » et « piano », par exemple) permet à ces programmes d'enfin faire leur preuve à grande.

Selon cet auteur, le point de départ de l'intelligence artificielle a été la reconnaissance d'images par des programmes d'apprentissages profonds réalisés nommés *deep learning*. Ainsi, la communauté scientifique comprend la valeur enrichissante du *deep learning*, puisque désormais à partir d'une simulation sur une base de données pertinente un programme informatique est capable de régénérer lui-même des règles qui vont lui permettre d'interpréter d'autres données complexes à traiter. On part donc d'un langage de programmation au langage de spécification.

Comme on le constate, les algorithmes sont présentés comme le cœur de l'informatique. Car ses procédés de calcul numériques sont décrits en langage naturel, ou mathématique et servent d'écriture pour le langage de programmation. Mais comme le fait remarquer Gérard Berry (2020, p.73) :

les programmes doivent spécifier suffisamment de détails de l'exécution pour qu'elle puisse être effectuée par le circuit électronique de l'ordinateur, machine parfaitement obéissante, mais profondément stupide, qui ne sait qu'enchaîner très rapidement des opérations minimalistes comme prendre une valeur et la déplacer ailleurs ou additionner deux nombres.

Si tel est le fonctionnement des programmes à l'intérieur des ordinateurs en tant que machine intelligente, par analogie, ces procédés algorithmiques sont au cœur des activités humaines, y compris les espaces de loisirs ou des jeux numériques. En effet, prendre un ensemble de chiffres pour en faire une suite numérique algorithmique, c'est décrypter un langage du jeu numérique qui conduit certainement au résultat d'un jeu. Le langage algorithmique apparaît pour nous comme un langage de jeux qu'il faut décrypter afin de comprendre le jeu. Cependant, avons-nous toujours la possibilité de saisir la logique d'un programme ou du langage du jeu ?

Si les programmes de jeux sont conçus par l'intelligence humaine, il faut admettre, et ce à partir du progrès fulgurant du domaine de l'IA que la machine arrive aujourd'hui à battre un record inimaginable dans les espaces de temps des jeux. Même l'intelligence humaine n'échappe pas à la ruse de la machine, car en 2016 vingt ans après les joueurs d'échecs, les champions de Go puis de poker s'inclinent à leur tour devant des programmes d'intelligence artificielle : AlphaGo bat un maître coréen de jeu de Go Lee Sedol lors d'un événement ultra-médiatisé. Ainsi, faisant l'état des lieux du progrès de l'IA Erwan Cario (2020, p.20) écrit : « L'IA, portée par les mastodontes numériques Google, Facebook, IBM, Alibaba ou Microsoft, devient alors l'alpha et l'oméga du progrès technologique. »

Aujourd'hui, nul ne peut nier l'impact des réseaux sociaux sur l'homme. Chacun de nous interagit avec son ordinateur, son téléphone portable. Du code d'entrée aux messages électroniques, nous jouons à un jeu avec nos machines intelligentes sous la base d'un langage de jeu. Nous avons à décoder les « Short Message Service », plus connu sous le sigle de SMS ou les noms de « texto » ou de « minmessage », qui permettent de transmettre de courts messages textuels, sans oublier le « Multimedia Messaging Service » connu sous le sigle de MMS qui est un système d'émission et de réception de messages multimédias pour la téléphonie mobile. Il étend les capacités des SMS, qui sont limités à 160 caractères, et permet

notamment de transmettre des photos, des enregistrements audios, ainsi que de la vidéo. Ces services de la téléphonie mobile sont des espaces de jeux où l'on s'exprime à partir d'un langage de jeu, au nombre desquels nous pouvons citer l'Émoticône, qui se trouve être une suite de caractères alphanumériques pour former un visage, une petite représentation graphique stylisée et symbolique d'une émotion, d'un état d'esprit, d'un ressenti, ou d'une ambiance, utilisée dans un message écrit et informatisé. Il y a également le Graphics Interchange Format, plus connu sous l'acronyme GIF, est un format d'image numérique couramment utilisé sur Internet. Un format d'échange d'images qui a vu le jour en 1987.

Ces différents types de symboles qui permettent aux hommes de communiquer, d'extérioriser leurs émotions est en fait un langage de jeux. Toutefois, ce langage de jeux n'est-il pas un jeu de langage ? Au demeurant, n'y-a-t-il pas un lien entre le langage de jeux et le jeu de langage dans la perspective de Ludwig Wittgenstein ?

II. Le langage des réseaux sociaux comme un jeu de langage

La définition du jeu de langage apparaît pour la première fois dans *Le Cahier bleu*. Wittgenstein (1996, p. 56) l'exprime en ces termes : « Les jeux de langage sont les formes de langage par lesquelles un enfant commence à utiliser les mots. » Si cette définition que Wittgenstein donne du jeu de langage ne satisfait pas entièrement l'opinion, il faut tout de même retenir que c'est dans un contexte d'apprentissage du langage chez l'enfant que s'inscrit la notion de jeu de langage. Selon Laurent Bachler (2018, p. 142) :

Pour Wittgenstein, derrière le babil de l'enfant et ses balbutiements se découvre l'essence même de tout langage. Et ce que nous dévoile l'usage que fait l'enfant du langage, c'est que celui-ci n'a rien à voir avec la réalité, et encore moins avec la question de la vérité. Le langage est d'abord un jeu. Le langage n'est ni question de vérité, ni question de réalité pour l'enfant. Ce que l'enfant apprend, c'est bien plutôt à jouer avec ces mots.

Il apparaît ici que le langage de jeux qui a fait l'objet d'analyse dans la première partie de notre investigation est une première dimension du jeu de langage. C'est donc le langage de jeux qui permet le jeu de langage. L'analogie que nous faisons avec le langage des réseaux sociaux n'est pas chose nouvelle. Car les *Investigations Philosophiques* ne manquent pas d'exemples et d'illustrations à ce sujet. Si nous nous référons au langage du constructeur évoqué au §2 des *Investigations Philosophiques*, on pourrait semblablement donner un exemple de construction d'un outil informatique ou d'un ordinateur. Le langage doit servir à un constructeur A pour se faire entendre de son aide B. A exécute le montage d'un appareil au moyen des pièces de cet appareil. Dans cette visée, ils se servent d'un langage consistant en ces mots : « carte-mère », « disque dure », « mémoire RAM », « mémoire ROM », « écran », « clavier », « souris », « lecteur » etc. A crie leur nom et B obéit en apportant la pièce qu'il a apprise à connaître par la perception de son nom. Et Wittgenstein (1986, §2, p. 116), en déduit : « Concevez ceci en tant qu'un langage absolument primitif. » Ce langage primitif, tout individu qui aborde le monde du numérique l'expérimente. Aujourd'hui, l'on peut observer un progrès fulgurant au niveau des tablettes à usages éducatifs avec lesquelles l'enfant apprend le langage informatique. Les mots : « démarrer », « redémarrer », « mettre à jour », « mettre en veille », « copier », « coller », « jouer », « arrêter », « cliquer » etc. font partie de ce que Wittgenstein nomme langage primitif qui peuvent être considérés dans le monde du numérique comme les nombreux jeux de langage.

Toutefois, l'enfant qui apprend ce langage a-t-il la possibilité de mettre en doute les mots ou expressions qu'on lui enseigne ? Est-il certain par exemple qu'en lui disant « ceci est une souris » il est réellement en face d'une souris en tant que pièce ou composante extérieure d'un ordinateur ? À ce sujet, Wittgenstein (2006, §374, p. 107) nous apprend que « nous enseignons à un enfant « ceci est ta main », et non « ceci est peut-être (ou « probablement ») ta main ». C'est ainsi qu'un enfant apprend les innombrables jeux de langage qui concernent sa main. L'enquête ou la question « est-ce vraiment une main ? » ne lui vient jamais à l'esprit. » Dans cette interaction avec l'apprenant, l'enfant ne peut que croire en ce qu'on lui enseigne. La croyance devient un élément primordial pour le jeu de langage. Il faut en déduire que l'étroite connexion entre le jeu de langage et l'ensemble des conditions à travers lesquelles se développent nos croyances, et celles où s'élaborent nos hypothèses sont le lieu du développement de notre langage, de notre pensée et de nos actions. D'ailleurs,

Wittgenstein (2006, §455, p. 129) est formel : « Tout jeu de langage repose sur le fait que nous reconnaissons les mots et les objets. Nous apprenons que ceci est une chaise avec la même inexorabilité que nous apprenons $2 \times 2 = 4$. »

Ainsi, en poursuivant les *investigations philosophiques* dans le domaine du numérique, on peut soutenir l'idée selon laquelle écrire un SMS, un MMS, avec les images (Emoticon, Emotions, GIF et Autocollants) c'est produire des jeux de langage.

Le jeu de langage est en un sens une hypothèse que nous faisons sur le fondement du comportement des individus, en supposant que ce comportement n'est pas aléatoire, mais fonction de règles spécifiques. Toutefois, toutes les règles de jeux sont-elles préalablement apprises ? En suivant Wittgenstein il n'y a rien qui sous-tend le règlement des jeux. Ceux qui s'engagent dans ces jeux doivent comprendre que ce sont les événements rapportés, les conjectures et des mots d'esprit faits dans des circonstances diverses que nous devons inférer à la fois au jeu de langage et à ses règles. La règle du jeu est donc soumise aux événements, dans l'action, et à l'usage qu'on en fait à partir desquels on peut remonter aux jeux de langage. Dans ces conditions ne peut-on pas attribuer une dimension pragmatique au jeu de langage et par la même occasion au langage numérique ?

III. La dimension pragmatique du langage numérique

Dire du langage des réseaux sociaux qu'il est à la fois un langage de jeux et un jeu de langage, c'est exposer la dimension pragmatique du langage des réseaux sociaux. Cette dimension prend en compte l'usage du langage comme forme de vie. La forme de vie signifie modèle de vie à travers l'usage que nous faisons du langage. Seulement, pour exprimer la dimension pragmatique du langage du numérique, il nous faut d'abord montrer que le jeu de langage a une dimension pragmatique. Les prémisses d'une telle dimension peuvent s'observer à travers les propos de Wittgenstein (1993, §4.112, p. 57) « (...) La philosophie n'est pas une théorie mais une activité. (...) ». À suivre ces propos de Wittgenstein, c'est ramener l'activité philosophique du paradigme linguistique à la praxis ou à sa dimension pragmatique. Dans ces conditions, l'activité d'apprentissage du langage comme jeu a une dimension pragmatique. C'est cette idée de Wittgenstein que Koudou Landry (2020, p.1) évoque lorsqu'il écrit : « La notion de « jeu de langage » (...) constitue une métaphore qui rend explicite la dernière orientation de ses pensées. Elle signifie une perspective qui vise à enraciner l'analyse logique de la signification dans la *praxis*, c'est-à-dire dans les usages multiples et multiformes du discours. » Autrement dit, il existe des formes diverses d'usage des mots et expressions du langage, de sorte que faire une comparaison du « langage » avec le « jeu », c'est ramener le langage à sa dimension pragmatique comme l'ensemble des activités humaines.

Par analogie, il existe aussi des usages multiples et multiformes de langage dans le numérique. Ainsi du langage algorithmique de programmation aux messages vocaux, en passant par l'imagerie des conversations, il existe plusieurs usages que l'on fait du langage. C'est le cas par exemple du Graphics Interchange Format (littéralement « format d'échange d'images »), plus connu sous l'acronyme GIF, qui est un format d'image numérique couramment utilisé sur le web. C'est une boucle d'animation qui permet de donner vie ou d'illustrer les idées transmises au sein d'un article, d'un billet et de plus en plus souvent dans un tweet ou un post sur les réseaux sociaux. L'utilisation des GIF par les médias est de plus en plus fréquente, notamment pour animer des infographies. Mais les Gifs ou émoticônes ont-ils un sens indépendamment de leurs usages ?

À cette question on peut répondre par une négation puisque le sens d'une image parmi les GIF est en fonction d'une situation de conversation ou de communication. En effet, si nous considérons le langage des réseaux sociaux comme jeu de langage dans la perspective de Wittgenstein, il nous faut concevoir celui-ci dans une perspective pragmatique du philosophe américain Sander Peirce pour qui le sens d'un mot dépend de son usage. Ainsi comme le fait remarquer Christiane Chauviré (1995, p.88) : « (...) il est clair que, sans l'avoir en fait baptisée « pragmatique », Peirce a formulé et mis en œuvre une conception authentiquement pragmatique du langage et en général du signe, aujourd'hui reçu. » De ce fait, le langage des réseaux sociaux comme jeux de langage n'est pas dans une perspective de dénotation, mais c'est le fait d'opérer avec des signes. Le langage n'est plus dans cette relation de parenté avec

la vérité ou la réalité mais dans l'usage que l'on en fait. Comme Wittgenstein (1986, §43 p. 135) le fait remarquer : « (...) la signification d'un mot est son usage dans le langage. » ou Wittgenstein (1993, §3.328, p. 47) « Si un signe n'a pas d'usage, il n'a pas de signification (...) » Autrement dit si un signe n'est pas utilisé, il n'a pas de signification.

Parlant de jeux de langage, au paragraphe 23 des *Investigations philosophiques* Wittgenstein (1986, p. 125), écrit :

Le mot « jeu de langage » doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie. Représentez-vous la multiplicité des jeux de langage au moyen des exemples suivants : Commander, et agir d'après des commandements. Décrire un objet d'après son aspect, ou d'après des mesures prises. Reconstituer un objet d'après une description (dessin). Rapporter un événement. Faire des conjectures au sujet d'un événement. Former une hypothèse et l'examiner. Représenter les résultats d'une expérimentation par des tables et des diagrammes. Inventer une histoire ; et lire. Jouer du théâtre. Chanter des "rondes". Deviner des énigmes. Faire un mot d'esprit ; raconter. Résoudre un problème d'arithmétique pratique. Traduire d'une langue dans une autre. Solliciter, remercier, maudire, saluer, prier.

Autrement dit, les jeux de langage sont nos manières d'interagir avec les signes. Les jeux de langages sont les paramètres conceptuels partagés qui permettent le repérage ou la production des signes, ainsi que l'établissement des relations de signification et de représentation. Malgré le terme « langage » les jeux de langage ne se limitent pas au langage verbal puisqu'ils entraînent une grammaire et l'action qui conditionne l'usage des signes. Une manière réglée d'attribuer de la signification. Toutefois, la signification du jeu est-elle déterminée ?

Dans les systèmes de communication des réseaux sociaux, il semble que le sens des mots ou des symboles qui servent à communiquer doivent se saisir en termes de dispositions comportementales et observables, qui ont aussi un sens indéterminé. En effet, à prendre pour exemples les Emoticônes, Emotions, GIF et Autocollants, on comprend que le langage populaire des réseaux sociaux doit non seulement prendre son fondement dans les dispositions comportementales et observables, mais bien plus son sens se révèle comme étant indéterminé. Cette indétermination de la signification s'étend aussi à celle de la traduction des messages contenus dans les MMS et SMS. En suivant la conception positiviste du langage, il est clair que la fixité de la signification n'a pas eu un écho favorable à travers leur philosophie. En effet, souscrire à l'idée d'une détermination du sens, c'est croire que le sens d'un mot, d'une expression a une essence fixe. À prendre les images suivantes :



On ne peut pas a priori donner un sens fixe à ces visages d'hommes. Même si ceux-ci sont marqués tous d'un sourire, leurs sens dépend de l'interprétation qu'on en fait. C'est dire que le sens qu'on peut donner à ces images est fonction de l'usage qu'on en fait. En plus de ces images, il y a des expressions devenues virales sur la toile de Facebook, Tweeter, WhatsApp telles que « Liker », « Aimer », « Partager », « coup de cœur », « vue » sont une forme de langage qui a fait irruption dans nos habitudes culturelles. De sorte qu'on peut aujourd'hui sans ambages les considérer comme un langage des réseaux sociaux avec lesquels nous jouons ; une pratique langagière que nous pouvons considérer comme jeu de langage. En effet, poster une histoire ou une image et dire « ne passer pas sans dire Amen, Rip, prompt rétablissement, toi qui lis ce message tu auras une bonne entrée d'argent, malheur à celui qui ignore ce message etc., » alors qu'il ne viendrait à l'esprit de personne d'en douter la véracité de ces informations est une forme de plaisanterie qui prend souvent l'allure d'une fiction bien organisée sur la toile de Facebook, Tweeter, WhatsApp. Au demeurant, il n'y a plus de secret sur les réseaux sociaux puisque le langage utilisé pour la communication s'y prête aux jeux de langage. De sorte que rien n'est pris au sérieux, à cause du fait que le vrai entraîne bien souvent avec lui la marque du faux.

Ainsi, du *Cahier bleu* à *De la certitude*, on peut repérer plusieurs usages distincts des « jeux de langage ». Les jeux de langages se réfèrent tantôt aux exemples fictifs façonnés par Wittgenstein pour rendre plus explicite le fonctionnement ordinaire du langage comme celui

des réseaux sociaux, tantôt aux jeux enfantins qui accompagnent l'apprentissage du langage comme celui des algorithmes ou des jeux du hasard, tantôt aux formes de vie qui est l'environnement culturel dans lequel prend place un jeu de langage, une manière socialement partagée d'utiliser les signes, de signifier et de représenter.

De plus, pour comprendre nos pratiques langagières, il nous faut les envisager comme nous envisageons des jeux qui nous sont inconnus et dont nous voulons saisir les règles. Devant une partie de jeu d'échecs par exemple, même si nous ignorons tout de ce jeu, on doit savoir que les gestes accomplis par les participants ne sont pas aléatoires puisque tous ne sont pas également possibles en toutes circonstance et que tous ne se valent pas. C'est progressivement que nous comprenons les possibilités de déplacement des pièces, la valeur des pièces, le but du jeu, l'enjeu du jeu. Au total, nous appréhendons peu à peu les règles qui donnent leur sens à cet espace réduit, à ces objets, à ces mouvements, en un mot, à cette pratique langagière sous la forme de jeu.

CONCLUSION

Au total nous retenons que le langage des réseaux sociaux est à la fois un langage de jeux et un jeu de langage. Certes, il est vrai que la fonction d'instituteur que Wittgenstein a occupé lui a permis de jeter un regard sur l'apprentissage du langage chez l'enfant. Mais si ce langage primitif est à l'intérieur de chaque culture, notamment celui du numérique, la notion de jeu de langage comme langage primitif expose non seulement une dimension pédagogique de la philosophie du langage de Wittgenstein ; mais bien plus, il reflète même une forme de vie qui passe nécessairement par un langage de jeu pour aboutir à un jeu de langage. Les fruits de cette réflexion sont en parfaite relation avec ceux menés à travers « penser le développement africain à partir de la traduction radicale de Quine », où le sens de la notion du développement apparaît non pas comme étant universel, mais contextuel. La visée d'une telle intellectualité artistique se trouve être la dimension pragmatique du langage, qui aura un écho favorable à travers la philosophie du langage ordinaire de John L. Austin et John R. Searle selon les propos de Christiane Chauviré (1995, p.88). C'est cette analogie que nous avons pu observer dans le langage des réseaux sociaux qui est à la fois un langage de jeux et un jeu de langage. Nous voulons nous situer dans ce vaste domaine du langage pragmatique et envisager ultérieurement la logique de l'anthropologie linguistique qui s'ouvre sur le sens du langage comme donnée comportementale.

BIBLIOGRAPHIE

- BERRY (Gérard), 2020, « Les langages informatiques : de la pensée à l'exécution automatique », in actes de colloque annuel au COLLÈGE DE FRANCE, *Langage et science, langage et pensée*, sous la direction de Jean-Noël Robert, Paris, ODILE JACOB, p. 71-90.
- CARIO (Erwan), 2018, « Qu'est-ce que l'IA ? », in *Intelligence artificielle, Enquête sur ces technologies qui changent nos vies*, entretiens avec Yann LeCun et Cédric Villani, Paris, Champs Flammarion, p.11-24.
- CARIO (Erwan), 2020, « Dernières nouvelles de L'IA », in *Nouvelle enquête sur l'intelligence artificielle*, Paris, Champs Flammarion, p.19-22.
- CARDON (Dominique), 2019, *Culture Numérique*, Paris, Presses de Sciences Po, (Les petites Humanités)
- CHAUVIRE (Christiane), 1995, *Peirce et la signification*, introduction à la logique du vague, PUF, Paris.
- KOUDOU (Landry), 2020, « Signification et "jeux de langage" chez Ludwig Wittgenstein », Cours de philosophie du langage disponible en ligne à l'adresse : <https://www.dptphilosophie-univfhb.org>. Consulté le 18 Mai 2022 à 13 heure.
- BACHLER (Laurent), 2018, *Le langage, un jeu d'enfant*, Cairn.info pour Érès, N°87, revue-spirale, pp. 141-143, Article disponible en ligne à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-spirale-2018-3-page-141.htm>, consulté le 13 MARS 2022 à 16 heure.
- ROBERT (Jean-Noël), 2020, « Introduction », in actes de colloque annuel au COLLÈGE DE FRANCE, 2018, *Langage et science, langage et pensée*, Paris, ODILE JACOB, p. 7-11.

LUDWIG (Wittgenstein), 1993, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », traduit de l'allemand par Gilles-Gaston Granger, introduction de Bertrand Russell.

LUDWIG (Wittgenstein), 1986, *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1961, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, introduction de Bertrand Russell.

LUDWIG (Wittgenstein), 1996, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », pour la traduction française et l'appareil critique, préface de Claude Imbert, traduit de l'anglais par Marc Goldberg et Jérôme Sackur.

LUDWIG (Wittgenstein), 2006, *De la certitude*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, collection fondée par Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty, traduit de l'allemand et présenté par Danièle Moyal-Sharrock.

FÉMINISME 2.0 : PLACE ET PAROLE DES FEMMES À L'ÈRE DU NUMÉRIQUE

KONÉ Donitchiligué Ruth épouse REGNIMA

Doctorante

Département de philosophie

Université Félix Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

ruthregnima@yahoo.com

Résumé

L'un des faits les plus marquants du 21^e siècle est, sans nul doute, la révolution numérique et les larges possibilités qu'elle nous offre de repenser et revivre le monde. Les mutations de notre monde induites par Internet, les smartphones, les réseaux sociaux, reconfigurent aujourd'hui les codes socio-anthropologiques de nos sociétés et nous mettent en demeure de faire un aggiornamento de nos approches traditionnelles des problèmes sociologiques, anthropologiques et philosophiques. Le féminisme ne saurait échapper à cet aggiornamento. Aussi ce texte s'intéresse-t-il au féminisme et à son essor sur les réseaux sociaux : comment ces médias participent-ils à une nouvelle vague de militantisme ? Nous y questionnerons l'impact des comptes sur Facebook, TikTok, Instagram, Twitter et ailleurs, qui remettent le féminin au centre du jeu, de l'éducation sexuelle à la lutte contre les discriminations sexistes.

Mots-clés : Féminisme, femme, liberté, lutte, militantisme, numérique, technologie.

Abstract :

One of the most striking facts of the 21st century is, without a doubt, the digital revolution and the wide possibilities it offers us to rethink and relive the world. The changes in our world brought about by the Internet, smartphones and social networks are today reconfiguring the socio-anthropological codes of our societies and requiring us to update our traditional approaches to sociological, anthropological and philosophical problems. Feminism cannot escape this aggiornamento. This text is also interested in feminism and its rise on social networks: how do these media participate in a new wave of activism? We will question the impact of accounts on Facebook, TikTok, Instagram, Twitter and elsewhere, which put women back at the center of the game, from sex education to the fight against sexist discrimination.

Keywords: Activism, digital, freedom, feminism, struggle, technology, woman.

Introduction

Il y a 70 ans, avec la publication du *Deuxième sexe*, l'on avait cru achevé le débat sur la femme. L'auteure *Du deuxième sexe*, Simone de Beauvoir, elle-même annonçait dès l'introduction de cette œuvre qu'elle avait hésité à écrire sur ce sujet qui avait déjà fait couler beaucoup d'encre. Si le XX^e siècle n'a pu clore le débat sur la femme, le XXI^e siècle, dominé par les technosciences dont la révolution numérique semble être le point d'achèvement, lui en donne une autre tournure. Effet, les mutations de notre monde induites par Internet, les smartphones, les réseaux sociaux, reconfigurent aujourd'hui les codes socio-anthropologies de nos sociétés et nous mettent en demeure de faire un aggiornamento de notre approche traditionnelle des problèmes sociologiques, anthropologiques et éthiques. Le féminisme, entendu au sens général, comme mouvements et luttes pour l'amélioration des conditions d'existence des femmes n'échappe pas à cette mutation du monde. Le numérique constitue un outil nouveau pour le féminisme qui a bien décidé de l'utiliser pour servir sa cause. À l'ère numérique, les militantes féministes utilisent des outils numériques pour amplifier l'activisme et les efforts de libération des femmes. Cet apport du numérique dans le combat féministe constitue un phénomène nouveau à part entière induisant une mutation sociale qui mérite une attention particulière. Dès lors quels sont les enjeux de la lutte féministe à l'ère du numérique ?

Tenter de répondre à cette interrogation, c'est clarifier notre intention qui est d'examiner, d'une part, l'espoir d'une étape cruciale de l'émancipation des femmes que rend possible le numérique et, d'autre part, de faire face, ici et maintenant, aux craintes et illusions d'un nouvel appareil d'avilissement dont il faudra dénoncer les travers. Une démarche analytique et critique conviendra à notre exposé que nous étalerons sur un trépied. Il s'agira, d'abord, de faire un détour par le féminisme classique et ses moyens traditionnels de lutte ; ensuite, faire « une plongée dans le foisonnement du web féministe et dans ses retombées médiatiques et sociopolitiques » (J. Jouët, 2022, p. 1) ; et enfin, examiner les facteurs de risques que pourrait constituer le numérique dans l'émancipation des femmes.

1. Le féminisme classique et ses moyens de lutte

Phénomène complexe et quasi impossible à réduire à une définition unanime, le féminisme surprend par sa particularité pour s'être affirmé dans le dernier tiers du XX^e siècle au sein de la culture occidentale (États-Unis et Europe) avant de s'étendre, par la suite, sous des formes diverses, à tout le globe. Ce qui fascine dans ce phénomène ainsi que le note F. Collins (2001, p.1) c'est que « ce mouvement ne comporte pas de doctrine référentielle, pas plus qu'il ne s'organise en parti politique – et les rares tentatives faites en ce sens échouent. Il ne comporte pas de leader authentifié, même si des personnalités s'y manifestent, inaugurant divers courants de pensée et d'action ». Incapable de se donner une fin clairement identifiée, un mode opératoire cohérent, le féminisme est difficilement assimilable aux autres mouvements sociaux et politiques. Ainsi que le fait remarquer Collin (2021, p. 1), « Il s'agit donc, dans la pensée comme dans la pratique, d'un mouvement acentrique dont les modes opératoires sont originaux ».

Malgré cette absence de structuration du mouvement féministe, les critiques et contestations féministes ont néanmoins, quant à elles, un objet clairement identifié à savoir : dénoncer la structure duelle et inégalitaire qui régit le rapport entre les sexes. F. Héritier qualifie cet objet de convergence des luttes féministes, d'« invariant » ; lequel tire sa source de la « valence différentielle des sexes ». La « valence différentielle des sexes » que l'on qualifie globalement par « domination masculine » est l'ensemble des éléments historico-sociaux qui établissent une différence entre l'homme et la femme en hiérarchisant cette différence. Le féminisme de façon simple (s'il était possible de le simplifier) est une contestation de cet invariant.

De façon objective, pour les féministes, il s'agit de se mobiliser contre toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes notamment le droit de voter et d'être élues, de posséder des biens, d'avoir accès à l'avortement et aux soins de santé génésique, à l'égalité de rémunération et aux congés de maternités, d'être protégées contre la violence domestique et le viol et de poursuivre leurs agresseurs, etc. Ce combat est historiquement réparti en trois vagues. La première vague de l'histoire féministe s'est organisée autour du droit de vote des femmes. La deuxième vague s'est mobilisée autour de la lutte pour que les femmes obtiennent l'égalité des droits juridiques et sociaux. Cependant, l'une des plus grandes lacunes du féminisme de la deuxième vague était qu'il n'entraînait pas les femmes qui n'étaient ni blanches ni de la classe moyenne/supérieure. Le féminisme de la deuxième vague excluait grossièrement les femmes noires et brunes de la classe ouvrière. Cette exclusion a donné naissance au féminisme de la troisième vague, qui cherchait à remettre en question les définitions de la féminité centrées sur les expériences des femmes hétérosexuelles blanches de la classe moyenne. L'intersectionnalité est l'un des cadres opérationnels déterminants du féminisme de la troisième vague. Dans le contexte des mouvements de libération des femmes africaines, l'intersectionnalité décrit comment les diverses identités des femmes en tant que femmes africaines définissent leurs différentes expériences de pouvoir et de privilège.

Avec la montée et l'expansion des technologies de l'information et de la communication, le féministe est à la croisée des chemins. Quel est l'apport du numérique dans le combat féministe ?

2. Place et parole des femmes à l'ère du numérique

Aujourd'hui tout le monde s'accorde à dire que l'humanité est entrée dans une nouvelle ère technologique : celle de la révolution numérique. L'ancienne humanité, celle issue de la révolution industrielle caractérisée par l'automation des machines, est désormais historiquement dépassée. Nous sommes à l'ère des techniques numériques dont Internet, le point d'achèvement, ouvre un espace intercontinental d'échanges politique, économique, culturel et social immense ; ce qu'il est convenu d'appeler la révolution numérique. C'est-à-dire d'une transformation systématique profonde affectant toutes les dimensions de la vie (politique, économique, culturelle) y compris la façon de penser, d'être et de faire individuelle et collective.

Le terme numérique lui-même désigne un processus de numérisation, c'est-à-dire cette capacité technique qui permet de convertir les valeurs d'un phénomène physique en des données que des objets techniques tels que l'ordinateur, l'appareil photo numérique, les tablettes et autres smartphones peuvent traiter. Cette possibilité de numérisation a ouvert la voie à de nouvelles formes de communication : mise en réseau planétaire des individus, courriel, réseaux sociaux, etc. W. Gibson (1982) désigne ce vaste espace créé par le numérique par *cyberespace*. Selon Le Petit Robert, « Le Cyberespace est (un) ensemble de données numérisées constituant un univers d'informations et un lieu de communication, lié à l'interconnexion mondiale des ordinateurs » (Le petit Robert, 2012). Le ministère français de la défense est encore plus précis quand il définit le cyberespace comme :

Un domaine global constitué du réseau maillé des infrastructures des technologies de l'information (dont Internet), des réseaux de télécommunication, des systèmes informatiques, des processeurs et des mécanismes de contrôle intégrés. Il inclut l'information numérique transportée ainsi que les opérateurs des services en ligne. (Fiorina, 2012, p. 6)

En somme, l'espace qu'ouvre la révolution numérique, lequel est désigné par *cyberespace*, est un vaste espace immatériel d'échanges et de services qui conduit à la rupture des barrières territoriales, à la planétarisation de l'économie et « plus radicalement, à la façon dont les individus perçoivent le monde, se comportent avec leurs semblables et se considèrent eux-mêmes » (O. A. Regnima, 2014, p. 43). Cette révolution majeure induite par le numérique impact, sans nul doute, les rapports sociaux et constitue un outil nouveau d'expression et de revendications des groupes sociaux au nombre desquels les féministes tiennent une place prépondérante.

Dans un article intitulé fort pertinemment « **Feminism in the Digital Age: How Social Media is Impacting African Women's Liberation** »⁷⁶, F. B. Derby (2019) fait une analyse des nouvelles possibilités offertes par le numérique aux femmes relativement à leurs droits. Elle explique que les mouvements et organisations de défense des droits des femmes mettent, aujourd'hui, en œuvre des campagnes numériques pour sensibiliser et encourager le dialogue autour de problèmes systémiques affectant les femmes, tels que la discrimination fondée sur le sexe et les formes de violence à l'égard des femmes. Pour les féministes, remarque Jouët (2022, 271) :

Le numérique est, en effet, une caisse de résonance et un levier de mobilisation. Expertes dans le recours aux dispositifs du web, les activistes produisent une multitude de contenus créatifs, s'approprient de nouvelles formes culturelles et témoignent des transformations sociales ainsi que de l'évolution des mentalités. La trame des féminismes est retissée à l'aune des évolutions technologiques et sociétales.

La stratégie d'approche des féministes est leur militantisme sur les réseaux sociaux au travers de l'activisme par hashtag :

L'activisme par hashtag est un terme inventé par les médias qui fait référence à l'utilisation des hashtags de Twitter pour l'activisme en ligne. Le terme peut également être utilisé pour désigner l'acte de montrer son soutien à une cause par le biais d'un like, d'un partage, etc., sur n'importe quelle plate-forme de médias sociaux, telle que Facebook ou Twitter ». (Donah Mbabazi et Joan Mbabazi, 2018).

⁷⁶ Traduisible littéralement par « **Le féminisme à l'ère numérique : comment les médias sociaux ont un impact sur la libération des femmes africaines** »

L'activisme par hashtag est l'un des moyens par lesquels les militantes des droits des femmes collaborent pour planifier et organiser des manifestations, des marches et des rassemblements de soutien afin de prendre des mesures spécifiques axées sur la libération des femmes qui influencent les politiques et entraînent un changement de comportement parmi les gens. Le mouvement international #Metoo lancé en 2017 est évocateur de cette nouvelle stratégie de lutte. Ce mouvement est né de la révélation d'une enquête du *New York Times* qui publia le 5 octobre 2017 les *agressions et le harcèlement sexuels que le célèbre producteur de cinéma Harvey Weinstein faisait subir depuis des années à de nombreuses femmes. Parti d'Hollywood, le mouvement est symbolisé par le hashtag #metoo (« moi aussi »)*⁷⁷. Repris par l'actrice Alyssa Milano dix jours plus tard, le 15 octobre, ce mouvement déferle sur les réseaux sociaux depuis son lancement jusqu'à nos jours. Ce mouvement est parfois désigné par d'autres noms suivant les pays, généralement en traduisant l'expression dans la langue nationale, comme #MoiAussi au Québec, et parfois en créant une autre expression comme #BalanceTonPorc en France.

Les débats nés de #Metoo touchent particulièrement à la question de la dénonciation des violences contre les femmes, mais ils ont aussi le mérite de s'intéresser aux questions d'ordre juridique, sociale et politique. Aussi grâce au mouvement #Metoo, en Amérique, en France, au Nigeria, en Côte d'Ivoire, etc, les questions liées à la protection des femmes et à leur émancipation, aux délais des prescriptions des violences sexuelles et la qualification du féminicide sont-elles revenues au goût du jour. Finalement, pour les militantes du mouvement #Metoo, il s'est agi de créer un cadre organisationnel ayant pour but de documenter et publier une théorie du changement qui met en évidence les intersections du mouvement de justice et de droit des femmes en tentant de montrer que la perturbation de la violence sexuelle démantèle d'autres systèmes de préjugés chez les femmes.

À côté de l'activisme par hashtag, il y a également l'activisme par l'influence. En effet, *avec le développement des blogs et des réseaux sociaux, certaines personnes ont réussi à se faire connaître, à être appréciées par les internautes et à créer une communauté. Ces personnes sont appelées des influenceurs. Le terme influenceur qui a fait son entrée dans l'édition 2017 du Robert désigne une* « Personne qui influence l'opinion, la consommation par son audience sur les réseaux sociaux ». Ou encore, comme l'explique le site Internet SEMJI, « Un influenceur est une personne qui, grâce à son exposition sur Internet, a une influence sur les internautes qui le suivent et sur leurs **décisions d'achat** ». Le site SEMDJI rapproche le terme influenceur de leader d'opinion, un terme devenu désuet, mais avec lequel il garde la même connotation à savoir : « un individu qui par sa notoriété, son expertise ou son activité sociale intensive est susceptible d'influencer les opinions ou actions d'un grand nombre d'individus ».

Les réseaux sociaux, notamment Facebook, Instagram, Twitter et Tik Tok sont devenus des porte-voix des luttes féministes et font **des créatrices de contenus, des influenceuses qui libèrent la parole et incitent aux débats. De simples femmes ordinaires aux leaders d'opinion politiques en passant par des intellectuelles émérites, les influenceuses brisent les tabous par la production des contenus. Partant de termes anodins** en faveur du body positivisme, de la libération de la parole sur le sexe et de l'acceptation de soi, **elles militent aussi pour l'égalité entre hommes et femmes, de la protection de l'environnement et toutes les questions sociétales en cours.**

Mais s'il ne fait nul doute que le numérique redonne la parole aux femmes pour se faire entendre, ne constitue-t-il pas un autre obstacle à leur épanouissement ?

3. Féminisme et réseaux sociaux : une arme à double tranchant

L'on a vite fait, ces derniers années, de louer les bienfaits du numérique qui est indéniablement porteur de potentiel à tous égards. Mais en tant qu'innovation technique, le numérique reste porteur d'« ambivalence » (Ellul, 1954) : comme la langue d'Esopé, il est à la fois constructeur et destructeur. Dans son ouvrage *Féminisme et réseaux sociaux, une*

⁷⁷ Il convient de rappeler qu'une première campagne *Me Too* a été lancée en 2006 par Tarana Burke, une travailleuse sociale afro-américaine, pour dénoncer les violences sexuelles, notamment à l'endroit des minorités visibles.

histoire d'amour et de haine, E. Duvelle-Charles (2022), tire la sonnette d'alarme sur cette ambivalence des réseaux sociaux et le danger qu'il risque de constituer pour l'émancipation des femmes.

Duvelle-Charles montre qu'Internet a démocratisé la lutte féministe en constituant un outil formidable de libéralisation de la parole des femmes. La rapidité de communication et d'organisation qu'elles permettent, l'accessibilité à l'information, la libération de la parole et la diffusion à grande échelle de récits et histoires vécues jusque-là restés sous silence, en font un outil révolutionnaire de vie. Mais deux grands fléaux menacent les militantes féministes en ligne. Il s'agit, d'une part, du mercantilisme qui les harcèle en risquant de dévoyer leur combat ; et, d'autre part, du phénomène de la cybercriminalité qui ne laisse personne hors de son champ.

Sur la question du mercantilisme, s'expliquant face à la journaliste I. Mourgere (2022) sur TV5 Monde, Duvelles-Charles fait remarquer que ce qu'elle dénonce, c'est la subtilité avec laquelle les influenceuses web peuvent être utilisées par les grandes marques qui financent leurs contenus. Cela peut créer une dépendance financière qui, à la longue, peut bâillonner la parole des influenceuses en transformant leur compte en une simple vitrine de téléachat. Comme elle l'explique :

Ce que je dénonce, c'est la manière dont les marques se sont accaparées des comptes féministes. L'algorithme n'aide pas, il faut produire beaucoup pour pouvoir continuer. Certaines militantes ont dû arrêter leurs activités qu'elles avaient à côté pour pouvoir continuer à alimenter leur compte. Il leur a fallu trouver une manière de devenir autosuffisante pour poursuivre leur travail sur leur compte, car pour poster des contenus, il faut faire des recherches, il y a un travail de production, de montage, de tournage et aussi un travail invisible et pas assez connu, qui est celui de répondre à tous les messages privés que l'on reçoit. Tout ça prend énormément de temps.

Plus loin, elle ajoute :

Toutes les marques, de sextoy, d'hygiène féminine ont commencé à nous approcher, ce qui en soi est une bonne chose, mais ce qui est dangereux est d'en dépendre financièrement. A partir de ce moment-là, on peut se retrouver obligées de contrôler notre parole et parfois de la bâillonner, car il y a alors des choses qu'on ne pourrait plus dire pour ne pas perdre des partenariats. C'est vrai qu'il y a des divisions qui se sont faites, des comptes qui ont complètement lâché prise pour se transformer en vitrine de téléachat. (Duvelles-Charles, 2022)

Quant au phénomène de la cybercriminalité, Duvelle-Charles explique qu'il se résume, en ce qui concerne les attaques contre les militantes féministes, au cyberharcèlement. Le **ministère de l'Éducation nationale** française définit le cyberharcèlement comme étant un « acte agressif, intentionnel perpétré par un individu ou un groupe d'individus au moyen de formes de communication électroniques, de façon répétée à l'encontre d'une victime qui ne peut facilement se défendre seule »⁷⁸. Le *Rapport final : la cyberviolence envers les femmes et les enfants dans l'espace francophone*, du Réseau des femmes parlementaires de la Francophonie est encore plus explicite :

Le harcèlement en ligne, aussi appelé cyberharcèlement, constitue toute forme de harcèlement commis en utilisant les TIC. Par exemple, le cyberharcèlement peut inclure :

- courriers électroniques et messages texte (ou en ligne) sexuellement explicites et non sollicités;
- avances déplacées et offensantes sur les sites internet de réseaux sociaux ou sur des sites de dialogue en ligne;
- menaces de violence physique et/ou sexuelle par courrier électronique ou message texte (ou en ligne);
- discours haineux, propos dénigrants, insultants, menaçants ou ciblant un individu et motivés par son identité (genre) ou d'autres caractéristiques (par exemple orientation sexuelle ou handicap) (M-F Lalonde, 2021).

Les femmes qui s'exposent dans les réseaux sociaux subissent constamment ce type de harcèlement qui porte atteinte à leur dignité. Malheureusement, en l'état actuel des choses, aucune action gouvernementale dans tous les pays ne peut mettre fin à ce problème qui a fini par décourager certaines militantes. Duvelle-Charles (2022) expose cette impuissance des États face à ce phénomène à la journaliste I. Mourgere :

Hélas, on ne peut pas faire grand-chose. C'est bien ça le problème, les politiques de modération ne sont pas suffisantes. Il faut parfois dix jours pour faire supprimer des commentaires haineux, ce qui veut dire que cela va durer encore plus longtemps. Il n'existe pas vraiment de moyens de s'en protéger.

⁷⁸ Définition consultable sur le site juridique : <https://justice.ooreka.fr/astuce/voir/599421/cyberharcèlement>

L'Etat, malgré les lois, ne s'est pas pleinement emparé du sujet. Dans les quelques procès qui ont eu lieu, sur les milliers de harceleurs, seuls trois ou quatre sont jugés et condamnés.

Dans une interview accordée au magazine *Terrafemina*, elle ajoute :

Ça décourage les nouvelles personnes qui voudraient s'engager, qui ne maîtrisent pas encore les codes. Il y a des personnes qui militent depuis 15, 10, 5 ans et forcément, celles qui viennent d'arriver ont encore beaucoup de réflexion à avoir. (Duvellé-Charles, 2022).

L'ampleur des violences faites aux femmes sur Internet et particulièrement aux influenceuses et militantes féministes est devenue tellement sérieuse que les Nations Unies ont mis en place une Plateforme des mécanismes d'experts indépendants sur la discrimination et la violence à l'égard des femmes. Dans un discours intitulé « Building a common front against the digital dimension of violence against »⁷⁹, prononcé au siège des Nations Unies le 22 mars 2022, la sous-secrétaire générale aux droits de l'homme des Nations Unies, Ilze Brands Kehris, a étalé l'ampleur du phénomène, l'impact qu'il a sur les femmes et les possibles solutions pour l'endiguer. Elle écrit :

New technological tools have significantly opened up the space and expanded the outreach for new voices, concerns and perspectives. Women have benefited from these new channels for influencing debate and decision-making.

Unfortunately, the digital universe mirrors and amplifies offline power structures and patterns of discrimination. The same is true for misogyny and gender biases. In today's digital age, women and girls around the world are increasingly the target of new forms of internet-facilitated violence, subjected to new forms of harassment, intimidation and threats of sexual and gender-based violence. A UNESCO study from 2015 suggests that 73% of women had already at that time been exposed to or have experienced some form of online violence. This alarming level of prevalence has drastically increased in the context of COVID-19 pandemic⁸⁰ (I. B. Kehris, 2022, p. 1).

Au-delà du préjudice individuel spécifique subi par les victimes, Kehris note que la violence numérique à l'égard des femmes peut également avoir un effet négatif dangereux et paralysant sur les droits des femmes à la participation politique et à la liberté d'expression, tant au niveau national qu'international. Les femmes défenseurs des droits humains et les journalistes sont particulièrement menacées. Elle évoque le rapport 2021 du Secrétaire Général de l'Organisation des Nations Unies sur les représailles de certaines femmes pour avoir coopéré avec les Nations Unies. Ce rapport documenté recense plusieurs cas d'attaques en ligne contre des femmes défenseurs des droits de l'homme pour s'être engagées auprès des mécanismes des Nations Unies et les avoir signalées. Pour Kehris (2022, p.1) : « Such attacks also aim at discouraging women from bringing their concerns and testimonies to the attention of international mechanisms »⁸¹.

En définitive, la révolution numérique et les nombreuses possibilités qu'elle offre aux femmes est une épée à double tranchant. Elle constitue un outil de violence qui porte atteinte à la dignité, à l'honneur et à l'image des femmes et doit, pour ainsi dire, être encadrée par des lois et réglementations adéquates.

⁷⁹ Construire un front commun contre la dimension numérique des violences faites aux femmes

⁸⁰ Traduction : De nouveaux outils technologiques ont considérablement ouvert l'espace et élargi la portée de nouvelles voix, préoccupations et perspectives. Les femmes ont bénéficié de ces nouveaux canaux pour influencer le débat et la prise de décision. Malheureusement, l'univers numérique reflète et amplifie les structures de pouvoir hors ligne et les schémas de discrimination. Il en va de même pour la misogynie et les préjugés sexistes. À l'ère numérique d'aujourd'hui, les femmes et les filles du monde entier sont de plus en plus la cible de nouvelles formes de violence facilitée par Internet, soumises à de nouvelles formes de harcèlement, d'intimidation et de menaces de violence sexuelle et sexiste. Une étude de l'UNESCO de 2015 suggère que 73% des femmes avaient déjà été exposées ou ont subi une forme de violence en ligne. Ce niveau de prévalence alarmant a considérablement augmenté dans le contexte de la pandémie de COVID -19.

⁸¹ Traduction : Ces attaques visent également à décourager les femmes de porter leurs préoccupations et leurs témoignages à l'attention des mécanismes internationaux.

Conclusion

À l'origine d'un regain du féminisme, les différents mouvements des femmes sur Internet et les réseaux sociaux nourrissent depuis quelques années une série de vagues d'indignation qui touchent toutes les sphères de la société. Déferlant sur les réseaux sociaux, les messages de colère contre les violences faites aux femmes et leurs conditions sociales précaires ont frappé l'opinion publique, gagné les grands médias, bousculé les agendas politiques des États et conduit à de nouvelles mesures législatives et judiciaires. Ils se sont, peu à peu, étendus à d'autres causes bouleversant les institutions et les professions. Le numérique a ainsi inventé une nouvelle façon, pour les féministes, de se faire entendre et remettre aux goûts du jour un combat que l'on avait cru désuet.

Le mouvement #Metoo, la clitrévolution, la controverse du #Gamergate, etc., ont permis aux féminismes contemporains, en ligne, de réactualiser ainsi des combats anciens pour l'égalité des droits et ont ouvert de nouveaux champs de subversion autour de la sexualité, des discriminations de genre et de race. Le numérique est devenu, pour elle, une caisse de résonance et un puissant levier de mobilisation :

Expertes dans le recours aux dispositifs du web, les activistes produisent une multitude de contenus créatifs, s'approprient de nouvelles formes culturelles et témoignent des transformations sociales ainsi que de l'évolution des mentalités. La trame des féminismes est retissée à l'aune des évolutions technologiques et sociétales. Le numérique a permis aux féminismes de changer d'échelle et de sensibiliser un grand nombre de femmes non engagées. (J. Jouët, 2022, p. 270)

Toutefois, les rapports de domination patriarcale persistent dans toutes les strates de la société, la high-tech étant une chasse gardée quasi-exclusive des hommes. Le nouvel élan féministe, irriguant le web et d'autres espaces sociaux, se heurte au système patriarcal qui imbibe le fonctionnement du numérique. Les injures, le harcèlement, le sexisme, le racisme et les violences ont retrouvé les femmes dans leur retranchement sur Internet. Ces fléaux tentent encore d'avilir les femmes et de les empêcher de lutter pour l'amélioration de leur condition matérielle d'existence. Le numérique, censé constituer la bouée de sauvetage se transforme insidieusement en une nouvelle machine d'oppression qu'il faut tenir en veille. N'est-ce pas ici que le féminisme numérique doit rencontrer l'humanisme numérique pour un usage partagé et tolérant du numérique ?

Bibliographie

BEAUVOIR, Simone (de), 1949, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, collection Idées, Tome I et II, 1071 p.

COLLIN Françoise, 2020, « FÉMINISME - Les théories », *Encyclopædia Universalis*, en ligne URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/feminisme-les-theories/>, consulté le 12/12/2021.

DERBY Fatima, 2019, « **Feminism in the Digital Age: How Social Media is Impacting African Women's Liberation** », en ligne, URL : https://medium.com/@MAKEDA_PR/feminism-in-the-digital-age-how-social-media-is-impacting-african-womens-liberation-519ee7b8c440

ELLUL Jacques, 1954, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica.

ELLUL Jacques, 1977, *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy.

Encyclopédie illustrée du marketing, 2022, « Leader d'opinion : définition », en ligne, URL : <https://www.definitions-marketing.com/definition/leader-d-opinion/#:~:text=Le%20leader%20d'opinion%20est,un%20grand%20nombre%20d'individus.>

FIORINA Jean-François, 2012, « Extension du cyberspace, une grille d'analyse géopolitique », in *Comprendre Les Enjeux Stratégiques*, (CLES), n°54.

GIBSON William, 2006, *Gravé sur chrome*, Paris, J'ai lu.

HERITIER Françoise, 1996, *Masculin-Féminin I. La Pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob; rééd. 2002.

HERITIER Françoise, 1996, *De la violence I*, séminaire de Françoise Héritier, avec les contributions de Étienne Balibar, Daniel Defert, Baber Johansen, et al., Paris, Éditions Odile Jacob, Exposés présentés dans le cadre du séminaire de F. Héritier au Collège de France, janvier-mars 1995 ; rééd. 2005, 396p.

JOUËT Josiane, 2022, *Numérique, féminisme et société*, Paris, Presses des Mines, coll. « Sciences sociales », 270 p.

KEHRIS Ilze Brands (2022), « Side event organized by the Platform of Independent Expert Mechanisms on Discrimination and Violence against Women », en ligne, URL : <https://www.ohchr.org/en/speeches/2022/03/building-common-front-against-digital-dimension-violence-against-women>, Consulté le 18 août 2022.

Le Petit Robert, édition de 2012.

Le Robert, 2017, en ligne, URL : <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/influenceur>, Consulté le 14 août 2022.

MACHADO Pauline, 2022, « "Pureté militante", censure, engagement : le féminisme à l'épreuve des réseaux sociaux », en ligne, URL : https://www.terrafemina.com/article/feminisme-elvire-duvelle-charles-disseque-le-rapport-entre-militance-et-reseaux-sociaux_a362928/1, Consulté le 11 juin 2022.

MBABAZI Donah et MBABAZI Joan, 2018, « Hashtag activism: Powerful or pointless? », en ligne, URL : <https://www.newtimes.co.rw/article/159077/Lifestyle/hashtag-activism-powerful-or-pointless>, Consulté le 10 mai 2022.

LALONDE Marie-France, 2021, *Rapport final : la cyberviolence envers les femmes et les enfants dans l'espace francophone*, en ligne, URL : http://apf.francophonie.org/IMG/pdf/5.5_rapport_final_sur_la_cyberviolence_envers_les_femmes_et_les_enfants.pdf, Consulté le 18 15 juillet 2022.

MOURGERE Isabelle, 2022, « Féminisme et réseaux sociaux » : une arme à double tranchant », en ligne, URL : <https://information.tv5monde.com/terriennes/feminisme-et-reseaux-sociaux-une-arme-double-tranchant-444899>, Consulté le 03 août 2022.

Ooreka Droit, 2022, « Harcèlement », en ligne, URL : <https://justice.ooreka.fr/astuce/voir/599421/cyberharcèlement>, Consulté le 17 juillet 2022.

REGNIMA Ouandé Armand, 2014, « Révolution numérique et cybercriminalité : comprendre le retour des pirates », *Revue des sciences humaines du PASRES*, Edition du PASRES.

SEMDJI, 2022, « Qu'est-ce qu'un influenceur », en ligne, URL : <https://semji.com/fr/guide/qu-est-ce-qu-un-influenceur/#:~:text=Un%20influenceur%20est%20une%20personne,est%20loin%20d'%C3%AAtre%20nouveau>, Consulté le 18 août 2022.

LA RESPONSABILITÉ ÉTHIQUE DU JUGE À PARTIR D'ARENDT

Bi Zaouli Sylvain ZAMBLÉ
 Université Alassane Ouattara(CI)
bizaoulisylvain@gmail.com

Résumé

Les crises politiques des temps modernes ont révélé l'incapacité des catégories juridiques et morales à orienter le jugement de l'homme. Elles nécessitent le recours à la faculté de juger dont l'usage implique une responsabilité humaine. Définie comme l'obligation pour l'individu de répondre de ses actes devant sa conscience et devant les autres hommes, cette responsabilité éthique peut avoir un sens particulier pour le juge. Il s'agit de ne pas réduire sa personne à sa fonction et d'user, en cas de défaillance de la loi, de son pouvoir personnel de jugement pour rendre justice. Une telle manière de voir, élargit tout autant la responsabilité du juge que celle de l'accusé, par-delà la seule dimension juridique de la décision. Revisiter ainsi la faculté de juger nous apparaît être un atout pour les juridictions contemporaines qui peuvent désormais recourir à l'éthique afin de garantir l'équité du jugement.

Mots-clés : Équité, Éthique, Juge, Loi, Responsabilité.

Abstract

The political crises of modern times have revealed the inability of legal and moral categories to guide human judgment. They require recourse to the faculty of judging, the use of which implies human responsibility. Defined as the obligation for the individual to answer for his actions before his conscience and before other men, this ethical responsibility can have a particular meaning for the judge. It is about not reducing your person to your function and using, in the event of a failure of the law, your personal power of judgment to dispense justice. Such a view broadens the responsibility of the judge as well as that of the accused, beyond the sole legal dimension of the decision. To revisit the faculty of judging in this way appears to us to be an asset for contemporary courts which can now resort to ethics to guarantee the fairness of the judgment.

Keywords: Ethics, Fairness, Judge, Law, Responsibility.

INTRODUCTION

L'usage du jugement réfléchissant proposé par Hannah Arendt, à la suite d'Emmanuel Kant, a une implication éthique qui mérite d'être analysée. Selon A. M. Roviello (1987, p. 45) la proposition de Arendt constitue une éthique politique qui veut « écarter les critères de la morale absolue » sans pour autant dépouiller la politique de toute forme de morale. En effet, avec Arendt, à en croire M. Leibovici (2018, p. 69), « rien n'exclut que la morale fasse partie des motivations de l'action, ni non plus que des principes moraux puissent être aussi des principes politiques ». Seulement, ces principes ne peuvent avoir leur sens que dans la réalisation des actions qu'ils inspirent. C'est pourquoi, F. Moreault (2002, p. 13) estime que les réflexions de la philosophe sur l'éthique pourraient avoir une implication administrative, ayant les ressources d'une « éthique gouvernementale, organisationnelle ». À ce titre, l'action commise par un acteur de l'administration publique, bien que régie et guidée par les lois, n'engage pas moins la responsabilité morale de cet acteur. S'il est ainsi vrai que la dimension politique et administrative de l'éthique arendtienne est largement exploitée, sa portée juridique reste à explorer.

C'est l'objet du présent texte dans lequel nous nous proposons d'analyser la portée de la conception arendtienne de l'éthique de la responsabilité dans la fonction du juge. Abordée sous cet angle, cette éthique permet de reconsidérer la conception judiciaire de la responsabilité, et particulièrement celle de la responsabilité du juge. Il s'agit de poser une alternative à la responsabilité juridique qui limite le rôle du juge à une application mécanique de la loi. Cette conception limitée de la fonction du juge doit être revisitée à la lumière de l'éthique arendtienne de la responsabilité. Elle exige du juge une intégrité morale et un devoir de justice quel que soit l'état du droit positif de son pays ou de son système juridique.

Dès lors, l'éthique de la responsabilité a-t-elle un sens particulier dans la fonction du juge ? Au fond, en quoi consiste-t-elle ? Quelles sont ses implications dans le jugement judiciaire ? Peut-elle permettre aux juges contemporains, comme ceux de la Côte d'Ivoire par exemple, de garantir l'équité de leurs jugements ? Au regard des réflexions d'Arendt sur le jugement et leurs implications éthiques, il nous semble possible de supposer que l'éthique de la responsabilité peut avoir un sens particulier pour le juge. Une telle éthique mettrait en relief le devoir du juge d'assumer l'humanité, en pensant ses actes, à travers le dialogue interne, et en garantissant par ses décisions l'exercice de la liberté humaine dans la pluralité. Cette hypothèse philosophique vise un objectif scientifique précis, la mise en évidence de la portée judiciaire de l'éthique arendtienne, et un objectif pratique, le prolongement de la responsabilité juridique par la responsabilité éthique. Pour atteindre ces objectifs, la méthode analytique nous semble indiquée, dans la mesure où il s'agit de partir des réflexions d'Hannah Arendt sur l'éthique et le droit afin d'en dégager leurs significations et leurs implications pour la justice contemporaine. Cette méthode analytique nous permet, d'abord, d'élaborer un cadre contextuel et conceptuel de l'éthique de la responsabilité chez Arendt afin d'analyser, ensuite, ses implications dans la fonction du juge en général. C'est cette conception arendtienne de l'éthique de la responsabilité qui est, enfin, appliquée au cas des juges ivoiriens en prenant prétexte de la décision des juges relative à l'éligibilité des candidats à l'élection présidentielle de 2000 en Côte d'Ivoire.

1. ARENDT ET L'ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ

Dans cette première partie de notre texte, il est question d'explicitier la conception arendtienne de l'éthique de la responsabilité. En effet, Arendt constate que la morale traditionnelle ainsi que tous les systèmes normatifs (juridiques et religieux), ont échoué face à la nouveauté du crime totalitaire. Partant de ce constat, elle propose une reconsidération du rapport entre la politique et la morale à travers l'éthique de la responsabilité. La compréhension d'une telle proposition requiert de partir d'une analyse de l'effondrement de la morale traditionnelle pour aboutir à un éclairage conceptuel de l'éthique de la responsabilité chez la philosophe.

1.1. De l'effondrement de la morale traditionnelle

La réflexion d'Arendt sur l'éthique part d'un constat, celui de l'effondrement de la morale traditionnelle. À ses yeux, il s'agit d'une crise de la morale dont la compréhension nécessite un éclairage conceptuel des mots « morale et éthique ». Ces deux mots sont aujourd'hui séparés par plusieurs penseurs. C'est le cas de H. Kelsen (1962, p. 79) qui considère que la morale est un ensemble de « normes sociales autres que juridiques » alors que l'éthique est « la discipline qui entreprend de les connaître et de les analyser ». À ce titre, la morale, par son exigence de conformité de la conduite de l'individu aux lois et commandements, serait dogmatique tandis que l'éthique se voudrait critique, étant « un jugement critique sur les normes issues de la morale » (C. Lavallée, 1993-1994, p. 19). Pourtant, ces deux mots ont le même sens étymologique. Le mot "morale" qui vient du latin "*mores*" et le mot "éthique" du grec "*ethos*", « réfèrent tous les deux aux mœurs, à la conduite de la vie, aux règles de comportement » (P. Gaudette, 1989, p. 23). Ils expriment la quête de la vertu de l'individu pour une vie meilleure dans la société.

C'est à ce sens originel que se réfère Arendt qui y trouve une portée politique. Pour elle, « ces deux mots ne signifient à l'origine rien de plus que les us et coutumes, ainsi que, en un sens plus relevé, les us et coutumes les plus convenables pour le citoyen » (H. Arendt, 2009, p. 203). Il s'agirait d'une dimension de la philosophie politique qui s'intéresserait aux

comportements des citoyens dans la cité là où la science politique s'occuperait des institutions. Cela signifie que, si à l'origine, la morale était bien sûr une affaire individuelle, elle n'en possédait pas moins un sens politique. Elle visait en effet la bonne conduite de l'individu au sein de la cité dans laquelle il vit. Cette conception arendtienne de la morale traditionnelle trouve d'ailleurs une confirmation dans *Éthique à Nicomaque* où Aristote (2014, 1102a) affirme : « Il semble bien que le véritable politique soit aussi celui qui s'est adonné spécialement à l'étude de la vertu, puisqu'il veut faire de ses concitoyens des gens honnêtes et soumis aux lois ». La vertu qui concerne la santé de l'âme se trouve ainsi être une préoccupation politique parce qu'elle permet une bonne conduite des citoyens dans la cité. C'est d'ailleurs en ce sens que P. Reynaud (2008, p. 89) écrit : « La philosophie pratique de Platon et d'Aristote ne sépare pas la politique de la morale : la vertu des citoyens est la condition de la justice dans la cité ». Et cette vertu réside, aussi bien chez Platon que chez Aristote, dans l'amélioration de l'âme et dans le respect de la loi de la cité. C'est donc le souci du monde qui était la finalité de la morale pour ces deux auteurs de l'Antiquité.

Mais, sous l'influence de l'héritage de la religion judéo-chrétienne, cette conception originelle de la morale a connu une déformation et est passée du souci pour le monde au souci de l'âme. En ce sens, la morale se réduit à une quête du bien-être de l'âme qui réside dans la paix intérieure et dans la vie éternelle. C'est cet arrière-fond judéo-chrétien de la morale qui lui donne une position élevée dans la hiérarchie des valeurs et un caractère absolu. Sa sanction se traduirait, selon H. Arendt (2009, p. 205), en « récompenses ou punitions futures ». Cette conception moderne de la morale va connaître une crise avec le déclin de la religion un peu partout en Occident. Compte tenu de l'absence de la sanction transcendante, l'être humain a perdu la foi en la religion et ne se sent plus lié par les lois d'origine religieuse, hormis deux commandements que sont : « "Tu ne tueras point" et "Tu ne porteras pas de faux témoignage" » (H. Arendt, 2009, p. 205). Malheureusement, l'expérience totalitaire a abouti à la destruction de ces deux commandements selon Arendt. Avec succès, Hitler aurait transformé "Tu ne tueras point" en "Tu tueras" et Staline aurait remplacé "Tu ne mentiras point" en "Tu mentiras". Ainsi, le totalitarisme a érigé les tueries et les mensonges en des règles de conduite au point où certains fonctionnaires tuaient juste par obéissance à la loi de tuerie. Cela montre bien la facilité avec laquelle on peut déformer les catégories morales, voire les renverser.

C'est cette même déformation qui s'est produite à nouveau après la Deuxième Guerre mondiale lorsque les Européens ont tout oublié en une courte période pour reprendre leur vie habituelle à l'aide de ces catégories. Il ne s'agit pas là, pour H. Arendt (2009, p. 99), d'un retour à la normale, mais d'un double effondrement qui fait de la morale une chose manipulable et « modifiable à volonté ». Pour la philosophe, la conception de la morale comme commandement absolu ne convient en rien en la politique. C'est pourquoi, Nicolas Machiavel aurait voulu les séparer. En politique, les êtres humains n'auraient point besoin de catégorie absolue préétablie pour être bons ou cruels, mais ils devraient apprendre à naviguer selon les situations. Toutefois, Arendt ne désespère pas de la tradition. Elle reste convaincue qu'il existe une possibilité d'y puiser des ressources nécessaires pour reconsidérer la morale et poser les bases d'une éthique politique qui pourrait se traduire par l'éthique de la responsabilité.

1.2. De l'éthique de la responsabilité

G. Hottois (1996, p. 490) a raison d'affirmer que lorsqu'on parle de l'éthique de la responsabilité, on est immédiatement tenté de se tourner « vers un ouvrage célèbre, *Le Principe Responsabilité. Essai pour une éthique dans une civilisation technologique*, de Hans Jonas ». C'est l'un des premiers ouvrages dont le titre exprime ouvertement l'éthique de la responsabilité. Dans cet ouvrage, l'auteur développe l'idée de responsabilité des générations présentes à l'égard des générations futures (H. Jonas, 1998). Il s'agit d'une éthique du futur pour la vie biologique conduisant au principe de développement durable, sans souci majeur pour la politique. C'est d'ailleurs en ce sens qu'Arendt récusait totalement, avoue H. Jonas (2005, p. 245), que « la responsabilité première de l'homme puisse être fondée biologiquement sur l'ordre naturel ». Ce souci pour la nature et pour la vie biologique

n'intéresse pas Arendt. Sa préoccupation est celle du monde, en tant qu'espace dialogique entre les êtres humains.

C'est pourquoi, notre regard doit être tourné, à la suite de Hottois, vers Max Weber qui développe une éthique politique. Le sociologue allemand distingue deux types d'éthique : l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité. Si la première relève de la croyance aux valeurs doctrinales, la seconde consiste, pour l'homme, à « répondre des conséquences prévisibles de ses actes » (M. Weber, 2018, p. 142). C'est le fait d'assumer les conséquences de l'action. Malgré cette distinction qui s'apparente à une opposition de principe, les deux éthiques se rencontrent dans l'homme politique. Autrement dit, selon M. Weber (2018, p. 150), « l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité ne sont pas contradictoires, mais elles se complètent l'une l'autre et constituent ensemble l'homme authentique, c'est-à-dire un homme qui peut prétendre à la "vocation politique" ». En ce sens, les deux éthiques sont nécessaires pour la réalisation des actions politiques, étant donné qu'il est question de « poursuivre chacune des deux éthiques aussi loin que possible » (A. M. Roviello, 1987, p. 48).

Cette conception wébérienne de l'éthique intéresse Arendt, car elle permet le dépassement de la morale traditionnelle pour une conception véritablement politique de l'éthique. Toutefois, la philosophe rejette l'idée de domination et de violence qui réside au fondement de la conception politique de Weber. Pour elle, la politique n'est pas un moyen de domination, mais bien l'activité humaine par excellence, c'est-à-dire le lieu des actions concertées par lesquelles les êtres humains se réalisent. Dans ce cas, l'éthique de la responsabilité consiste à sauvegarder l'espace d'humanité, quelle que soit la situation. Il s'agit là d'une éthique de la responsabilité humaine qui rappelle le devoir de chacun en tant qu'être humain et devant ses semblables.

Pour conceptualiser cette éthique de la responsabilité humaine, Arendt prend appui sur la morale socratique et l'éthique kantienne. Chez Socrate, il est question de non-commission du mal et de non-contradiction de l'individu. Il les traduit par des affirmations que Arendt cite en ces termes : « mieux vaut être traité injustement que de commettre un mal » ; « mieux vaudrait pour moi que ma lyre ou qu'un chœur sous ma direction donne des sons discordants ou des accords faux, et qu'une multitude d'hommes soit en désaccord avec moi, plutôt que moi, étant un, sois en disharmonie avec moi-même et me contredise. » (H. Arendt, 1996, p. 71-72). Ces affirmations mettent en évidence la dimension subjective et personnelle du mal. Elles signifient que l'être humain doit éviter le mal, non pour respecter une règle extérieure, mais pour être en harmonie avec soi-même. Elles trouvent une actualisation politique dans l'impératif catégorique de Kant : « Agis en sorte que la maxime de ton action puisse être érigée par toi en loi générale, c'est-à-dire en loi dont tu pourrais toi-même être le sujet » (H. Arendt, 1991, p. 65). Outre la question du partage du monde révélé par cette maxime légèrement modifiée par Arendt (action ayant remplacé volonté), elle pose une exigence de la non-exceptionnalité. Celle-ci exprime la généralisation des lois produites par l'action humaine. Ainsi, la personne qui agit pourrait se voir appliquer la maxime qui se dégage de ses actions.

C'est à partir de ces affirmations qu'elle tente de définir son éthique de la responsabilité. Relative à la condition humaine, elle se traduit, selon E. Tassin (2008, p. 14), comme l'obligation « d'assumer l'humanité, c'est-à-dire s'assumer aussi bien dans sa singularité que dans sa relation aux autres ». Cela signifie que l'humanité réside dans la conscience de celui qui agit et dans la personne des autres avec lesquels il partage le monde. Chacun doit alors penser ses actions, en tant qu'être pensant, et partager le monde avec les autres, en tant qu'être politique. Dans ce cas, la responsabilité humaine revient à sauvegarder l'intégrité morale à travers le dialogue interne, la pensée, et externe, les actions concertées. Elle prend en compte toutes les dimensions de l'homme ; ce qui permet d'éviter le mal, même en cas de faillite des normes sociales - qu'elles soient morales ou juridiques. Une telle conception de l'éthique de la responsabilité peut avoir un sens particulier pour le juge dont la mission est de garantir la justice.

2. L'ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ DU JUGE

La conception politique de l'éthique de la responsabilité implique une dimension juridique. À ce titre, elle peut avoir un sens particulier pour le juge dans la mesure où elle lui permet, au-delà de la loi, de saisir l'enjeu moral du procès et de surmonter les lacunes du droit pour atteindre la justice.

2.1. Le juge et le défi moral au procès d'Eichmann

La responsabilité humaine dans la fonction du juge suppose que la question judiciaire comporte une dimension éthique que le juge doit prendre en compte. La désormais célèbre affaire Eichmann qui constitue le point de référence de la réflexion arendtienne sur le rôle du juge impliquait cette question éthique. C'était même, selon Arendt, l'arrière fond le plus important de ce procès. C'est pourquoi, la question fondamentale de son rapport s'intitule : « Dans quelle mesure le tribunal de Jérusalem a-t-il réussi à satisfaire les exigences de la justice » ? (H. Arendt, 2016, p. 512). Il s'agit en réalité de savoir si la réussite du tribunal est uniquement d'ordre judiciaire ou si elle concerne aussi l'ordre moral. À ce titre, cette question est en elle-même problématique puisque la morale n'est pas l'objectif explicite d'un procès judiciaire. Néanmoins, la justice qu'il vise reste indissociable des questions morales et éthiques. De toutes les façons, une telle question reste difficile à répondre.

Les juges eux-mêmes, étant convaincus que leur rôle se limitait à l'application de la loi et des catégories juridiques préétablies, pensaient pouvoir réussir leur mission en s'appuyant essentiellement sur les règles du droit positif. Or, celles-ci étaient inadéquates face à la complexité de l'affaire. Ils ont dû souvent abandonner la logique juridique pour juger par eux-mêmes, en s'appuyant sur leur seul jugement personnel. Ainsi, selon H. Arendt (2016, p. 505), « ils jugeaient en quelque sorte librement, sans s'appuyer vraiment sur les critères et les précédents juridiques qu'ils invoquaient avec plus ou moins de bonheur pour justifier leurs décisions ». Si on doit reconnaître que ce libre jugement leur a permis une certaine réussite telle que le rejet de la théorie du rouage, et la distinction des actes inhumains d'avec le crime contre l'humanité par exemple, ils ont pour le reste peiné à motiver correctement leurs décisions. Autrement dit, voulant tout justifier par les catégories juridiques alors que celles-ci étaient incapables de le faire, les juges n'ont pas pu fournir les arguments nécessaires pour faire éclater la justice.

De ce fait, H. Arendt (2016, p. 471) considère que la réussite du tribunal de Jérusalem s'est limitée à sa dimension judiciaire avec l'accomplissement de l'objectif principal et immédiat du procès : « poursuivre, défendre, juger et châtier Adolf Eichmann ». Mais, la portée de ce grand procès restera malheureusement réduite pour ce qui est du développement des mœurs, étant donné qu'il n'a pas pu dissuader l'humanité de commettre des crimes similaires à l'avenir. En fait, si le but d'un procès est de rendre justice, celui du châtiment est de prévenir le crime. Pour cette raison, à l'instar du procès de Nuremberg et des autres procès d'après guerres, le procès de Jérusalem a été un rendez-vous manqué pour ce qui est de rendre la justice. Et cela, surtout parce que les juges n'ont pas pu prendre en charge trois questions fondamentales que sont « le problème de l'affaiblissement de la justice lorsqu'elle est rendue par un tribunal de vainqueurs ; une définition valide du "crime contre l'humanité" ; et la reconnaissance sans équivoque du criminel d'un nouveau type qui commet ce crime » (H. Arendt, 2016, p. 474). Ces questions constituent un enjeu moral que le juge ne pouvait pas saisir à l'aide du droit positif. En n'admettant pas que Eichmann, bien qu'auteur des crimes de masse, n'était qu'une personne normale attachée à la loi de son pays, les juges passèrent à côté du plus grand défi moral et juridique de ce procès.

Comme le mentionne très justement la philosophe juive, ce grand défi concernait la nature et la fonction du jugement humain. Il consistait à se demander comment fonctionne le jugement humain et à quelle condition il permet d'éviter le mal. Il est question de savoir ce que devient un être humain normal qui est habitué à vivre selon les lois et les commandements de sa civilisation et qui se retrouve un jour dans une situation où ces critères de jugements, qui lui servaient de repère, sont effondrés. Pour les juges, la question devrait se poser plus exactement en ces termes : « Qu'advient-il de la justice quand on a renoncé à la

vengeance et que le droit ne peut en appeler aux justifications traditionnelles de la poursuite judiciaire pour juger des crimes qu'il faut pourtant sanctionner ? » (M. Provencher, 2006, p. 28). En d'autres termes, comment peut-on juger sans critère de jugement ? C'est à ce questionnement que les juges devraient répondre. Arendt a analysé cette problématique en interrogeant le lien entre la faculté de juger et la faculté de penser. De là, elle révèle que le jugement humain est dépendant de la faculté de penser et non de la connaissance, d'où la possibilité de jugement sans critère préétabli. Cela suppose toutefois une responsabilité humaine qui nous oblige à juger, même lorsqu'il n'existe pas de critère de jugement. C'est l'ignorance de cette responsabilité humaine qui a conduit les juges à l'échec.

Pour le juge, elle signifie l'obligation de garantir la justice et l'espace d'humanité dans le monde, quel que soit l'état du droit positif. En fait, le juge ne doit pas réduire sa personne à sa fonction. Il est avant et après tout un être humain, doté d'une conscience et vivant en société avec d'autres hommes. C'est bien en ce sens que G. Truc (2008, p. 29) affirme que « c'est parce que nous sommes hommes et que nous vivons parmi les hommes que nous pouvons nous montrer responsables ». Cette responsabilité qui relève de l'éthique traduit le devoir du juge à l'égard de sa propre conscience et de celle des autres hommes avec lesquels il partage le monde. Cela ne signifie pas pour autant la négation de sa fonction, mais la sauvegarde de son humanité dans l'intérêt de la justice, car c'est en tant que juge que sa responsabilité humaine a un sens particulier. Pour cela, il peut recourir à ses facultés humaines, notamment à sa faculté de juger, si les lois de son pays ne peuvent pas lui permettre de rendre justice. N'étant pas un acteur politique, il est question pour lui de garantir l'espace d'humanité par ses décisions. En d'autres termes, le juge a la responsabilité et l'obligation, comme être humain, de penser par lui-même, en cas de défaillance de la loi, et de contribuer à garantir le partage du monde (c'est-à-dire l'exercice de la liberté dans l'espace commun).

2.2. La responsabilité humaine du juge au service de l'équité

L'éthique de la responsabilité peut permettre au juge de surmonter les lacunes de la loi positive. La responsabilité humaine suppose que l'obligation du juge ne se borne pas à la satisfaction des exigences juridiques. Sa responsabilité concerne aussi la satisfaction des exigences humaines et éthiques. Dans ce cas, il doit s'assurer de l'équité d'une loi avant de l'appliquer. Une telle obligation le contraint à évaluer tant la justesse de cette loi que les conséquences prévisibles de son application. Ainsi, lorsque la loi s'avère lacunaire et qu'elle ne permet pas d'atteindre la justice, le juge peut passer outre. Il s'agit de ne pas subordonner la justice à la loi, celle-ci n'étant qu'un instrument pour atteindre la justice.

Au regard de son devoir d'être humain, politique et pensant, être qui doit répondre de ses actes devant sa conscience et devant les autres hommes, le juge doit assumer sa responsabilité humaine pour parfaire le droit existant, et si possible créer du droit nouveau, afin de rendre justice, entendue au sens platonicien comme le fait de reconnaître à chacun ce qui lui revient. Cela implique la possibilité de dépassement du droit existant et de création du droit nouveau dans l'intérêt de la justice. Bien que la conscience de la responsabilité humaine ne soit pas encore suffisamment claire dans les juridictions contemporaines, plusieurs juges sont déjà convaincus que leur rôle peut impliquer la création du droit nouveau en cas de défaillance du droit existant. C'est ce que B. Aharon (2006, p. 4) exprime en ces termes : « Je suppose que la plupart des juges de Cours suprêmes estiment qu'en plus de dire le droit, ils le créent parfois ». Une telle affirmation fait toutefois seulement référence au fait de créer du droit à travers l'interprétation de la loi existante. Arendt semble pour sa part tenir une position encore plus radicale, vu qu'elle considère qu'il n'est pas possible de juger une situation sans précédent à partir de précédent. Elle pense que certaines situations nouvelles doivent amener le juge à faire abstraction de la loi existante pour en créer de nouvelles comme s'il était législateur. Tout compte fait, la responsabilité humaine permet au juge de ne pas justifier un mauvais jugement par le défaut de loi, au sens des imperfections ou de l'inexistence de règle. De ce fait, la loi ne doit plus être un obstacle à la manifestation de la justice et de la vérité.

Cette volonté arendtienne de permettre au juge d'outrepasser les limites de la loi pour mieux garantir la justice pourrait partiellement trouver une explication technique dans la théorie du droit de R. Dworkin (1994). Bien que ce dernier nie au juge le pouvoir de créer du droit, il lui reconnaît néanmoins la possibilité d'outrepasser les limites de la loi et du précédent, entendus comme règles du droit positif. Une telle possibilité intervient lorsque l'application d'une règle positive ne permet pas d'atteindre l'équité. Dans ce cas, le juge peut recourir aux standards généraux constitués de politique de la communauté et de principes moraux pour trouver la meilleure solution, celle capable de garantir la justice. À la différence de Hannah Arendt dont le dépassement de la loi conduit au jugement personnel, avec le risque de sortir de l'ordre juridique, Ronald Dworkin défend l'intégrité du droit. Ainsi, le juge Hercule du philosophe américain, demeure, même en cas d'écartement de la loi ou du précédent, dans le système juridique dont il doit assurer la continuité et l'amélioration. Tout compte fait, des pensées juridiques d'Arendt et de Dworkin, il ressort un acquis considérable : le juge peut outrepasser la loi au nom de l'éthique ou de la morale.

Cette manière de concevoir le rôle du juge permet à ce dernier de ne plus limiter la responsabilité de l'accusé à sa dimension purement juridique. Autrement dit, la loi ne peut plus être un alibi pour justifier un acte criminel. Quelles que soient les injonctions d'une loi mauvaise, quels que soient les ordres immoraux d'un supérieur, tout acte engage la responsabilité de son auteur aux yeux de Dworkin et Arendt. En réalité, un acte immoral, même conforme à la loi, peut engager la responsabilité éthique de son auteur. Cela suppose que, conformément à la devise des Lumières telle qu'énoncée par Kant, l'être humain doit avoir le courage de penser par lui-même, et non uniquement par la loi – celle-ci ne pouvant plus épuiser toute la question de la responsabilité. La dimension éthique de cette responsabilité échappe à la loi, mais garantit la justice. C'est pourquoi, elle se présente comme un atout pour le juge contemporain comme celui de la Côte d'Ivoire.

3. DE LA RESPONSABILITÉ ÉTHIQUE DU JUGE CONTEMPORAIN : LE CAS DU JUGE CONSTITUTIONNEL IVOIRIEN

Dans les juridictions contemporaines, l'on assiste souvent à des catastrophes judiciaires du fait des difficultés à déterminer la responsabilité juridique de certains accusés et à juger avec des lois lacunaires. Celles-ci doivent être surmontées au nom de la responsabilité humaine qui peut compléter la responsabilité juridique pour garantir l'équité des décisions judiciaires.

3.1. La nécessité de la responsabilité éthique chez le juge ivoirien

À l'élection présidentielle de 2000 en Côte d'Ivoire, le juge constitutionnel ivoirien⁸², garant de la constitutionnalité des lois et de la régularité des élections, devrait examiner l'éligibilité des candidats. Alors qu'il avait la mission de garantir la participation de tous les citoyens à la démocratie, dans un pays qui cherchait des voies pour sortir d'une crise militaire, il se trouva confronté à une loi d'exclusion, l'article 35 de la Constitution de 2000. Ce texte exigeait d'exclure de l'éligibilité tous les citoyens ivoiriens d'origine étrangère. Le juge même était conscient du caractère injuste de cette loi puisqu'il la qualifia plus tard de texte « absurde et inique » (O. Delamond, 2013, p. 1). Malgré cela, il n'a pas pu s'empêcher de l'appliquer, étant convaincu que son rôle se limitait à l'application de la loi. Ainsi, il a exclu de l'éligibilité près des trois quarts des candidats. Cela a accentué un sentiment d'exclusion qui était latent dans une partie de la population ivoirienne et a abouti à un coup d'État deux ans plus tard.

Le juge a justifié l'application de cette loi d'exclusion par son "devoir de juge" (O. Delamond, 2013, p. 1). En fait, bien que conscient des lacunes de la loi, il se vit obligé de l'appliquer en vertu de son devoir légal. Ce justificatif revient en la réduction de la personne humaine à sa fonction et particulièrement à la définition de cette fonction dans les limites de son système juridique. Une telle réduction de la responsabilité du juge à sa dimension juridique ignore malheureusement sa dimension humaine et éthique. C'est cette ignorance qui

⁸² L'usage du singulier traduit juste la généralité du concept de juge ; autrement, il existe bien sûr plusieurs juges (constitutionnels) en Côte d'Ivoire.

a conduit le juge ivoirien à l'application d'une loi d'exclusion absolue dans un État en quête d'ouverture et de stabilité démocratique. Bien que légalement fondée, l'équité de cette décision reste difficile à établir.

Ce n'est pas l'exclusion en soi qui constitue le mal de cette décision, l'idée de l'éligibilité supposant celle de l'exclusion. Mais, c'est l'absoluité de cette exclusion qui suscite des difficultés. Elle est liée aux origines des personnes qui ne relèvent en rien du pouvoir matériel de l'être humain, de sorte qu'une catégorie de citoyens pourrait ne jamais être éligible. Avant même d'être un problème éthique, une telle exclusion nous semble être un problème de droits humains. Tous les êtres humains étant nés égaux en droit et en dignité, et tous les citoyens ayant le « droit de prendre part à la direction des affaires publiques » de leurs pays (DUDH, 1948, art. 21), il ne saurait être question d'exclure certains de ces citoyens sur la seule base de leur origine. Du coup, deux principes fondamentaux des droits de l'homme se trouvent en jeu : le principe de l'égalité et celui de la non-discrimination. Le premier, en posant l'idée qu'à la naissance, tous les hommes sont égaux, voudrait signifier que les différences entre les hommes ne peuvent relever que des conditions sociales et non des conditions naturelles ou historiques. Il aboutit au second principe, la non-discrimination, qui interdit toutes les exclusions fondées sur l'origine, la religion et bien d'autres aspects.

Outre les implications éthiques de ces principes, la question du jugement personnel se pose également. Cela signifie que l'être humain ne doit pas limiter ses actions à l'application de la loi, car la légalité n'implique pas toujours la justice. De ce fait, le juge aurait dû recourir à sa propre conscience pour évaluer l'adéquation de la loi avec l'équité et pour juger par lui-même, en partant des faits. Cela nécessitait, dans ce contexte ivoirien, une correction de la loi en vue d'une conformité aux principes des droits de l'homme et de l'équité. Dans ce cas, la loi pourrait exclure des personnes, non du fait de leurs origines, mais du fait de leurs situations et de leurs actions. Autrement dit, les conditions posées par une loi équitable doivent être réalisables de sorte que la personne exclue aujourd'hui puisse avoir la possibilité de se conformer à la loi pour être incluse demain. Par exemple, exclure une personne pour sa nationalité, c'est lui demander de réunir les conditions de nationalité s'il le souhaite en vue d'être éligible dans un délai donné. Cela relève du pouvoir de la personne et non de la nature ou du passé de cette personne auxquels la personne ne peut rien changer. Le juge a ainsi, outre le pouvoir légal, un pouvoir éthique qui implique de faire cohabiter le droit et l'éthique dans le domaine judiciaire.

3.2. La responsabilité éthique comme prolongement de la responsabilité juridique

La responsabilité éthique n'annule pas la responsabilité juridique du juge ; elle la complète. Cela nécessite un éclairage conceptuel en vue de déterminer les conditions de la complémentarité entre ces deux formes de responsabilité. À ce titre, l'explication de Paul Ricœur nous paraît utile. Il définit la responsabilité juridique comme « l'obligation de subir ou de réparer une peine » (P. Ricœur, 1994, p. 2). Si le droit civil pose l'exigence de réparer le dommage à l'aide des amendes, le droit pénal exige que le fautif subisse une peine d'emprisonnement souvent accompagnée d'amende. Cette responsabilité fondée sur l'idée que « nul n'a le droit de nuire à autrui » (DDHC, 1789, art. 4), concerne aussi le juge. Il serait question pour lui de subir ou de réparer une peine lorsqu'il faillit à sa mission. Pour cela, il faut bien connaître ce qu'est la mission du juge.

Sa fonction fondamentale que la loi lui confère est celle de juger, c'est-à-dire statuer sur les contentieux qui lui sont soumis, déterminer la loi adéquate et « statuer conformément à cette loi et au droit en vigueur dans son système juridique » (B. Aharon, 2006, p. 2). Cette conception primaire du rôle du juge lui exige une conformité à la loi. Même s'il peut légalement se permettre un élargissement ou une actualisation du sens de la loi, il ne peut pas s'en défaire. Ainsi, outre son obligation de juger malgré les imperfections de la loi, au risque d'être accusé de déni de justice, il ne peut pas non plus rendre « une décision ou un jugement manifestement contraire au droit (*injusta*) » (G. Canivet et J. Joly-Hurard, 2006, p. 1054). Ces fautes peuvent entraîner pour le juge des sanctions allant, en Côte d'Ivoire, jusqu'à sa révocation (Statut de la magistrature, 1978, art. 37 ; Code pénal, 2019, art. 256 et 258). C'est

pourquoi, les juges restent attachés aux seules prérogatives que leur confère la loi, même si celle-ci ne permet pas d'atteindre la justice.

Pour garantir cette justice, la loi a besoin d'être complétée par l'éthique, d'où la nécessité du recours à la responsabilité humaine dans les juridictions contemporaines pour justifier une telle transgression du juge. Ce recours présente un double atout. D'une part, il permet de ne plus restreindre la responsabilité du criminel dans les limites de la loi. Elle peut être élargie en dehors des lois, car l'être humain n'agit pas seulement selon la loi mais aussi selon sa propre conscience. D'autre part, elle permet au juge de se défaire des limites de la loi et de mettre tout en œuvre pour atteindre son but, celui de rendre justice. Le juge doit ainsi savoir qu'il ne suffit pas de dire le droit pour que la justice soit atteinte, mais qu'il faut aussi user de son jugement personnel en cas de défaillance de la loi. Cela permet de garantir l'équité dans toutes les circonstances.

Ce dépassement de la loi suggérée par l'éthique de la responsabilité humaine ne devrait pas conduire à l'arbitraire d'une situation sans loi, mais à l'équité du jugement au-delà des lois positives. Il s'agit pour Arendt de poser la suprématie de la justice sur la loi. C'est pourquoi, la philosophe prévoit des garde-fous qui sont aussi des attributs fondamentaux du juge. Celui-ci est d'abord un diseur de vérité. Au même titre que les intellectuels et les journalistes, tous des spectateurs de la scène politique, le juge n'est ni un acteur politique, ni un acteur du procès. C'est un spectateur assis à une place privilégiée qui lui permet de bien voir toute la scène et de connaître la vérité qu'il doit faire éclater. Et cela nécessite un autre attribut fondamental, l'impartialité. Elle consiste pour le juge, qui n'a aucun intérêt au procès, de traiter de la même manière toutes les parties et de tenir compte de la position de chacune. C'est en ce sens que P. Raynaud (2015, p. 361) définit le juge comme « un arbitre impartial, un "tiers" extérieur aux parties et désintéressé à l'égard de la cause ». Cette impartialité lui permet de trancher de manière juste et confère à ses décisions une autorité. Une telle relation d'autorité entre les citoyens et le juge est un gage de la stabilité démocratique.

CONCLUSION

Découlant de l'usage du jugement réfléchissant, la responsabilité humaine est l'obligation pour tout homme d'assumer son humanité, en pensant ses actions et en acceptant la pluralité humaine qui implique le partage du monde. Cette forme de responsabilité vise la sauvegarde de la dimension humaine et subjective de l'individu. Cela lui permet d'éviter le mal et d'assurer son harmonie avec lui-même et avec les autres. C'est cet éclairage de la responsabilité éthique qui nous a permis de dégager, en outre, son sens pour le juge. À ce titre, elle lui permet de prendre conscience de son pouvoir personnel de jugement, à l'aide de la pensée, et de sa mission de garantir entre les citoyens l'espace d'humanité où se réalise les libertés humaines. De ce fait, le juge ne doit plus se limiter à la loi au-delà de laquelle il doit rechercher le juste par nature. Il s'agit fondamentalement d'une possibilité d'outrepasser les lois iniques qui aurait, enfin, permis aux juges ivoiriens de surmonter les lacunes de la loi constitutionnelle de sorte à atteindre la justice. Ainsi, la responsabilité humaine est un véritable outil de justice. Elle contribue à saisir l'enjeu éthique du contentieux et à garantir l'équité du jugement judiciaire. En réalité, elle prolonge la responsabilité des juges en prenant en compte sa dimension éthique. Dans ce cas, l'exigence de justice ne se limite pas à la conformité à la loi, elle requiert aussi la conformité à l'éthique.

Toutefois, cet outil de justice, bien qu'élargissant le pouvoir du juge, ne devrait point constituer une menace pour la sécurité juridique. C'est pourquoi, il faudra l'encadrer par une procédure de décision éthique conciliable avec la procédure judiciaire. Cela nécessite un éclairage du rapport entre la responsabilité éthique du juge et la sécurité juridique. Un tel rapport mérite une réflexion particulière.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AHARON Barack, 2006, « L'exercice de la fonction juridictionnelle vu par un juge : le rôle de la cour suprême dans une démocratie », *Revue française de droit constitutionnel*, vol. 2, n° 66, pp. 227-302.
- ARENDT Hannah, 2016, *Eichmann à Jerusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. Anne Guérin, révisée par Martin Leibovici, Paris, Gallimard.
- ARENDT Hannah, 2009, *Responsabilité et jugement*, trad. Jean-Luc Fidèle, Paris, Payot et Rivages.
- ARENDT Hannah, 1991, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant, suivi de deux essais interprétatifs de Ronald Beiner et de Myriam Revault d'Allonnes*, trad. Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Seuil.
- ARENDT Hannah, 1996, *Considérations morales*, trad. Marc Ducassou, Paris, Payot et Rivages.
- ARISTOTE, 2014, *Éthique à Nicomaque*, trad. Tricot, Paris, Les échos du Maquis.
- CANIVET Guy, JOLY-HURARD Julie, 2006, « La responsabilité des juges, ici et ailleurs », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 58, n°4, pp. 1049-1093.
- Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, Paris, 1948.
- Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, Paris, 1789.
- DELAMOND Osée, 2013, « Affaire "Je n'ai jamais dit que Ouattara n'est pas Ivoirien" : le discours de Tia Koné livre ses secrets », *LG Infos*, Mercredi 20 février 2013.
- DWORKIN Ronald, 1994, *L'Empire du droit*, trad. Élisabeth Soubrenie, Paris, PUF.
- GAUDETTE Pierre, 1989, « Éthique, morale, déontologie : une question de mots ? », *L'éthique professionnelle, réalité du présent et perspectives d'avenir au Québec*, Cahiers de Recherche Éthique 13, Rimouski, Fides.
- HOTTOIS Gilbert, 1996, « Éthique de la responsabilité et éthique de la conviction », *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n° 2, pp. 489-498.
- JONAS Hans, 2005, *Souvenirs*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, (red), Paris, Rivages
- JONAS Hans, 1998, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Flammarion.
- KELSEN Hans, 1962, *Théorie pure du droit*, trad. Charles Eisenmann, 2e ed, Paris, Dalloz.
- LAVALLÉE Carmen, 1993-1994, « À la frontière de l'éthique et du droit », *REDUS*, Revue de droit Université de Sherbrooke, vol. 24, n° 1, pp. 1-57.
- LEIBOVICI Martine, 2018, « Bonnes œuvres et belles actions. Éthique et politique chez Hannah Arendt », in FERRERA Maurizio et MAGNI Beatrice, *Reconsidering The Human Condition: Hannah Arendt between Political Action and Political Theory*, n° 223, LIII, Biblioteca della libertà, pp. 67-91.
- Loi n° 78-662 du 04 août 1978 portant Statut la Magistrature de Côte d'Ivoire.
- Loi n° 513 du 1^{er} août 2000 portant Constitution de la République de Côte d'Ivoire, adopté par referendum le 23 juillet 2000.
- LOI n° 2019-574 du 26 juin 2019 portant Code pénal, *Journal officiel de la République de Côte d'Ivoire*, n° 9 spécial, Abidjan, 10 juillet 2019.
- MOREAULT Francis, 2002, « La question du mal : éthique et politique chez Hannah Arendt », *Éthique publique* [En ligne], vol. 4, n° 2, mis en ligne le 17 avril 2016, consulté le 10 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ethiquepublique/2217>.
- PROVENCHER Martin, 2006, « Le fardeau de la responsabilité ». *Responsabilité et Jugement* de Hannah Arendt, Payot, 316 p. *Spirale*, n° 211, pp. 28-29.
- RAYNAUD Philippe, 2008, *Le juge et le philosophe, Essai sur le nouvel âge du droit*, Paris, Armand Colin.

- RAYNAUD Philippe, 2015, « Le juge », in RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane (dir), *Dictionnaire de Philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires Françaises, 1996, pp. 361-364.
- RICŒUR Paul, 1994, « Le concept de responsabilité : Essai d'analyse sémantique », *Esprit*, n° 206, vol. 11, pp. 28-48.
- ROVIELLO Anne-Marie, 1987, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia.
- TASSIN Étienne, 2008, Préface, in TRUC, Gêrôme, 2008, *Assumer l'humanité. Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité*, Bruxelles, Édition de l'Université de Bruxelles.
- TRUC Gêrôme, 2008, *Assumer l'humanité. Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité*, Bruxelles, Édition de l'Université de Bruxelles.
- WEBER Max, 2018, *Le savant et le politique*, trad. Raymond Aron, Paris, Union Générale d'Éditions, red, version numérique produite par Jean-Marie Tremblay, Les classiques des sciences sociales, <http://classiques.uqac.ca>.

ANALYSE DE LA VIOLENCE COMME STYLE DU FILM *SIA LE REVE DU PYTHON* DE DANI KOUYATE

Dr Abdoulaye SÉRÉ,
Université Norbert Zongo (Burkina Faso)
[e-mail : lucasere2015@gmail.com](mailto:lucasere2015@gmail.com)
Dr Daouda DAO,
Centre université de Banfora (Burkina Faso)
[e-mail : daoudaouda2015@gmail.com](mailto:daoudaouda2015@gmail.com)

Résumé

L'analyse de la violence dans ce film se veut une démonstration de ce trait caractéristique comme choix opérationnel effectué par le réalisateur pour atteindre un certain nombre d'objectifs. On remarquera que la violence se manifeste dans ce corpus de plusieurs manières dont la présentation se fera en trois axes. D'abord, la violence sous la forme d'horreur jalonne le film. Ensuite, l'exclusion sous ses formes sociologique, géographique et psychologique sont pratiquées dans l'œuvre en tant que violation des droits de certains membres de la communauté. Enfin, la douleur comme violence se présente sous la forme physique (coup, blessure, sang, etc.) et psychique (stress, angoisse, pleur, etc.) ; en témoigne les images à peine soutenables de violences physiques et celles présentant les douleurs morales. L'option de la violence ainsi faite par le réalisateur est un choix qui obéit à un certain nombre de besoins. Celui-ci en use comme style pour atteindre trois objectifs majeurs : informer, convaincre et inciter à l'action.

Mots clés : *discours, images, style, stylistique, violence,*

Abstract

The analysis of violence in this film is a demonstration of this characteristic feature as an operational choice made by the director to achieve a certain number of objectives. It will be noted that violence manifests itself in this corpus in several ways, the presentation of which will be in three axes. First, violence in the form of horror punctuates the film. Then, exclusion in its sociological, geographical and psychological forms are practiced in the work as a violation of the rights of certain members of the community. In the end, pain as violence comes in physical form (stroke, injury, blood, etc.) and psychic (stress, anguish, crying, etc.). As evidenced by the hardly sustainable images of physical violence and those with moral pain. The option of violence thus made by the director is a choice that meets a certain number of needs. It uses it as a style to achieve three major goals: to inform, to convince and to incite action.

Key words: *images, speech, stylistic, style, violence*

INTRODUCTION

Etudier le style d'une œuvre filmique revient à en déceler les caractéristiques dominantes. Dans le cas du corpus qui intéresse notre propos, la scène se déroule sur fond de violence : torture, assassinat, viol, sacrifice humain, etc. Cette analyse de la violence dans le film de D. Kouyaté vise les images du film comme moyens d'expression de la violence. Au regard de la formulation du sujet, « **Analyse de la violence comme style du film *Sia le rêve du python* de Dani Kouyaté** », il s'agit tout d'abord de savoir comment la violence se met en place à travers la succession d'images qui fait le film mais aussi la part de chaque image de la

chaîne. C'est donc une analyse descriptive, interprétative sous une vision de l'élaboration de la violence par les images dans le film. Nous proposons de questionner l'ensemble des caractéristiques de la violence des images dans le film : comment les images inscrivent-elles la violence comme mode d'expression du film *Sia le rêve du python* ?

L'hypothèse est que les images dans le film *Sia le rêve du python*, celles des personnages, des espaces constituent un discours imagé à travers lequel s'aperçoit sur l'écran une certaine violence. L'objet de notre propos est de développer une lecture du film *Sia le rêve du python* sous les perspectives somatique et discursive. Plus précisément, il s'agit d'un alliage de la psychologie et de la sémiotique ou l'invitation de la réflexion psychologique dans une analyse sémiotique, et ce choix étant perçu comme un style.

I. PRÉSENTATION DE LA STYLISTIQUE, DU STYLE ET DU CORPUS

Ce premier point servira à baliser le terrain avant l'analyse proprement dite. Il traitera de quelques points de vue sur le style et pour mieux cerner le champ d'application de la réflexion, une présentation thématique du corpus sera faite.

1.1. Style et stylistique

Déterminer la nature de la relation entre le style et la stylistique nécessite un rappel de la définition de ces deux notions.

Le style est la manière singulière dont s'exprime un auteur à travers son œuvre. La notion essentielle dans l'étude du style est celle du choix. En effet, tout écrivain comme chacun de nous, a, à sa disposition, un matériel lexicologique, un certain nombre de possibilités morphologiques et de combinaisons syntaxiques ; c'est l'emploi de ces moyens qui fait le style d'un auteur ou d'une œuvre. Le style marque toujours une intention. Cette intention est expressive dans l'acte même du discours. Le style est un perpétuel ajustement de la langue à l'intention expressive, et comme tel, il ne peut être décrit qu'en opération sur texte (imagé ou pas), dans des cas particuliers.

La stylistique qui étudie le style porte des jugements de valeurs. Par stylistique, il est convenu d'entendre trois choses : l'étude des traits caractéristiques d'une langue ; l'étude des ressources expressives d'une langue, l'interprétation linguistique du style des écrivains à travers leurs œuvres.

À l'issue de la présentation des deux notions style et stylistique, nous pouvons affirmer que la perception qui se dégage c'est qu'elles sont complémentaires. En effet, le style est l'objet de la stylistique. Et on a besoin de la stylistique pour rechercher le caractère significatif de la pratique littéraire qu'est le style. Le style apparaît au terme des parcours au sein des chantiers que constitue la recherche stylistique et à la fin, l'analyse systématique enserrant une œuvre donnée.

C'est ainsi qu'étudiant la stylistique, J. Marouzeau en arrive à la conclusion que la langue ou système intègre la parole et les valeurs expressives. C'est, selon lui, un répertoire de possibilités, et le style n'est rien d'autre que le choix opéré par l'auteur parmi ces possibilités :

« Si l'on s'applique à les distinguer, il semble que l'on puisse définir la langue comme la somme des moyens d'expression dont nous disposons pour mettre en forme l'énoncé, le style comme l'aspect et la qualité qui résultent du choix entre ces moyens d'expression. » (J. Marouzeau, 1969, p. 17).

En clair, la stylistique est la discipline qui analyse les faits langagiers, et le style est le résultat des études de la stylistique. Le style en tant qu'objet de recherche n'est mis à jour que grâce à la stylistique. Cette dernière observe les rapports qui existent dans une langue donnée, entre les choses à exprimer et leur expression. Elle recherche une méthode propre à faire découvrir les moyens d'expression, à les classer, et à en montrer l'emploi.

Il ressort que chaque individu possède une manière particulière d'exprimer ses idées que l'on pourrait déceler dans ses actes de parole ou dans les œuvres littéraires. Mais l'appréhension de ces moyens expressifs ne peut se faire sans la stylistique.

À propos du style, L. Spitzer (1970, p. 37), écrit :

« Le critique ne doit se préoccuper d'établir un catalogue anonyme des valeurs expressives d'une langue qui se proposent au choix éventuel d'un usager. Mais il doit s'appliquer à décrire la langue particulière qu'un individu s'est constitué en fonction de ses besoins personnels ».

Pour J. Marouzeau (1969, p. 10) la langue est :

« La somme des moyens d'expression, ce répertoire des possibilités, ce fond commun mis à la disposition des usagers qui l'utilisent selon leurs besoins d'expression en pratiquant le choix, c'est-à-dire le style dans la mesure où le leur permettent les lois de la langue ».

Pour lui, le style est l'attitude que prend l'usager, écrivant ou parlant, vis-à-vis du matériel que la langue lui fournit.

De ce qui précède, le constat est que le choix est intrinsèquement lié à la notion du style ; indiquant ainsi le caractère variable du style d'un locuteur à l'autre. Que retenir alors des choix opérés dans le cadre de cette réflexion ? La réponse à une telle interrogation fait appel à une présentation du corpus en étude qui n'est pas seulement un texte mais un texte mis en représentation audio-visuelle.

I.2. Présentation thématique du corpus

Le corpus sur lequel porte notre réflexion est une œuvre filmique. Le film *Sia le rêve du python* est un long métrage du réalisateur burkinabé Dany Kouyaté. L'œuvre relate la réalité de la gestion du pouvoir dans le sens de la royauté, en lien avec certaines pratiques traditionnelles, en Afrique. Dans ce contexte, pouvoir et coutume s'appuient l'un sur l'autre pour se maintenir et se perpétuer. L'intrigue du film se trame autour d'une fausse histoire de sacrifice humain qu'il faut faire au dieu-python pour la sécurité, la prospérité et le bonheur de toute la communauté. Sia, jugée la plus belle d'entre les filles pures (vierges) du village devait constituer cette offrande. Mais elle s'échappe avant sa capture par ses bourreaux.

La suite du récit fait intervenir une sorte de coup d'état contre l'empereur orchestré par Wakané, le chef des Armées. Il aura comme complice, Mamadi (soldat hors-pair et fiancé de Sia), Kerfa (le fou), Balla (le griot) et bien d'autres soldats dissidents.

Le dénouement de l'intrigue connaîtra la mort de Kaya Maghan, de Wakané et de Kerfa. Sia sera sauvée de la mort physique mais elle sortira folle d'une telle expérience traumatisante. La réalité de l'histoire étant que les chefs coutumiers prétextant du sacrifice, violent Sia et s'apprêtent à la tuer pour la faire taire (et ainsi perpétuer leur basse besogne) lorsqu'ils ont été surpris et exécutés. Comme on peut le constater, la violence semble omniprésente.

I.3. La violence dans *Sia le rêve du python*

L'étymologie du terme violence découle d'un radical indo-européen qui désigne la vie et que l'on retrouve dans l'étymologie latine « Violentia » qui signifie force non contenue, force « du vent » ardeur « du soleil » ou rigueur « de l'hiver ». Sous cet entendement la violence est l'exercice d'une force et, de ce fait, elle est inhérente à la vie de l'homme.

Comme le laisse apercevoir S. Ferrières (2012, p.39) pour qui

« la violence n'est pas un phénomène nouveau, elle domine toute l'histoire de l'humanité. Fondatrice du sujet humain à la différence de l'agressivité, qui peut être référée à une causalité, la violence échappe à toute logique. Elle s'apparente à la passion ou à la folie car elle n'est pas le fait du sujet, ce dernier étant réduit à être agent d'une force qui le traverse et l'excède ».

Cette omniprésence de la violence dans la vie de l'homme fait d'elle un des phénomènes capable d'exprimer la réalité de l'homme et donc une image parfaite pour la représentation de l'homme et sa société. C'est pour cette raison qu'elle occupe une place centrale dans la création artistique en tant que première manifestation de la pulsion, celle d'une tendance indépendante du conflit qui semble très proche de cette « énergie déplaçable en soi indifférente. » (S. Freud : 1923)

L'inflation de la violence dans certaines pratiques artistiques contemporaines interroge le psychanalyste, d'une part, sur le rapport qu'entretiennent ces artistes avec une violence qui apparaît de moins en moins médiatisée par le travail de la représentation, d'autre part sur ce que ces productions artistiques lui révèlent du fonctionnement psychique et des

interrogations voire des angoisses de l'homme « postmoderne ». Elle interroge aussi le critique ou le sémioticien sur l'emploi ou sur les mécanismes sémiotiques de la violence par le créateur dans son projet de la représentation de l'homme et de sa société. Il en est de même du stylisticien qui interroge le corpus sur le choix de tels ou tels autres moyens d'expression opéré par le réalisateur, en vue de la reddition de son message. Pour mieux prendre en charge les interrogations, sommes toute légitimes, aussi bien du sémioticien que du stylisticien, il apparaît logique de procéder à une analyse de la violence à travers ses différentes manifestations dans l'œuvre.

II. ANALYSE DE LA VIOLENCE DANS *SIA LE REVE DU PYTHON*

S'il est admis la présence constante de la violence dans cette œuvre, cette partie analytique du travail cherche à répondre à la question de savoir comment est-ce qu'elle se manifeste dans le film. De ce fait, la description et l'interprétation de la manifestation de la violence dans les images se feront à travers trois axes : l'horreur, l'exclusion et la douleur.

II.1. L'horreur en tant que violence

L'horreur est un sentiment de dégoût, de répugnance et d'aversion face au caractère atroce, abominable d'une action. Elle se juge par les dimensions des images à exprimer la monstrosité inhérente à l'histoire et à accroître le sentiment de dégoût chez le spectateur grâce au comportement des personnages victimes.

Dans *Sia le rêve du python*, la répugnance ou l'horreur n'est pas l'apanage du spectateur mais des personnages. Le spectateur l'éprouve par le comportement des personnages car les atrocités ou les abominations ne sont pas présentées dans le film. Ce sont des faits qui occupent la psychologie des personnages à travers l'histoire et le témoignage.

L'horreur que ressentent les spectateurs est née à partir de celle que ressentent les personnages dont les manifestations sont : le silence, le désespoir sur le visage, les larmes ou encore la fuite. En effet, le sacrifice humain autour duquel se fait et défait le jeu des personnages et sur la base duquel foisonnent les images montrées par le réalisateur n'est pas pratiqué dans le film mais a été pratiqué et doit être pratiqué. Le choix pour le prochain qui est le sacrifice humain de trop, porte sur Sia (la jeune fille qui doit être sacrifiée au dieu python).

D'où la force esthétique de ce film : taire la violence tout en jouant avec ses effets pour faire la violence. Ainsi, l'atrocité qui se manifeste par ses effets devient psychologique. A travers le jeu d'ellipse et d'allusion D. Kouyaté provoque un traumatisme psychologique du spectateur qui n'a pas vu le sacrifice mais le vit à travers les comportements des personnages qui ne sont pas à leur première expérience de sacrifice. La réaction du spectateur fonctionne donc sur la base d'une idée ou de l'imaginaire nourri par le comportement des personnages.

Les premières images par lesquelles se manifeste l'horreur sont d'abord celles de la famille de Sia. Tel qu'on peut le voir à travers le comportement de la mère de Sia quand Balla (le griot) vient annoncer à la famille l'honneur qui leur revient de sacrifier leur fille au nom du bien-être de tous les habitants du royaume. Le regard de la mère de Sia exprime le caractère funèbre de la nouvelle mais aussi son impuissance face à un acte qui ôtera la vie d'un être humain qui, du reste est sa fille : elle couvrit la bouche avec un voile, commença à sangloter et ne put se contenir jusqu'à ce que Sia apprit la nouvelle de son sacrifice, « sa mort ».

L'effet de ce procédé cinématographique est psychologique et place ici le spectateur et le personnage dans une logique de substitution avec un sentiment de réalisme où le spectateur s'imagine à la place du personnage.

Ce même sentiment apparaît dans le regard de Sia quand elle apprend la nouvelle de son sacrifice ou de sa mort programmée. L'occasion pour le cinéaste de renforcer chez le spectateur l'impression de réalisme qu'il éprouvait en voyant des parents qui vont bientôt perdre leur fille chérie.

En plus des images de la famille de Sia, il y a celles des veilles et vieux assis au cabaret. Les regards perdus, les visages crispés de dégoût et de répugnance des vieilles femmes et vieux hommes qui vivent impuissants l'envahissement des différentes rues, des

cours et des maisons par des patrouilles de soldats qui remuent ciel et terre pour retrouver Sia avec pour seule raison, le sacrifice, donner la mort à un être.

Mais au-delà de cette expression de la monstruosité du sacrifice par les visages des veilles personnes, les plans d'ensemble, les gros plans et le mouvement panoramique de la caméra créent une sensation de complicité de l'ensemble de ces visages rudes qui témoignent des nombreuses années pendant lesquelles ils ont laissé les sacrifices humains se pratiquer. Cette présentation crée aussi un contraste entre ce jeune visage qui fuit la mort et ces vieux visages, passivement présentés devant des calebasses de bière de mil, plus proche de la mort. En utilisant ce contraste, la mise à mort d'une jeune fille à la fleur de l'âge en rapport avec ces vieux visages proches de la mort pourtant tranquilles, le cinéaste intensifie le caractère macabre et nauséabond du sacrifice.

Pour finir, la manifestation de la violence mise en place par la monstruosité du sacrifice et qui engendre le sentiment de l'horreur d'abord chez les personnages puis chez le spectateur est une manœuvre esthétique du cinéaste afin de mettre en place un discours de la violence et de susciter chez le spectateur une révolte et d'imposer le changement. La violence que sous-tendent les procédés cinématographiques et qui se manifeste par le sentiment d'horreur constitue une dénonciation, un éveil de conscience dans la mesure où le sacrifice tant redouté s'avère être un système de viol et d'assassinat savamment orchestré par les prétendus prêtres du royaume.

II.2. L'exclusion comme une violence

L'exclusion est la marginalisation ou la marginalité sociale entraînant une privation de tout ou partie des avantages dont bénéficie le reste de la société. Dans le film, *Sia le rêve du python* l'exclusion se traduit par la mise à l'écart de force de certains personnages au profit du pouvoir. Elle est physique et mentale. Tel que nous le voyons avec Kerfa, l'ex-reine et l'ex-prince et enfin avec Sia, la nouvelle reine du nouveau Kaya Maghan.

Le premier et le dernier cas ont pour point commun le refus de subir, de taire la vérité et le fait d'être poussés à la démence. Ils vivent à l'écart dans un monde où ils expriment cette vérité qui leur est refusée. Ainsi, ils apparaissent aux yeux du peuple comme vivant dans un monde « imaginaire » qu'ils ont eux-mêmes créé et « des animateurs du monde réel ». L'avantage que ce type de vie a pour le pouvoir est que le peuple à qui le fou s'adresse ne le prend pas au sérieux.

Le deuxième cas est une expulsion de la famille de l'ex Kaya Maghan. La reine et le prince du dictateur Kaya Maghan ont été expulsés du pays dans le but de montrer à la population un changement, une rupture totale avec l'ancien système de gestion marqué par des crimes de sang et de la dictature de l'empereur. Ce dernier étant exécuté par les nouveaux tenanciers du pouvoir, l'expulsion de la partie restante de sa famille semble donc logique aux yeux de ceux qui le font.

A cet égard, la folie de Kerfa lui permet de transgresser les tabous en disant la vérité qu'on lui interdit dans la société. Il critique la gestion du roi en mentionnant ouvertement son nom. Il dénonce les exactions et les injustices subies par la population pour qui il n'est qu'un animateur.

La folie de Kerfa est provoquée par le régime dont la gestion repose sur la confiscation du droit des populations en le considérant comme des sujets sous la coupe du roi, l'empereur. En devenant fou, Kerfa refuse de se soumettre et de taire les exactions et choisit de vivre à l'écart de la société et de ses normes. Il est mis en marge de la société à l'image de sa cabane située à hauteur des berges du canal qui sépare sa concession du village.

La folie de Kerfa se présente alors comme une révolution et comme un espace propre à lui qui lui permet de dénoncer le pouvoir sanguinaire de Kaya Maghan. D. Kouyaté fait de la folie une configuration de la violence dont l'un des paradigmes est l'image d'un peuple croupissant sous le poids de l'oppression, de la confiscation des libertés, de l'injustice et de la violation de leurs droits que le fou dénonce mais ce pour quoi il fait l'objet de persécution. C'est pourquoi il est le seul à critiquer ouvertement le roi malgré les coups qu'il subit et les menaces dont il est l'objet.

Ainsi, Kerfa constitue la voix de ce peuple et sa vie, il la doit à son état de fou parce que de son vivant il n'est que fou ; le tuer justifierait ses propos de l'avis des autorités. C'est

d'ailleurs ce qui justifie son assassinat par le nouveau régime dans le but de faire croire au peuple que c'est le roi, Kaya Maghan qui a ordonné son assassinat et de susciter la révolte du peuple.

En plus de l'exclusion de Kerfa, nous relevons celle de l'ex-reine et de l'ex-prince après la révolte qui a entraîné la chute et la mort du roi sanguinaire. Les nouveaux hommes forts du royaume adoptent un certain nombre de comportement pour se maintenir au pouvoir. Aussi, décidèrent-ils d'éloigner tous ceux qui sont susceptibles d'être des obstacles à ce projet. Ils sont d'abord expulsés du palais par le chef des armées. On les voit ensuite escortés par des soldats et accompagner d'un groupe d'individus jusqu'à la sortie de la ville. Cette exclusion physique annonce déjà le caractère violent du nouveau système qui est en train de se mettre en place.

D'office, la reine et le prince étant du camp de l'ex-roi sanguinaire sont détestés par la population, ainsi leur expulsion leur attirerait l'approbation du peuple. Ces images expriment la violence du fait qu'elles consistent à mettre hors du royaume des fils du royaume. De la même manière que l'exclusion psychologique découverte à travers la folie de Kerfa montre la violence exercée par l'ancien régime, cette exclusion physique prédit celle du nouveau régime.

Sia la nouvelle impératrice du nouveau Kaya Maghan a été expulsée à son tour du palais à cause de son refus de garder le secret sur l'existence du "python aux sept têtes". Ce mensonge permettrait aux nouveaux hommes forts de paraître comme des héros qui ont tué le python, qui avalait chaque année la plus belle fille du royaume d'entre les vierges. Celle qui devait être sacrifiée étant, fille de certains parents et fiancée de certains célibataires du royaume devait servir à la construction du mythe autour de leur pouvoir. Les images de scènes de tentatives de raisonner Sia justifient bien cette ambition des deux hommes : d'abord elle se présente au public en menaçant de tout révéler, elle fut entraînée à l'intérieur du palais où elle refuse toujours de « coopérer », malgré l'assassinat du chef des armées pour lui donner un peu de temps. C'est alors qu'elle fut poussée à la sortie par Kaya Maghan et ses soldats.

Les images en ce lieu sont expressives : elles montrent Sia sortant à reculons du palais, la caméra la montre submergée par la foule silencieuse qui s'écarte pour ouvrir le passage au fur et à mesure qu'elle s'approche. Elle tourne ensuite le dos au palais, disparaît et réapparaît dans une ville habillée de la même manière que Kerfa tout en entonnant la même chanson que lui.

L'exclusion dont les manifestations constituent la trame de la violence dans le film est la configuration d'un retour cyclique de la violence dans la gestion des affaires de l'Etat. A travers l'exclusion, le réalisateur montre les différentes manifestations de la violence dans la vie de l'homme.

Pour l'exclusion Tel qu'il apparaît chez S. Ferrières (2012, p.40)

« l'art a toujours eu une relation étroite avec la violence, d'abord pour en capter la force en la mettant au service de la création mais aussi pour la figurer dans une œuvre partageable avec celui qui la regarde. La violence en effet, si elle n'est pas représentable en tant que telle, s'accomplit toujours dans une image dont celle du corps souffrant est un des paradigmes ».

C'est pourquoi il est possible de dire que l'art en effet commence là où la parole s'arrête, avec la transformation de la violence instinctuelle en jeu de pulsions incessamment provoqué par l'altérité irréductible de leur « objet ».

II.3. La douleur comme violence

Toute peine se traduit par la douleur, c'est-à-dire que la douleur est l'effet physique pénible du mal qu'on a. Dans le film, *Sia le rêve du python*, le corps est utilisé comme surface d'inscription de la violence. En d'autres termes, le corps devient la figure par laquelle l'artiste configure et nourrit le sentiment de violence chez le spectateur.

En effet, la douleur, à la différence de l'horreur, est une réaction du spectateur face aux sévices corporels que subissent les personnages avec leurs manifestations émotives. La disparition de Sia dans le royaume a prévalu pour Kaya Maghan et son armée la séquestration, l'emprisonnement et la chicotte du peuple.

La douleur se manifeste à travers les images du chef des armées et de Kèlètigui qui tient une chicotte tout en marchant autour des hommes et femmes assis à même le sol pendant que certains sont courbés, les genoux et les mains au sol, reçoivent sur leurs dos des coups de fouets. Les lacérations qui sillonnent les corps laissent voir des perles de sang sur les peaux nues. Ces blessures provoquent chez le spectateur le sentiment de douleur et suscite en lui une réaction.

C'est dans cette même lancée que l'on peut considérer le passage de S. Ferrières (2012, p.40) qui note :

« De cette tension entre l'art et le réel naît un langage de plus en plus sadomasochiste, qui utilise l'automutilation comme vocabulaire et le corps comme objet et se débarrasse ainsi de la barrière de la représentation et de la prise en compte de la valeur esthétique de l'œuvre au profit d'un « passage par l'acte » comme mise en scène d'un scénario préétabli et visant au partage de cette expérience avec le public. »

De même, les coups de poigne que les soldats donnent à Kerfa, le fou, les coupes d'épée ensanglantées qu'on voit transpercer le corps étendu de l'empereur déchu et assassiné et de celui du corps du chef des armées assassiné par le nouveau empereur sont des images à travers lesquelles le spectateur ressent une douleur à l'image de la victime. À ces images, on peut ajouter celles ensanglantées des soldats tombés sur les champs de bataille, et ceux victimes du complot de « l'assassinat » du dieu serpent et de la construction du mythe du pouvoir des nouveaux hommes forts. Le sang qui perle autour des cous tranchés des corps disposés çà et là est un motif de douleur pour le spectateur.

Cette douleur ressentie par le cinéaste se manifeste par la construction de l'image renvoyant aux déchirures du corps humain, à l'éclatement de la perception et du moi du sujet aux prises avec la violence qui dépasse ses capacités de symbolisation. Ainsi, le geste artistique s'empare de cette violence qu'il brise et transforme en pulsions. La brutalité de la scène qui met en avant la manière et l'instrument de torture servant à molester le corps des personnages sous les yeux furieux des spectateurs se trouve accentuée par les visages froncés, les cris et les supplications des personnages qui, pourtant, ne cèdent pas. Cette stratégie vise à faire vivre le réalisme de la scène par le spectateur pour le pousser à réagir.

III. INTERPRETATION DE L'ANALYSE

Nous abordons cette troisième partie, la dernière de cette réflexion, dans le but de faire un travail d'interprétation du choix fait par le réalisateur dans la construction de son œuvre filmique. De montrer en quoi l'omniprésence de la violence apporte une part contributive au style de l'œuvre.

III.1. Principe de base de l'interprétation

L'interprétation s'appuie sur le principe selon lequel :
« si tout signifiant a un signifié linguistique connu des membres de la même communauté parlant la même langue, il n'en est pas moins vrai que tout signifiant comporte un certain nombre de données de nature non linguistique qui ne coïncide pas d'un sujet parlant à l'autre » (Baylon et Fabre, 1990, p.152).

Ce qui permet de comprendre le postulat selon lequel tout mot, en plus d'une valeur notionnelle (encore appelée référentielle ou dénotative ou gnomique), a une valeur expressive. Celle-ci, plus ou moins consciente, est guidée par une intention pour produire une impression sur l'interlocuteur. Cette impression pouvant être le mépris, le respect, l'ironie, etc. par exemple.

F. Saussure cité par M. A. Paveau et G. E. Sarfati (2003, p. 77), affirme pour sa part :

« Nous n'établissons aucune différence sérieuse entre les termes valeur, sens, signification, fonction ou emploi d'une forme ; ces termes sont synonymes. Il faut reconnaître toutefois que valeur exprime mieux que tout autre mot l'essence du fait, qui est aussi l'essence de la langue, à savoir qu'une forme ne signifie pas, mais vaut : là est le point cardinal. Elle vaut par conséquent, elle implique l'existence d'autres valeurs [...] ».

La notion de valeur intéresse donc à plus d'un titre cette partie du travail. Il arrive des moments que nous lui substituons celle de portée. Les deux (valeur et portée) associent

l'expressivité dénotative à l'intentionnalité connotative de l'auteur. Il s'agit de procéder à l'interprétation de l'usage faite de l'exclamation et son apport au style du roman corpus.

III.2. Valeur de la violence dans le film

De ce qui précède, on peut dire que D. Kouyaté utilise la violence pour faire violence. Cette violence de l'art tient au fait qu'elle impose une forme à la matière au prix de déformations et qu'elle pousse à un dire, à un faire dire, mettant ainsi à jour une forme de vérité sensible qui, dans un paroxysme d'expression, s'apparenterait à la douleur dans l'œuvre que réalisent les artistes.

L'art a toujours eu une relation étroite avec la violence d'abord pour en capter la force en la mettant au service de la création mais aussi pour la figurer dans une œuvre partageable avec celui qui la regarde. La violence en effet, si elle n'est pas représentable en tant que telle, s'accomplit toujours dans une image dont celle du corps souffrant est un des paradigmes.

Le film de D. Kouyaté se constitue donc au rythme de l'expression de la violence qui est aussi l'objet de l'ensemble des déformations qui surviennent dans le film. Ces déformations liées à l'expression d'une violence s'inscrivent dans une démarche édifiante qui narre les possibilités de l'homme et vise à susciter l'admiration et à sublimer le réel pour glorifier l'enseignement moral qu'elle délivre.

Au terme de l'analyse, la violence dans le film de D. Kouyaté, sur le plan de la description, est mise en place par le déploiement des images des personnages qui éprouvent du dégoût, de la répugnance face aux atrocités et à la monstruosité des certains actes posés par les dirigeants au nom d'une certaine tradition. Ensuite c'est par les actes d'exclusion que la violence dans le film se met en place : certains personnages du film comme Kerfa, Sia sont poussés à la démence et mis à l'écart des normes et des principes de la société tandis que certains sont poussés à l'exil.

Enfin, la douleur visualisée par des actes de torture constitue aussi un moyen d'expression de la violence par D. Kouyaté. Du point de vue artistique, il donne à ces images leurs valeurs intellectuelles et éducatives à travers les procédés cinématographiques mobilisés. L'esthétique de ce film, découlant des images macabres extrêmes, s'exprime à travers un désir irrationnel, une jouissance fulminante et morbide à regarder ce qui dépasse notre raison, qui nous dégoûte et nous attire en même temps.

III.3. Choix de la violence et style

Dans ce contexte la vision de l'horreur, pris en charge par la mise à distance sémiotique et par les divers plans façonnés par le projet du cinéaste, disparaît derrière la beauté de l'œuvre et permet ainsi au spectateur de vivre la violence de l'image. L'être vivant représenté reste soumis aux canons esthétiques liant beauté, harmonie et idéal dans la mesure où l'œuvre répond à cette exigence de « déformation cohérence » imposée au visible qui marque l'œuvre d'un style propre au réalisateur à l'intérieur d'un cadre qui est ici celui de la représentation cinématographique.

Comme évoqué, plus haut, dans la partie théorique de ce travail, l'intérêt du stylisticien dans cette entreprise serait de savoir le mobile qui sous-tend le choix de la violence dans la réalisation de ce film. En d'autres termes, pourquoi en lieu et place de la douceur, la tendresse, le romantisme et bien d'autres possibilités, la violence semble être le choix fait par le sujet réalisant ? Le style violent serait-il a même de mieux rendre non seulement du message mais aussi et surtout des impressions et bien d'autres sentiments et émotions souhaités par l'émetteur ? Si tel est le cas, il ne serait donc pas exagéré d'en déduire que la violence est un choix intentionnel pour mieux atteindre l'objectif du film qui est d'informer, de convaincre et de motiver au changement de comportement. L'apport de la violence au style de l'auteur se justifie par cette réflexion de S. Ferrières quand elle note :

« De cette tension entre l'art et le réel naît un langage de plus en plus sadomasochiste, qui utilise l'automutilation comme vocabulaire et le corps comme objet et se débarrasse ainsi de la barrière de la représentation et de la prise en compte de la valeur esthétique de l'œuvre au profit d'un « passage par l'acte » comme mise en scène d'un scénario préétabli et visant au partage de cette expérience avec le public. »

De ce qui précède, nous en arrivons à la conclusion avec J. Marouzeau (1969, p. 10) que le style n'étant ni moins ni plus que le choix, alors le choix de la violence représente le style du réalisateur, du moins si l'on s'en tient à ce film *Sia le rêve du python*.

CONCLUSION

En conclusion, retenons que *Sia le rêve du python* est un corpus filmique reposant essentiellement sur la violence se manifestant à travers l'œuvre de plusieurs manières. D'abord, la mise à contribution de l'horreur aussi bien chez les personnages que chez les spectateurs ; ensuite, la pratique de l'exclusion dans son sens physique comme dans son sens psychologique et enfin la douleur sous toutes ses formes sont les trois axes à travers lesquels la violence est matérialisée dans l'œuvre. A la question de savoir la raison d'une telle présence de la violence, la présente analyse apporte un certain nombre d'éléments de réponse. Ce choix est intentionnel. Il permet au réalisateur d'atteindre un certain nombre d'objectifs : décrire avec force le phénomène social de son choix ; mieux convaincre le spectateur et provoquer en chacun la volonté d'un changement positif. L'image représente un aspect du réel écrit-on. Mais le son représente des éléments vraisemblables de la réalité et l'usage fait de la parole est supposée refléter des aspects réalistes ou vraisemblables de la parole tels que nous en usons dans la sphère du réel. Comment le dialogue contribue-t-il à la construction de la signification et de l'expression identitaire du cinéma burkinabè ?

Références bibliographiques

- BAYLON Christian et FABRE Paul, 1990, *Initiation à la linguistique*, Paris : Armand Colin
- Le Groupe µ, 1970, *Rhétorique générale*, Paris : Librairie Larousse, (Langue et langage)
- MAROUZEAU Jean, 1969, *Précis de stylistique française*, Paris : Masson et Cie
- PAVEAU Marie-Anne et SARFATI Georges-Élia, 2003, *Les grandes théories de la linguistique : De la grammaire comparée à la pragmatique*, Paris : Armand Colin/VUEF (Collection U)
- SPITZER Léo, 1970, *Étude de style précédée de Leo Spitzer et la lecture stylistique de Jean Starobinski*, Paris : Gallimard (Tel, N°54)
- TRAORÉ Sidiki, 2009, *Norme et écart dans le discours littéraire : cas du roman les vertiges du trône de Patrick G. Ilboudo*. Thèse unique pour le doctorat en sciences du langage. UFR Lettres arts et communication Université de Ouagadougou (Burkina Faso)
- BARQUE Dominique, 2009, *L'effroi du présent, Figurer la violence*, Paris, Flammarion, 285p.
- ECO Umberto, 1979, *L'œuvre ouverte*, Paris : Seuil, 314 p.
- FERRIÈRES Suzanne., 2012, « Figures de la violence dans l'art pictural » *Cahiers de psychologie clinique* De Boeck supérieur, n°39, 246 p.
- Freud Sigmund, 1923, « Le Moi et le ça », tr. fr, *Œuvres Complètes*, Tome XVI, Paris, 1991, PUF.
- ILLICH Ivan, 1975, *Némésis médicale*, Paris, Seuil, 221p.

Notice biobibliographique

Dr Abdoulaye SÉRÉ est enseignant à l'Université Norbert Zongo. (UNZ) de Koudougou, au Burkina Faso. Outre sa thèse de doctorat unique, soutenue le 25 avril 2017 à l'Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo dont le thème est « Approche du style du roman *La Traversée nocturne* d'Isaac Bazié », il est auteur de cinq articles scientifiques dont les titres sont « registre et variétés de langue dans le roman *La Traversée nocturne* d'Isaac Bazié » ; « La phrase averbale dans la communication comme outil de développement en Afrique » ; « L'exclamation comme outil de critique de la modernité en Afrique » ; « Les tropes comme processus d'encodage et de décodage » et « L'étude de l'interrogation rhétorique dans l'espace ». Il a participé à trois colloques.

Dr Daouda DAO est enseignant permanent à l'Université de Banfora. Il assure également des cours dans les universités et écoles supérieures du Burkina. Il est membre du Laboratoire Langues Arts et Communication de l'UNZ. Outre sa thèse de doctorat unique soutenue le 12 avril 2019 à l'Université Norbert Zongo sur le thème « Analyse sémiotique de l'espace dans les films de Fanta Regina Nacro il est auteur d'un article et a participé à des colloques et proposé des contributions d'articles pour des revues nationales et internationales.

YOUSOUF BATH, L'ÉNIGMATIQUE ARTISTE VOHOU-VOHOU

Kignigouoni TOURÉ,
École Normale Supérieure d'Abidjan (ENS, Côte d'Ivoire)
E-mail : kignigouoniparis@yahoo.fr
(+225) 0707103104.

Kignigouoni Dieudonné Espérance TOURÉ,
Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC, Côte d'Ivoire)
E-mail : esperancetoure@yahoo.fr
(+225) 0749279904.

Résumé:

Cette étude de l'artiste Youssouf BATH est une analyse sociocritique de l'homme, de ses œuvres et de son apport à l'évolution de la plasticité ivoirienne. Ainsi dans une démarche méthodologique fondée sur l'entretien, la recherche documentaire et iconographique, le travail fait ressortir, d'une part, la place de l'ombre dans la peinture de l'artiste à travers une poétique de suspens qui caractérise le masque africain et son univers et, d'autre part, il s'intéresse à sa pratique artistique *Vohou-vohou* qui symbolise la quête d'une identité artistique et culturelle ivoirienne. Les résultats de l'analyse relèvent le caractère conceptuel et initiatique du *Vohou-vohou* qui représente aujourd'hui l'art contemporain ivoirien dans toute sa diversité, et dont l'énigmatique artiste Youssouf BATH est l'un des précurseurs émérites.

Mots-clés : Art contemporain, Énigmatique artiste, Identité artistique et culturelle, Initiatique, *Vohou-vohou*.

Abstract :

This study of the artist Youssouf BATH is a sociocritical analysis of the man, his works and his contribution to the evolution of Ivorian plasticity. Thus, in a methodological approach based on interviews, documentary and iconographic research, the work highlights, on the one hand, the place of the shadow in the artist's painting through a poetics of suspense that characterizes the African mask and its universe and, on the other hand, it focuses on his artistic practice *Vohou-vohou* which symbolizes the quest for an artistic and cultural identity Ivorian. The results of the analysis reveal the conceptual and initiatory character of *Vohou-vohou*, which today represents contemporary Ivorian art in all its diversity, and of which the enigmatic artist Youssouf BATH is one of the outstanding precursors.

Keywords: Contemporary art, Enigmatic artist, Artistic and cultural identity, Initiatic, *Vohou-vohou*.

Introduction

Les œuvres de Youssouf BATH ne se bornent pas à dévoiler l'ordre caché de l'art mais se donnent à des interprétations de contenus axées sur des termes insolites, des images inédites. Ceci dans un style savamment agencé qui aboutit à cet ordre caché où l'on voit à tort un chaos que son art tente, dans un double mouvement de rejoindre puis d'élaborer et de figurer. L'art moderne, est pour Youssouf BATH d'une importance particulière : il manifeste mieux le processus et les procédés du travail artistique que ne pouvait le faire la tradition « réaliste », moins détachée de la réalité extérieure. Il puise ses exemples dans le quotidien nocturne. A ce propos, E. DRO indique que (2011, p.9) : «... la peinture est un art du caché

dont le caractère intimiste pousse le peintre à ce retirer dans un espace secret pour établir un dialogue direct avec son œuvre. Cette discrétion nous amène parfois à travailler de nuit afin de profiter de la tranquillité nocturne et éviter les regards indiscrets... sa démarche se révèle comme un secret, une recette qu'il évite de partager.»

Les œuvres d'art de l'artiste sont l'évocation d'un passage de l'ombre à la lumière ou de la lumière à l'ombre. Elles illustrent les facettes visibles et invisibles des formes. Ainsi, au-delà de la forme et de la couleur, se trouve une sensibilité qui donne au pouvoir créateur son dynamisme. Cet espace de repli est l'endroit où la vue peut se transformer en une vision, à cause d'une oscillation perpétuelle, entre la présence et l'absence, entre l'ombre et la lumière, entre le clair et l'obscur. C'est ça le *Vohou-vohou*.

En effet, le *Vohou-vohou* est un concept qui résulte du produit essentiel de la pensée humaine ; ce qui lui permet de passer du stade de l'appréhension de l'objet ou de l'évènement particulier à sa représentation générale et abstraite. Dans le cas de l'Art conceptuel, le *Vohou-vohou*, n'est pas la copie fidèle de l'objet, du référent, mais plutôt une idée, une opinion collective ou individuelle, à partir de la réalité. Cet art *Vohou* dépasse l'objet qui est une représentation sociale, pour proposer un concept, une démarche, un monde conçu par l'esprit. Il y a certes l'objet lui-même, mais il y a aussi cette partie abstraite, invisible qui sous-tend l'œuvre *Vohou* et que celle-ci est censée représenter.

Le *Vohou-vohou* est une école, un mouvement né dans les années 1970 à l'Ecole Nationale des Beaux-Arts d'Abidjan (ENBA) en Côte d'Ivoire, dans le cadre de la recherche d'une Renaissance ou d'une identité artistique et culturelle propre à l'Ivoirien. Cela a suscité dans les milieux de l'Art un grand bouleversement, car, pour la première fois, l'artiste ivoirien était invité à utiliser sur sa toile des matériaux hétéroclites (locaux), de moindre valeur (coquillages, objets usagers, statuettes, sable, argiles, écorces d'arbre...). Naturellement, cette manière de faire ou de voir les choses, choquait et sortait de l'ordinaire. Cela ressemblait effectivement à du « n'importe quoi » par rapport aux normes académiques préétablies. D'où l'origine du nom *Vohou-vohou*, un terme en langue locale Gouro qui signifierait du « n'importe quoi » ou désignerait une chose de peu de valeur.

Le concept *Vohou-vohou* lancé à l'Ecole Nationale des Beaux-Arts d'Abidjan (ENBA) a érigé une rupture avec le système classique occidental d'expression picturale d'antan. Il est devenu un esprit, une pensée philosophique. Le *Vohou-vohou* occupe désormais toute la scène de la société artistique ivoirienne parfois, sous d'autres appellations : le *Zougrou* (le *Vohou* musical), le *Didiga* (le *Vohou* théâtral). Il est la perpétuation et la pérennisation de la culture ancestrale en des termes modernes, adaptés aux circonstances nouvelles de la mondialisation.

Aujourd'hui force est de constater que ce procédé pictural qui a connu ses lettres noblesses dans les années 80 à 90, semble être occulté par les jeunes artistes. Cet article vise donc à restaurer une partie de l'histoire de l'art contemporain ivoirien en portant une analyse sur les œuvres de l'immense Youssouf BATH, afin que ces écrits servent de témoignage et de référence aux futures générations d'artistes peintres.

Pour répondre à la problématique de la remise à jour et de la valorisation de la pratique *Vohou-vohou* auprès de la nouvelle génération de créateurs, la rédaction de ce travail s'organise autour de l'entretien, de la recherche documentaire et iconographique. Le plan adopté comprend quatre (4) axes majeurs qui s'intéressent à la biographie de l'artiste, à ses sources d'inspiration, à son parcours artistique et à sa contribution à l'évolution de la plasticité ivoirienne.

1. Biographie de l'artiste Youssouf BATH

L'artiste Youssouf BATH est un être austère et humble. Il semble indifférent. Et pourtant, à l'aborder de près, vous découvrirez une personne sympathique, profondément spirituelle et pénétrée des valeurs ancestrales qu'il manipule à volonté avec aisance et dextérité. Né en 1949 à Tabou, son enfance fût douloureuse à l'instar des enfants de sa génération, qui ont très tôt quitté leurs parents pour des raisons scolaires. En conséquence, cette aventure transparaît inéluctablement dans ses œuvres. Ainsi, lorsqu'on interroge l'artiste sur son enfance afin de saisir l'essence psychanalytique de ses métaphores obsédantes, il hésite et vous renvoie au dévoilement de ce mystère dans ses œuvres en ces termes : « *au commencement, était le désordre* » (Y. BATH, Entretien du 07 juin 2005).

En effet, ce désordre est né de la rupture avec les parents. A ce désordre, s'ajoute l'éducation religieuse imposée. Ce chevauchement d'éducation et de culture va impacter la vie de l'artiste définitivement et faire de lui un personnage controversé. Alors, il cherche à travers ses œuvres à établir l'ordre, l'équilibre et l'harmonie en lui. Il fait ressurgir dans ses œuvres ses tourments du passé par la symbolisation dans une technique et un style particulier.

Youssouf BATH entre à l'Ecole Nationale des Beaux-Arts d'Abidjan (ENBA) en 1970. Cinq ans plus tard, il s'envole pour la France. Inscrit, aux Beaux-Arts de Paris, il obtient en 1979, le Diplôme Supérieur de Peinture et une Licence à l'Université de PARIS 1- Panthéon Sorbonne. De retour au pays, il devient professeur d'arts plastiques et s'engage dans l'enseignement public des Lycées et Collèges à Dabou, où il passe toute sa carrière tant professionnelle qu'artistique.

Aujourd'hui, à la retraite, il consacre la majeure partie de son temps dans son atelier de peinture, qui s'apparente plus à un sanctuaire car, dès qu'on y accède, on ressent une forte sensation qui vous emballa et vous plonge dans la rêverie.

2. Artiste peintre et ses sources d'inspiration : voyage initiatique

L'artiste BATH, lorsqu'il peint, il entre dans un état second qui lui permet d'accéder au monde métaphysique qu'il transpose dans sa peinture. Prenant de ses doigts fébriles, habillés par la trame créatrice, les matériaux et les couleurs, l'artiste projette son idée sur la toile. Il exploite sur des supports : le carton ondulé ou le papier "Canson", la craie noire pour l'ébauche du dessin et la mise en forme sur le *Tapa* (écorce de bois), l'encre de Chine pour peaufiner les formes et marquer les grands traits noirs. Tous ces matériaux sont mélangés pour obtenir des couleurs transparentes et originales. A ces premiers matériaux, s'ajoutent les essences obtenues d'écorces d'arbres, de noix de cola, d'argile, etc. Les difficultés à travailler sur le *Tapa* existent ; car il suffit d'une mauvaise disposition des couleurs sur la matière pour avoir des effets indésirables. C'est pourquoi, il utilise la technique du lavis qui consiste à partir des couleurs claires pour arriver aux couleurs foncées. L'artiste reconnaît s'être profondément inspiré des techniques traditionnelles de teinture : le Batik.

En 1982, Youssouf BATH effectue, un voyage d'études, de découvertes et d'initiation à Bamako, à Ségou, à Mopti, à Djenné et à Bandiagara chez les Dogon au Mali, terre féconde de la spiritualité et des Arts. C'est au cours de ce périple, précisément à Ségou que le glas sonna, devant un spectacle inédit : des Tisserands à l'œuvre au bord d'un fleuve. Cette scène le marqua, l'inspira et ne le quitta plus jamais. Comme, il se plaît à le dire lui-même : « *Une image s'est tout de suite créée en moi : j'ai vu le métier à tisser comme une nation, le tisserand étant le chef et les différents fils comme le peuple...* ». (Y. BATH, Entretien du 07 juin 2005). Il matérialisa ainsi cette image. (Voir Fig.1, p.5)

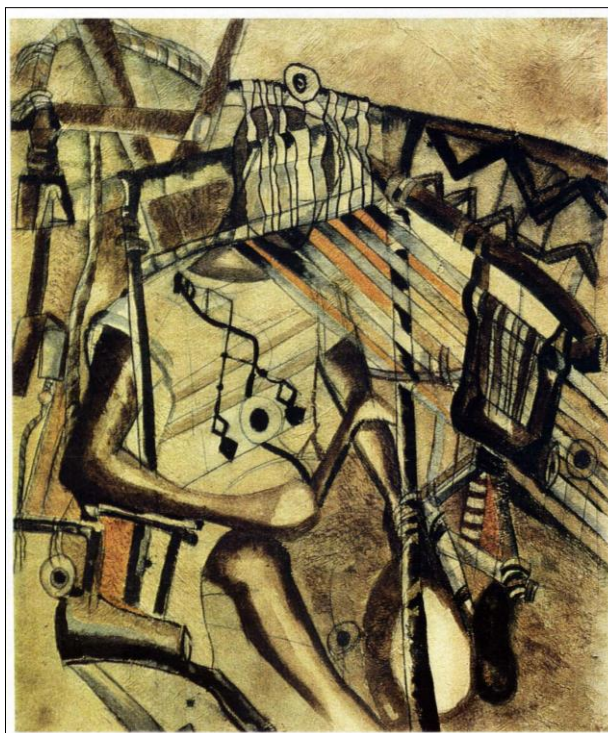


Fig.1 Hommage au tisserand.

Source : Œuvre réalisée par Youssouf BATH en 1984. Photo reçue par l'artiste lors de l'entretien réalisé le 07/06/2005 à Dabou.

Revenu en Côte d'Ivoire, il mène aussi une étude comparative avec les tisserands de Korhogo et découvre une autre réalité. Ce qui renforça davantage son assertion pour cette forme d'art qu'il mettra en place plus tard. Il est également à noter, qu'au cours de ce voyage, il constate une différence nette entre les motifs utilisés, d'un peuple à un autre. Alors, il décide de pénétrer cet univers afin d'en savoir plus.

Au terme des échanges qui ont eu lieu, il comprit que chaque élément du métier à tisser avait un sens précis et représentait un symbole dans la société. En effet, le rôle de ces différents éléments était de créer l'harmonie : le pagne, ou l'œuvre d'Art. Dans cette expédition, il prend contact avec les peintres traditionnels du Nord à *Waraniéné* et à *Fahakaha* dans la région de Korhogo dont il s'imprègne de leurs techniques. Le bois sacré (le *Poro*) n'est pas ignoré, société secrète et initiatique du peuple sénoufo.

De retour à Dabou, convaincu qu'il n'avait pas encore tous les éléments de valeur nécessaires à sa quête future, il multiplie ses investigations. Il s'intéressa aux cérémonies d'initiation du "*Dipri*" en pays Abidji à Gomon. Là, il assiste à des scènes étranges et à des pratiques de sorcellerie. Ce sont ces mystères qui ont aiguillonné sa curiosité et orienté son choix pour cet art mythique qu'on lui reconnaît aujourd'hui.

Après cette phase exploratrice riche en expériences : images et techniques, l'artiste prend désormais son envol. De cette démarche scientifique, il mettra en place sa propre écriture, son style et enfin son art. Il optera pour le "*Tapa*" sa trouvaille comme support de prédilection, pour exprimer ses pulsions, sa conception du monde mystérieux dont il a été témoin. C'est alors qu'il aborde des thèmes insolites hors du commun qui choque l'entendement humain.

Engagé auprès des *Vohou*, dont il fait partie des précurseurs émérites, BATH explose ; car avec lui, le *Vohou-vohou* prend une dimension ésotérique. Il est reconnu comme le sorcier du *Vohou-vohou*.

Les œuvres de l'artiste incarnent la quintessence de l'Art contemporain africain en général et de l'art ivoirien en particulier tant elles témoignent d'une richesse spirituelle et émotive. Considéré au départ comme le troisième personnage du groupe après les artistes N'guessan KRA et Théodore KOUDOUGNON, aujourd'hui, BATH semble occuper la première place tant il est présent sur la scène artistique ivoirienne qu'internationale.

Sa conception de l'art a donné des résultats merveilleux : celui d'une peinture mystique, qui se veut profondément africaine. Aujourd'hui, son travail se démarque de celui de ses confrères d'hier. Avec la modestie des grands artistes, il continue discrètement sa recherche picturale et l'expérimentation des matériaux à travers l'exploration de nouvelles esthétiques. Son art a transcendé les frontières de son pays. Pour son engagement à la tradition africaine, il a été choisi par *The studio Muséum in Harlem* pour représenter la Côte d'Ivoire.

3. Parcours artistique de Youssouf BATH

D'abord, il faut noter que ses premiers pas d'exposition ont eu lieu en 1977 en France, terre d'accueil où il a parfait son talent. La première fut surtout celle réalisée par les étudiants d'Afrique Noire, de Madagascar, de l'Île Maurice et des territoires français d'Outre-Mer, au Foyer International d'Accueil de Paris. Et là, Youssouf BATH fut remarquable à travers des œuvres d'une originalité singulière. Ce qui le conduira au sacre, du Prix de Peinture de la ville de Vitry.

Ainsi, s'ouvrait le monde de l'Art à l'artiste BATH. Alors, il participera dans la même année, à d'autres expositions internationales de la Galerie Raymond DUNCAN à Paris. En Côte d'Ivoire, il a participé à plusieurs expositions collectives et individuelles :

- 1980, Artistes plasticiens de Côte d'Ivoire, à Abidjan, à l'Hôtel Ivoire ;
- 1981, Artistes plasticiens de Côte d'Ivoire, à Abidjan à l'Hôtel Ivoire ;
- 1982, Artistes plasticiens de Côte d'Ivoire, à Abidjan, à l'Université

Nationale ;

- 1984, BATH expérimente son art avec son homologue N'guessan KRA en exposant au Théâtre du Rond-Point, Maison Internationale, à Paris avec l'Association Française d'Action Artistique sous l'impulsion de Philippe BRIET avec pour titre : "*Artistes contemporains en Côte d'Ivoire*" ;
- 1988, il récidive cette opération, mais cette fois-ci en Côte d'Ivoire, au Centre Culturel Français, à Abidjan avec pour promoteur Georges COURREGES. Dans la même année, il est présent au Centre National d'Art et de Culture Georges POMPIDOU, à Paris dans l'exposition : "*la Côte d'Ivoire au quotidien*" ;
- 1989, c'est le voyage au Chili où il participa à la IXème Biennale Internationale de l'Art Valparaíso ;
- 1990 est une année décisive pour l'artiste BATH. Il atteint enfin le firmament, en étant l'un des rares ivoiriens à avoir pris part à l'exposition *Contemporary Africans Artists : Changing tradition*, qui a eu lieu à "*The Studio Muséum in Harlem*" aux Etats Unis. De 1991 à 1992, l'artiste BATH est retenu par l'International Fellowship in the Visual Arts pour un séjour de trois mois et demi (105 jours) aux Etats-Unis. Puis, dans la même période, il expose à Sainte Lucie et aux Antilles. Enfin, ses œuvres sont très prisées aux Etats-Unis, en l'occurrence certaines d'entre elles sont logées au Musée de l'Université de GEORGIE, à la Fondation Jimmy CARTER et à l'Ambassade ivoirienne de Washington ;

- 1994 est la confirmation. L'artiste est immortalisé sur les pans d'un mur à la Cité Tony GARNIER, sur le Boulevard des Etats-Unis de Lyon. Il participe de manière représentative à ce premier Festival International de Rues des Arts Graphiques dont le thème était : *"Regard d'un jour sur la cité Tony Garnier"*.

Aussi faut-il noter sa remarquable exposition de 50 dessins et toiles à la Maison de la Danse (ancien Théâtre du 8^{ème}). Chaque année, il participe à de multiples expositions et tient des conférences sur sa pratique artistique à travers le monde. Devenant ainsi une référence dans la plastique Vohou comme il le confirme lui-même : *« Je suis présent dans plusieurs collections dont le musée à ciel ouvert Tony Garnier de Lyon, en Espagne, à Atlanta dans le musée du Président Carter ... »*. (Y. BATH, Entretien du 07 juin 2005).

4. Contribution de Youssouf BATH à l'évolution de la plasticité ivoirienne

Youssouf BATH, dans sa fabrique l'œuvre d'art obéit à une exigence rituelle, un processus qui exige un respect scrupuleux des différentes étapes de la réalisation, un ensemble de règles rigoureuses qui fondent sa démarche et sa technique. Selon le médium ou la technique choisie, certaines règles doivent être suivies si l'on veut obtenir le résultat plastique escompté. Pour Abraham PINCAS (1991, p.322), *«...la démarche dans un travail pictural conditionne le résultat, car si un artiste force le processus de création en exécutant des actes inappropriés, il viol l'œuvre. Le tableau de peinture se relève comme une entité ambivalente, où tout sacrifice apparaît comme un sacrifice de soi, où toute rupture signifie également suture. »*

L'artiste BATH a toujours eu recours à l'utilisation de couleur provenant de diverses matières : les écorces, les racines, les pierres, l'argile, la poudre de café... Il a pour gamme chromatique les terres siennes, qui renvoient aux réalités ancestrales et à la terre nourricière. De plus, il utilise le *Tapa* (une sorte de bois souple) comme toile pour témoigner son adhésion à la cause du monde rural. Ce matériau noble présente des caractéristiques complexes avec lesquelles le peintre doit composer. En effet, ce tissu (*Tapa*) est délicat, fragile comme le buvard. Autrefois, il servait à confectionner des vêtements, des nattes, des couvertures et des linceuls.

Son utilisation, dans le domaine des arts, impose à l'artiste, la patience, l'habileté, la précision, l'équilibre... C'est ce matériau rare et capricieux que l'artiste Youssouf BATH a choisi comme support de prédilection.

Dans tous les secteurs de la pratique artistique, des propositions incessantes, variées de techniques et de matériaux nouveaux ont apporté, non seulement un renouvellement des valeurs dans le domaine de l'esthétique mais aussi des mutations dans l'usage et l'apparence des formes. Cependant, l'intrusion de matériaux et de techniques inhabituelles dans les arts plastiques fût généralement perçue en tant qu'enrichissement adjacent d'une histoire des formes par la réalisation d'objets concrets, conservables. Selon E. DRO (2011, p.206) : *« un processus plastique, qui dans son élaboration, passe du sacré au profane de l'ombre à la lumière, de l'Afrique à l'Occident, de la couleur à son absence, en se proposant comme une quête de l'imaginaire et de la poésie. Le tout engendré par un doute et un suspens créateur... »*

Ce qui est marquant dans cette démarche, c'est aussi les titres des œuvres de l'artiste qui sont des clefs nécessaires pour accéder aux messages hermétiques du monde ésotérique. Ils sont aussi l'expression par laquelle il matérialise sa pensée philosophique et sa profonde sensibilité. BATH et Joseph ANOUMA sont les premiers artistes à s'être intéressés à l'utilisation du *Tapa* comme support en art. Ce matériau, aujourd'hui est exploité par les décorateurs, les stylistes, qui en ont fait des vêtements, des sacs, des chaussures etc.

Youssef BATH a su marquer de son emprunte magique le milieu des Arts ; car quiconque observe ses œuvres tombe en contemplation sous l'effet des couleurs antagonistes rouge, noir et les tons clairs soigneusement agencés. A cela, s'ajoute des figures géométriques récurrentes (des lignes obliques, des traits fins, moyens et épais, des triangles et des cercles) qui apparaissent comme des métaphores obsédantes, inconsciemment reproduites par l'artiste. Tout ce dont BATH est conscient quand il peint, c'est sa volonté de se libérer d'une pulsion et d'une tension intérieure qui se traduisent au moyen d'une agressivité matérialisée sur l'œuvre par des lignes obliques, symboles de violences. Puis, au fur et à mesure que le brasier intérieur de l'artiste s'apaise, les traits réguliers interviennent pour créer le rythme, un rythme musical à trois cadences : cadence mineure (traits fins), cadence moyenne (traits moyens), cadence majeure (traits épais). Cette recherche du rythme est liée à l'état d'une âme troublée en quête d'une harmonie traduite par les nombreux triangles, symboles de la trinité, de la famille. Ici, l'homme se révèle d'abord comme sujet unique (Monade), seul, fragile, déséquilibré, il cherche son autre en l'autre, son contraire, la femme, pour créer le premier équilibre non encore équilibré, le couple (Dyade) qui atteindra l'harmonie pleine et totale avec l'enfant – le troisième pilier – pour former le triangle (Triade). Mais, cette harmonie serait incomplète si elle ne s'inscrivait pas dans un espace plus grand, plus sécurisant : le cercle, symbole de solidarité, image d'être unis, soudés par les anneaux de la complicité, du partage, de la concorde.

Youssef BATH est un artiste tissé de contradictions, et cela transparaît aussi bien dans ses dires que dans ses œuvres. Ce qu'on peut retenir de lui, c'est l'innovation apportée par l'utilisation d'une variante de la technique du Batik et des sanguines. Les sanguines donnent à l'œuvre cet autre aspect transparent et ludique qu'on découvre désormais, dans ses œuvres.

Le travail de l'artiste s'inscrit, dans une mixité de technique qui épouse l'esprit *Vohou*. Au-delà de ces considérations techniques, BATH apparaît comme le porte-parole de la culture ivoirienne, et les titres de ses œuvres le témoignent : « *introduction du Gôpô dans les yeux* », « *prière pour la chasse* », le, « *Dipri* », « *le tisserand* ».

L'univers du masque, transparaît aussi dans les travaux de BATH. Profitant de la technique du collage, il dissimule un visage fictif, qu'il assimile à un esprit. En Afrique, il n'est pas permis de reconnaître celui qui porte le masque. Il est considéré comme une entité à part entière, différente du porteur ordinaire que le village connaît. Et BATH, dans ses représentations du masque sur les toiles, en tient compte. D'où l'expression de la technique du collage.

Par exemple, dans la figure ci-dessous où il a représenté un mangeur d'âmes, figure en toile de fond un masque sénoufo : le masque cracheur. Et l'on remarque que les deux bras du masque sont levés en forme de balance ; ce qui représente la justice dans ces sociétés. En d'autres termes, le masque est en train de juger un sorcier, sous la supervision d'un œil : celui des ancêtres, qui depuis l'au-delà, veille au bon fonctionnement de la société sénoufo.

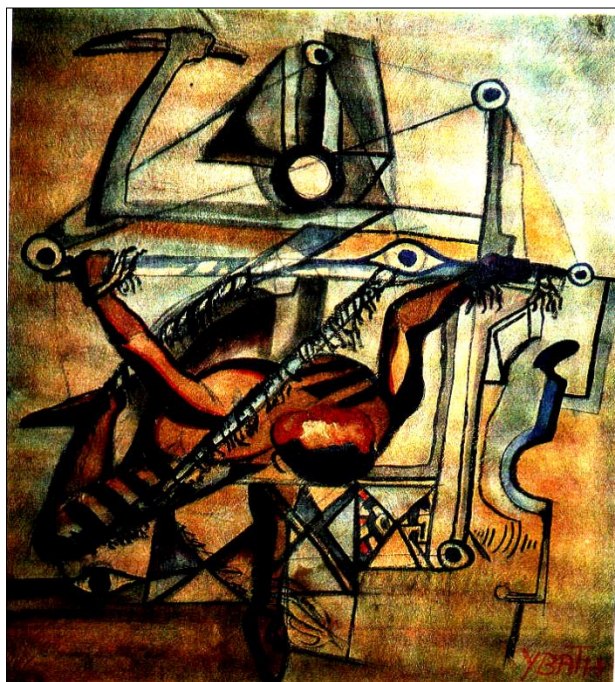


Fig.2: Le mangeur d'âme.

Source : Œuvre réalisée par Youssouf BATH en 1984. Photo reçue par l'artiste lors de l'entretien réalisé le 07/06/2005 à Dabou.

Quant à l'œuvre monumentale réalisée à la cité de Tony GARNIER à Lyon, il présente une fresque qui évoque les relations de l'homme africain avec les forces et les esprits "surnaturels", importants dans les croyances et les religions africaines. Dans cette représentation, toutes les religions parviennent à vivre ensemble en paix et en harmonie. Chacune des formes dessinées est symbolique, qu'il s'agisse du masque, d'un totem, d'un fétiche. On remarque que les couleurs utilisées sont celles de l'Afrique : les ocres et jaunes pour l'argile, le bois, le sable, la paille des maisons ; les rouges-orangés pour la chair, le sang, la vie, les hommes ; le bleu pour les forces de la nuit, la magie de l'Esprit. L'ensemble est peint sans rectification possible, d'un seul trait sur une écorce d'arbre qui boit les pigments et ne peut être retouchée en cas d'erreurs. Et le maître BATH, grâce à une longue expérience et une grande maîtrise du dessin, exécute avec une grande spontanéité et précision, des touches authentiques qui font de lui un artiste d'exception.



Fig.3: La cité idéale.

Source : Œuvre réalisée par Youssouf BATH sur un pan de mur à la Cité de Tony Garnier à Lyon (France) en 1994. Photo reçue par l'artiste lors de l'entretien réalisé le 07/06/2005 à Dabou.

Le tableau, "la cité idéale", relève les pensées panafricanistes des leaders africains Kwamé N'KRUMAH du Ghana, MOBUTU Sese Seko du Zaïre. En Afrique noire, la tradition est en conflit permanent avec la modernité, et l'Occident veut imposer sa propre vision de la cité idéale. L'Africain est sensé s'y soumettre et s'adapter en étouffant sa véritable identité et sa culture. Le commentaire de cette œuvre monumentale comprend cinq (5) compartiments : la case vue de l'extérieur, la maison vue de l'intérieur, le totem des fétiches, la religion et le mysticisme et les trames de fond.

- La case vue de l'extérieur : on a le symbole de l'eau qui est égal à la vie ; la représentation d'oiseaux, en signe de paix ; le bouclier, un élément de protection et la forme du toit triangulaire représentant le père, le fils et la mère. On a également un croissant lunaire symbole de la religion musulmane ;
- La maison vue de l'intérieur : la case est en arc de cercle et le cercle étant le symbole de protection contre les forces maléfiques (bleues) qui émanent des profondeurs de la nuit. On note notamment la présence de trois (3) rayons solaires qui maintiennent les bras et donnent de l'énergie à l'homme. On constate enfin divers fétiches animistes. A cet effet, il faut mentionner le calao, un oiseau mythique relevant de la cosmogonie animalière sénoufo, aux multiples pouvoirs : symbole de fécondité, de protection de la vie, de puissance...
- Le totem des fétiches : le margouillat ou le lézard est le surveillant, le protecteur de la maison. Et donc, il faut éviter de lui faire du mal et même de le consommer. La queue d'animal et le manche du gris-gris servent à chasser les mauvais esprits. Dans l'œuvre, apparaît un autre bouclier protecteur représenté par un dessin de visage et de flèches dirigées vers le bas pour lutter contre les ténèbres et les forces maléfiques. Au nombre des symboles, figure le serpent, un animal aux forces négatives, situé sous l'arc de cercle de la case. Ce serpent à queue maléfique a pour préférence les ténèbres.
- La religion et le mysticisme sont incarnés par un personnage en position de prière ou de méditation : c'est un mélange de christianisme, d'animisme (le syncrétisme) : eu égard à l'accoutrement de ce personnage : pagne orné de fétiches, de collier de cauris, de croix... A cet amalgame, s'ajoutent les masques familiers, quelques symboles Dogon (du Mali) et Akan de (Côte d'Ivoire): graphismes représentant un homme mythique, traduisant l'effort, le courage, l'abnégation, l'unité, l'indivisibilité ; la marmite de la maison (symbole du pouvoir familial), etc.
- Les trames de fond sont des quadrillages qui symbolisent les scarifications, les signes et entrelacs de codes qu'on retrouve particulièrement sur le corps des Africains en l'occurrence de la femme, des masques, des statues et des murs de certaines maisons. Le support de la toile "le Tapa" devient alors la "peau des habitants".

Les couleurs sont obtenues à partir des écorces, des feuilles, de la terre pilées et des craies sanguines associées à la colle vinylo.

En somme, il faut retenir que Youssouf BATH est un artiste qui a forgé sa notoriété artistique au fil des années et des expériences qu'il a vécues. A travers ses œuvres, il a su insuffler une dynamique créative à la jeune génération d'artistes peintres, qui n'hésitent plus à intégrer des objets hétéroclites dans leurs créations et à diversifier leurs supports d'expression. Assurément, l'audace plastique dont fait preuve Youssouf BATH permet de décroquer la perception artistique ivoirienne en favorisant l'émergence de nouvelles approches plastiques. Il serait donc souhaitable que d'autres études soient menées sur la pratique du *Vohou-vohou* qui marque le point d'ancrage de la création picturale

contemporaine ivoirienne afin que les étudiants issus des Centres de formations artistiques aient des repères dans l'orientation de leurs travaux.

CONCLUSION

Youssof BATH semble à travers ses nouvelles présentations, s'être démarqué de bien d'autres artistes. Il prend naturellement son envol. En effet, on sent bien qu'il s'efforce à se détacher un tant soit peu des représentations brutes d'hier, et essaie de rendre désormais sa pratique artistique plus explicite, autrement dit, aérée et plus expressive, personnalisée. C'est ainsi, qu'il reste toujours dans la continuité de sa logique d'utilisation des matériaux locaux, associés aux technologies nouvelles, connaissances et techniques dont il est le seul à avoir le secret. Ceci est tellement bien façonné que les formes s'imbriquent aisément et s'entrechoquent dans une mêlée harmonieuse de lignes et de couleurs qui vous interpellent.

Ce génie créateur ne manque pas d'ambitions, il continue d'entrevoir une montée fulgurante du matiérisme dans le monde artistique. Il reste convaincu que l'histoire retiendra l'épopée *Vohou-vohou* à travers son apport à la dynamique des arts contemporains africains, notamment ivoiriens.

Cette étude sur les travaux d'art de l'énigmatique Youssof BATH constitue les prémices d'une réflexion profonde sur l'établissement d'un répertoire de la création plastique *Vohou-vohou*. Cette initiative permettra à la jeune génération d'artistes d'accéder à une base donnée créative pour orienter leurs travaux de recherche et participer ainsi à la pérennisation de ce mouvement artistique : reflet de l'art contemporain ivoirien.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- . ALLEAU René, 1997, *De la nature des symboles*, Paris, Editions Payot.
- . CHALUMEAU Jean-Luc, 2005, *Histoire de l'art contemporain*, Paris, Editions Klincksieck.
- . CHEICKNA D. Salif, Youssof BATH, 2004, *Le sorcier du Vohou-vohou*, Abidjan, *Le Guy Zagner*, Magenta photo gravure, p.14.
- . COURREGES Georges, 1988, *Mouvement : Vohou, Technique : Tapa*, Abidjan, Article paru dans *Fraternité Hebdo*, 24/11/88, p.2.
- . DRO Elie, 2011, *La part d'ombre dans la peinture*, France, l'harmattan.
- . EHRENZWEIG Anton, 1967, *L'ordre caché de l'art*, France, Editions Gallimard.
- . PINCAS Abraham, 1991, *Le lustre de la Main. Esprit, matière et technique de la peinture*, Paris, Editions : Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts EREC.
- .Youssof BATH, 1988, *La longue marche de l'artiste : de Tabou ... à Ségou*, Abidjan, Article paru dans *Fraternité Hebdo*, 24/11/88, p.24.

SOURCES ORALES

.Youssof BATH, Artiste peintre *Vohou-vohou*, Professeur d'Arts plastiques à la retraite, Entretien réalisé le 07 juin 2005 à Dabou, de 10h à 18h 30mn, Thèmes abordés : Informations sur la biographie de l'artiste, ses sources d'inspiration, son parcours artistique et à sa contribution à l'évolution de la plasticité ivoirienne.

FAIBLESSES ET INSUFFISANCES DES MESSAGES DE SENSIBILISATION AU BLANCHIMENT DE CAPITAUX ET FINANCEMENT DU TERRORISME EN CÔTE D'IVOIRE

Henri Joël SEY

Maître Assistant CAMES

Département des Sciences de l'Information et de la communication (S.I.C)

Centre d'Études et de Recherche en Communication (CERCOM)

Laboratoire des Sciences de la Communication, des Arts et de la Culture (LSCAC)

Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody (Côte d'Ivoire)

henri.sey76@ufhb.edu.ci

Cel : +225 05 05 10 73 43

RÉSUMÉ

Devant la question du blanchiment d'argent et le financement du terrorisme, l'état ivoirien, aidé de ses partenaires, a entrepris des actions de sensibilisation en vue d'éveiller la sensibilité des individus face à ces phénomènes. Comment sont élaborés les messages de sensibilisation de la Centif sur les affichages pour le changement de comportement des populations vis-à-vis de la pratique des activités qualifiées d'illégales par les autorités ? Cette étude vise l'analyse de la thématique et le contenu des messages produits pour lutter contre le blanchiment de capitaux et le financement du terrorisme. À l'aide de la théorie de la persuasion, nous avons analysé des affiches afin de relever leurs insuffisances et faiblesses. Elles pèchent dans la sélection d'un concept évocateur, d'une promesse et sa justification et d'une tonalité véritable pour une adoption du comportement promu à savoir l'abandon de la pratique par les populations des activités jugées illégales par les autorités.

Mots-clés : Blanchiment de capitaux - communication pour le changement social et comportement - Côte d'Ivoire - persuasion - publicité sociale - terrorisme

ABSTRACT

Faced with the issue of money laundering and the financing of terrorism, the Ivorian state, with the help of its partners, has undertaken awareness-raising actions to awaken the sensitivity of individuals to these phenomena. How are awareness-raising messages developed by Centif on posters to change the behaviour of the population with regard to the practice of activities described as illegal by the authorities? This study aims to analyse the theme and content of the messages produced to combat money laundering and terrorist financing. Using the theory of persuasion, we analysed posters to identify their shortcomings and weaknesses. They lack an evocative concept, a promise and its justification, and a genuine tone for the adoption of the behaviour being promoted, i.e. the abandonment by the population of activities deemed illegal by the authorities.

Keywords : Communication for a social and behaviour change - Ivory Coast - money laundering - persuasion - social advertising - terrorism

INTRODUCTION

Le blanchiment de capitaux et le financement du terrorisme occupent le devant de la scène de nos jours. Apparue dans les années 1970, le blanchiment des capitaux prend de l'ampleur eu égard à la mondialisation des flux financiers. Concrètement, le blanchiment d'argent consiste à réinjecter, dans le circuit économique, de l'argent issu de la pratique d'une activité jugée illégale de sorte à le rendre propre et n'éveiller aucun soupçon. Cet acte, en plus de se répandre dans les pays, semble affecter tous les secteurs notamment ceux de l'économie, la sécurité et la santé des individus.

En Côte d'Ivoire, pour juguler ce fléau, les autorités ont mis en place une Cellule Nationale de Traitement des Informations Financières (CENTIF), représentation nationale du Groupe Intergouvernemental d'Action contre le Blanchiment d'argent en Afrique de l'Ouest (GIABA). Cette cellule, sur le plan national, est chargée, entre autres, de sensibiliser les populations sur le crime financier transnational organisé. Ainsi, au début de l'année 2022, elle a recours à la communication de changement pour fixer l'abandon ou le refus de pratiquer les activités jugées illégales, le nouveau comportement promu par les autorités, chez les populations.

La communication de changement est une approche qui favorise et facilite les changements dans les connaissances, attitudes, normes, croyances et comportements chez l'individu. Alors, via des panneaux d'affichage, la Centif a diffusé des messages sur les dangers du blanchiment de capitaux et le financement du terrorisme à l'endroit des personnes vivant sur le territoire ivoirien dont près de 56,1% de celles-ci ne sait ni lire ni écrire à Abidjan et 70% lorsqu'on s'éloigne d'Abidjan (RGPH, 2014). Dans un tel contexte, le message, dans la sensibilisation, revêt une importance capitale car celui-ci doit susciter chez l'individu des réactions *« sensorielles ou sensationnelles qui établissent des rapports esthétiques (perception), esthétiques (préférence) et éthiques (normativité) de prise en charge du sens du comportement nouveau »* (C. R. ABOLOU, 2020, p. 53). Ainsi, en tant que réalisation d'une idée conçue, planifiée pour être transmis à un public, le message doit, pour un meilleur positionnement du comportement promu, être agencé selon cinq (5) axes notamment psychologique, le concept évocateur, la promesse, la justification et la tonalité.

Comment sont élaborés les messages de sensibilisation de la Centif sur les affichages pour le changement de comportement ? Cette question résume notre problématique. L'objectif de cette étude est d'analyser la thématique et le contenu des messages produits et véhiculés par la Centif pour lutter contre le blanchiment de capitaux et le financement du terrorisme en Côte d'Ivoire.

Notre démarche sera tripartite à savoir une démarche méthodologique, les résultats et leurs discussions. Notre approche sera foncièrement encrée dans la théorie de la persuasion.

1. MÉTHODOLOGIE

Le recours à la communication de changement (sensibilisation) est fréquent dans la société ivoirienne. Ainsi, la Centif recourt à cette approche pour faire passer ses messages sur le blanchiment de capitaux et le financement du terrorisme aux populations de sorte à agir sur eux en vue d'un changement de comportements.

Les messages que nous allons analyser ont tous été recueillis à Abidjan, capitale économique de la Côte d'Ivoire. Les individus exercent, dans ce pôle économique, plusieurs activités formelles et informelles, terreau fertile pour le blanchiment d'argent. C'est cet aspect qui justifie le choix de cette ville en qualité de terrain d'étude dans le cadre de notre article. Les affiches, au nombre de trois (3), que nous avons recensées sont produites par la Centif et abordent le thème du blanchiment de capitaux et celui du financement du terrorisme.

À partir de la théorie de la persuasion, nous avons analysé l'ensemble des arguments véhiculés par la Centif dans ces affiches. Selon F. Girandola, *« la persuasion, dans sa définition la plus basique, implique une source (émetteur) et une cible (récepteur). Elle a pour objectif de modifier les attitudes et, au-delà, le comportement »* (2003, p.13). C'est dire qu'au moyen d'un ensemble d'arguments, elle vise la modification des opinions, attitudes. Puissances langagières, les arguments peuvent incliner positivement ou négativement la posture d'un individu (C. R. ABOLOU, 2020, p. 93).

Il s'est agi concrètement de rechercher, dans les messages de la CENTIF, les cinq (5) axes d'agencement à savoir l'axe psychologique, le concept évocateur, la promesse, la justification et la tonalité. Cette phase d'analyse a été complétée par des échanges menés avec trentaine d'individus âgés d'au moins 18 ans et rencontrés dans les communes d'Abobo, Cocody, Marcory et Yopougon. À l'aide du corpus d'images sélectionné pour cette étude, nous leur avons demandé d'apprécier ces trois (3) images. Spécifiquement, ils ont été invités à se prononcer sur l'image et le texte qui accompagne chaque image.

2. RÉSULTATS

De ces affiches considérées comme des objets de sens et segmentées suivant des manifestations (J. M. Floch, 1996, p.43) découlera une analyse factuelle du langage humain à travers la description de toutes les images et textes. Cet ensemble d'arguments sera ensuite analysé.

2.1. Inventaire des signes visuels

Voici tout d'abord l'affiche :

Image 1 : affiche publicitaire de la CENTIF



Source : image prise sur un panneau publicitaire à Yopougon, sur l'axe du quartier Koweït – Abobodoumé (Attécoubé, partie située derrière l'eau) (19/03/2022)

À l'extrême gauche de l'affiche, l'on aperçoit la carte de la Côte d'Ivoire avec en toile de fond une combinaison d'images. Nous voyons au premier abord deux adultes vêtus dans un paysage désertique. Le premier individu est arrêté dans une flaque d'eau argileuse, il tient unealebasse dans les mains. Le deuxième adulte est, quant à lui, assis aux abords de la flaque d'eau. À la droite de l'adulte arrêté, l'on voit trois individus apparemment des enfants ayant le torse dépourvu de tout vêtement et tenant dans les mains des pelles. Ils s'emploient à remuer le sol.

De plus, il y est placé devant l'adulte tenant la calebasse dans les mains, des billes de bois empilées. À gauche de ces billes, il y a enfin le cadavre d'un pachyderme gisant sur le sol recouvert de verdure. Au-dessus de la carte, on peut lire « la criminalité environnementale produit de l'argent sale ». Il y a aussi les armoiries du pays au-dessus de « Ministère de l'économie et des finances » et la « Centif » en forme d'éléphant. À l'extrême droit, il y a inscrit « Stop » en rouge avec le dessin de la main droite ouverte de couleur blanche dans la lettre O. Sous cette inscription, il est aussi écrit : « à l'orpaillage illégal, à l'exploitation illicite du bois, au trafic illégal d'espèces protégée ». Des bandes de couleur orange encadrent horizontalement les textes sur cette affiche.

Sur la deuxième affiche de notre corpus d'images, nous apercevons, à droite, un individu arme au point et il arbore une tenue noire tout comme le casque et la cagoule recouvrant son visage ou face. Il porte aussi des gants de couleur noire. En arrière-plan, les liasses de billets de francs CFA notamment les billets de cinq cents, deux, cinq et dix mille peignent le décor dans lequel baigne le personnage sus décrit.

Du centre à l'extrême gauche de l'affiche, il est inscrit de haut en bas, au-delà de l'armoirie du pays, l'inscription « Ministère de l'économie et des finances » et la « Centif » en forme d'un éléphant, il y a inscrit d'abord « l'argent du crime nourrit le crime : (en blanc) stop (en

rouge) au *financement du terrorisme et au blanchiment de capitaux* (en jaune) ». De plus, l'individu sur cette affiche semble représenter un soldat prêt pour une mission. Son profil n'est pas également clairement présenté. Il représente un soldat qui peut être à la solde ou non des autorités gouvernementales. L'affiche ne nous renseigne pas sur son bord ou appartenance. Le noir utilisé en couleur de fond sur l'affiche semble nous indiquer un chaos ou la mort sous nos tropiques. L'usage de cette couleur repousse le lecteur de l'affiche eu égard la symbolique du noir en terre d'Éburnie. Elle est le plus souvent associée à la mort or l'Africain n'apprécie guère la mort. Il l'évite. Ainsi, il ne se donnera pas de la peine pour consulter l'affiche ci-après.

Image 2 : affiche publicitaire de la CENTIF



Source : image prise sur un panneau publicitaire à Yopougon, sur l'axe de maison blanche menant au quartier Koweït (19/03/2022)

La troisième affiche ci-après met en scène deux adultes qui se font face. À gauche, dans le plan rapproché poitrine et presque de profil, le premier adulte est vêtu d'une chemise blanche à manches longues avec des motifs et il a les bras croisés (le bras gauche sous le bras droit). Le personnage a le regard tourné vers l'objectif de l'appareil de photographie.

Au-dessus de sa tête, il est inscrit « *Centif* » sous forme d'un éléphant et, à l'extrême gauche, nous avons les armoiries du pays et « *Ministère de l'économie et des finances* ».

À l'extrême droite de l'affiche, précisément dans le coin inférieur, nous voyons un soldat vêtu d'un treillis militaire avec un casque et une arme au poing. Il (le soldat) pointe son arme en direction du premier adulte ci-dessus décrit.

Au centre de l'image, il est inscrit un texte « *La lutte contre le blanchiment d'argent et le financement du terrorisme, un acte citoyen, je m'y engage* » dans une sorte de bulle ou cercle à moitié ouvert par le haut. Sous cette bulle, il y a des liasses de billets de cinq mille et dix mille francs.

Image 3 : affiche publicitaire de la CENTIF



Source : image prise sur un panneau publicitaire à Abobodoumé (Attécoubé, partie derrière l'eau) à un carrefour situé au marché de poissons non loin de la lagune Ébrié (19/03/2022)

La couleur dominante sur cette affiche est le blanc. Cela semble renvoyé à une sorte de pureté que les initiateurs de cette affiche souhaitent transmettre aux individus. À travers le slogan, les initiateurs souhaitent amener les personnes qui consultent l'affiche à croire qu'adopter un tel comportement est profitable pour eux et partant renforcera la cohésion communautaire et fera barrage au terrorisme et le blanchiment d'argent.

2.2. Inventaire des types et formes de textes

Dans cette partie, nous étudierons le langage humain en décrivant de manière factuelle les éléments lexicaux et grammaticaux des affiches.

On retrouve, sur la première image, trois portions de textes. Dans la première portion, il est mentionné la phrase déclarative à la forme affirmative « *La criminalité environnementale produit l'argent sale* » en haut de l'affiche. Cette portion de texte occupe deux (2) lignes, elle est centrée et la couleur utilisée est le vert.

Dans la deuxième portion du texte, il est inscrit la phrase injonctive « *Stop* » avec la couleur rouge. Une main ouverte et de couleur blanche figure dans le centre de l'octogone aux contours blancs à fond rouge. Cette figure représente la lettre O dans cette portion de texte. Elle rappelle aussi un panneau de signalisation routière intimant l'ordre de marquer un arrêt obligatoire. Cette inscription est située au centre et à l'extrême droite de l'affiche. Son caractère est beaucoup plus grand que les autres textes.

La troisième portion présente, toujours à l'extrême droite et quelque peu excentré, trois (3) expressions ou groupes nominaux à savoir « *à l'orpaillage illégal* », « *à l'exploitation illicite du bois* » et « *au trafic illégal d'espèces protégées* ». La couleur utilisée pour ces écrits est le noir.

Cette première affiche, au niveau textuel, fait usage de phrases et expressions aisément lisibles. La phrase déclarative contient un groupe nominal ou sujet « *la criminalité environnementale* » et le groupe verbal « *produit l'agent sale* ». Dans la deuxième et troisième portion du texte, les groupes nominaux « *à l'orpaillage illégal* », « *à l'exploitation illicite du bois* » et « *au trafic illégal d'espèces protégées* » contiennent un nom noyau

accompagné d'un adjectif, un complément du nom à valeur péjorative ou négative. Ce dynamisme facilite une lecture plus ou moins claire de l'affiche.

Dans la deuxième image, il est inscrit en haut à gauche sur deux (3) lignes également « *L'argent du crime nourrit le crime* » en blanc. Toujours à gauche de l'image, dans la deuxième portion du texte, « *Stop* » est écrit en rouge. Une main ouverte et de couleur blanche figure dans le centre de l'octogone aux contours blancs à fond rouge. Cette figure représente la lettre O dans cette portion de texte. Elle rappelle aussi un panneau de signalisation routière intimant l'ordre de marquer un arrêt obligatoire. Sous l'inscription « *Stop* », il est mentionné, sur quatre lignes et centré, le groupe nominal « *au financement du terrorisme et au blanchiment de capitaux* » et la couleur utilisée dans les lettres est le jaune.

Nous relevons, dans la première portion de texte « *L'argent du crime nourrit le crime* », une redondance du nom « *crime* » (répété deux fois). C'est une stratégie (figure de style) utilisée pour amener les individus à retenir ce nom. Cette volonté des initiateurs d'influencer considérablement la décision des individus n'est clairement matérialisée. En effet, l'on ne parvient pas à première vue à établir une différence entre le premier « *crime* » et le second « *crime* ». Le groupe nominal placé sous l'expression stop indique les activités néfastes à arrêter car impactant la sécurité.

La troisième et dernière affiche de la campagne de lutte contre le blanchiment d'argent et le financement du terrorisme présente une seule portion textuelle à savoir « *La lutte contre le blanchiment d'argent et le financement du terrorisme, un acte citoyen, je m'y engage* ». Celle-ci figure dans une bulle située du centre et à l'extrême droit de l'affiche. Le noir et le blanc sont les couleurs utilisées dans l'écriture du texte. La première moitié du texte est un groupe nominal indiquant les activités contre lesquelles cette campagne est organisée et la seconde moitié donne l'attitude et l'exigence devant être l'apanage de tout individu ou citoyen vivant en Côte d'Ivoire.

2.3. Que pensent les populations de ces affiches ?

Des individus au nombre de quinze (15) ont été rencontrés dans deux (2) communes dites huppées du district d'Abidjan notamment Cocody, Marcory et quinze (15) autres dans deux (2) communes dites populaires à savoir Abobo et Yopougon. Nous leur avons demandé d'apprécier ces trois (3) images. Spécifiquement, ils ont été invités à se prononcer sur l'image et le texte qui accompagne chaque image.

Avant tout propos, précisons que l'ensemble des individus interviewés ont affirmé ne pas avoir vu les affiches que nous leur présentons dans leur commune.

2.3.1 ...à Cocody et Marcory ?

Dans ces localités, les réactions sont dans l'ensemble les mêmes. Les quinze (15) individus issus de ces communes estiment que les trois (3) images à eux présentées sont toutes claires et expressives. En ce qui concerne les éléments convoqués pour construire ces affiches, ils ont estimé que tout est bien à propos. Ils n'ont pas voulu en dire davantage comme s'ils craignaient des représailles. Pour l'essentiel, les activités présentées sont toutes destructrices de l'environnement. Il faut se garder de les pratiquer. L'on ne saurait dire mieux étant entendu que tout, selon les interviewés, est dit sur les affiches. Nous voulons pour preuve le propos ci-après de Yacouba rencontré à Marcory : « *Mon frère, tout est clairement indiqué dans l'image. La recherche de l'or, l'abattage des arbres sans autorisations occasionnent des dangers pour la nature.* » Nous estimons que c'est le niveau d'instruction élevé de ses individus vivants dans ces communes qui les amènent à produire ce type d'affirmation.

2.3.2 ...à Abobo et Yopougon ?

Les propos des individus contrastent avec ceux prononcés à Cocody et Marcory. Dans ces quartiers, les personnes rencontrées hésitent à se prononcer sur les images que nous leur avons présentées. Certaines, craignant des représailles, ne se sont pas prononcées. « *Vous, votre affaire où on parle et puis après on est poursuivi là, moi, je ne suis pas dedans ! et*

d'ailleurs même, je n'ai pas le temps ! » malgré nos explications, elles n'ont pas changé de position.

En revanche, celles qui ont bien voulu se prononcer sur les affiches, se veulent claires dans leurs propos.

« les activités décrites sur les affiches nourrissent les personnes qui les pratiquent et partant des autres individus à leur charge. Pourquoi dire que c'est illégal et interdire ces activités quand on sait que le niveau de pauvreté dans le pays est élevé. Les hommes politiques nous demandent de travailler. Maintenant tu travailles, on vient te dire que ce que tu fais là est illégal ou détruit la nature. Comment tu vas faire ? iras-tu voler et aller en prison ? » dixit Igor, un individu rencontré à Yopougon.

C'est dire que ce que nous lui présentons (les images) va à l'encontre de ses perceptions de la débrouillardise.

« Les ressources générées par ces activités ne doivent pas être qualifiées d'argent sale dans la mesure où elles sont gagnées légalement. Elles ne sont dérobées à personne » avance Ali.

Par ailleurs, à Abobo, N'Guessan croit que *« l'argent gagné à la sueur du front ne peut être gaspillé en finançant le terrorisme. Si tel devrait être le cas, c'est que c'est pour une bonne cause comme lutter contre l'injustice par exemple. Ce que vous nous présentez là ça ne veut rien dire. »* Comme nous le constatons, les avis sont partagés sur cette question de l'argent sale et le financement du terrorisme.

« L'argent du financement du terrorisme est à rechercher ailleurs » estime Alice. Elle poursuit en ces termes : *« ce sont les riches occidentaux qui ne savent quoi faire avec leur argent qui financent le terrorisme en Afrique. Les images que vous voyez là, c'est du montage. On veut tout mettre sur le dos des africains alors que cela ne doit pas être le cas. Si on fouille bien, ce sont les riches qui achètent l'or que les personnes trouvent et les équiper en matériels pour mener leurs activités. »*

Lorsqu'on observe ces propos, l'on comprend que les images présentées sont diversement interprétées par les populations. Les affiches exhibées génèrent des tensions chez les interviewé(e)s plus qu'elles en apaisent. Ces représentations ne vont pas dans le sens des objectifs que les initiateurs ont assigné à leurs images à savoir persuader les individus en vue d'un changement véritable de comportements.

3. DISCUSSION

Ce travail a permis de relever les insuffisances contenues dans les messages produits par les initiateurs pour séduire les populations des affiches sus-décrites. Il s'agit de l'usage d'éléments visuels et couleurs inappropriées, des messages qui manquent d'axe psychologique, messages dans lesquels il y a une absence de promesse et sa justification et surtout la cible qui n'est pas clairement définie.

3.1. Usage d'éléments visuels inappropriés

Qu'elle soit mentale ou matérielle, une image renvoie à la reproduction visuelle ou mentale d'un objet réel. C'est aussi la représentation d'un être ou chose par les arts graphiques tels la photographie, le dessin ou une technique apparentée (Grand Larousse illustré 2023).

Au premier à bord, la tonalité des messages de la Centif n'est pas bien élaborée. À ce niveau, la tonalité en communication de changement renvoie à l'ambiance entourant le message notamment le choix des mots, sons, couleurs, images, etc. Aussi, à partir de la cible, ses stades cognitifs, affectifs, conatifs et selon ses besoins, l'on parvient à cerner la tonalité d'un message.

Dans ce cadre d'espèces, il faut noter que les images sur les affiches sélectionnées pour cette étude sont assez ambiguës. Elles ne sont pas assez expressives et faciles à comprendre ou interpréter. Le terrorisme et le blanchiment de capitaux n'y sont pas formellement décrits. Les initiateurs des messages se contentent simplement d'utiliser les images de billets de banque, d'hommes vêtus souvent de tenues civiles ou de combat et des armes. Une telle conception ne permet pas à un esprit moins avancé en termes de réflexion de donner une conception matérielle aux notions évoquées sur les affiches. Elle ne cherche même pas à agir sur les aspects cognitifs, affectifs, conatifs et les besoins de la cible qui du reste n'est pas

clairement identifiable sur les affiches. Le blanchiment d'argent et le financement du terrorisme se résument-ils aux images présentes sur les affiches ?

Selon L. B. DERVIN (1987, p.67), en l'absence de réalité personnelle dans les images et messages publicitaires, l'implication mentale d'un individu par rapport au message sera faible de telle sorte que celui-ci n'aura sûrement pas les effets escomptés. Tel est le cas dans le corpus analysé.

Par ailleurs, les couleurs ici traduisent plus ou moins l'importance de lutter contre ces fléaux à savoir le terrorisme et le blanchiment de capitaux.

Le rouge utilisé dans l'ensemble des affiches vise à capter l'attention des consommateurs. Elle révèle ici le caractère dangereux que revêt la pratique du blanchiment de capitaux et aussi servant au financement du terrorisme sur les continents. Le jaune est, dans l'ensemble, une couleur dynamique transmettant l'optimisme ou l'espoir quant à ce que le comportement promu sera accepté et adopté par les individus. Le vert utilisé dans l'image 1 de notre corpus symbolise la nature. Cela traduit, à notre sens, la volonté des initiateurs de cette campagne d'inscrire ces affiches dans une thématique englobant à savoir l'environnement. Le blanc a un caractère paradoxal ici. Il renvoie à la perfection dans les affiches de notre corpus. Pour appuyer cette perfection, les initiateurs ont jugé bon de le faire contraster avec son opposé, le noir (M. Pastoureau et D. Simonet, 2007, p.1) cités par K. OUATTARA (2020, p.261).

Cherchant, semble-t-il, à stimuler l'intérêt de l'individu ou citoyen pour le thème traité, les concepteurs de ces affiches recourent à la couleur orange dans l'image 3. À la différence du rouge, la couleur orange est moins agressive et vise la stimulation intellectuelle des individus consommant les affiches de la campagne. L'objectif ici est d'amener les populations à abandonner la pratique des activités décriées et néfastes pour les êtres vivants.

Les couleurs, in fine, sont reconnues pour faciliter la compréhension, l'apprentissage et la lecture d'une affiche publicitaire de manière générale.

Quant à la dimension *promesse*, c'est-à-dire la garantie de la satisfaction du besoin ou désir du consommateur après l'exposition aux messages, est ambiguë. À bien observer ces affiches, le message que l'on retient est l'idée de « *crime* ». La pratique d'activités jugées illégales constitue un crime. Instaurer la peur dans les messages de sensibilisation produit l'effet contraire le plus souvent. Car « *sans ressources suffisantes pour se protéger, la peur conduit l'individu à l'émission de réponses défensives et au maintien des comportements non-souhaités* » (J. BLONDÉ & F. GIRANDOLA, 2016, p. 93).

Il est clair que pour se protéger de la menace et changer efficacement de comportement, il incombe aux initiateurs des messages de sensibilisation de proposer davantage de solutions concrètes et pratiques que les populations peuvent facilement mettre en œuvre. La Centif ne propose pas d'alternatives aux populations dans ses messages de sorte à les encourager à initier le changement. Bref, la dimension de l'intérêt n'est pas suscitée chez le destinataire de ces affiches de sensibilisation.

Mettre fin à ces activités décriées sur les affiches n'est pas clairement explicité. Avoir les bras croisés tel que décrit sur l'image 3 est-elle une attitude capable de faire barrage au financement du terrorisme et blanchiment de capitaux ? Toutes ces questions lèvent le voile sur le flou que l'on pourrait caractériser d'artistique présent dans ces affiches. Or la Centif en procédant de la sorte veut faire ce que l'on appelle, dans le jargon de la communication de changement, *la justification*. Mais ici, elle n'est pas très parlante l'image 3.

Pour persuader la cible de ce que le comportement promu est meilleur, la promesse est accompagnée d'une justification. C'est-à-dire qu'un individu à risque et ayant adopté le nouveau comportement vienne témoigner des retombées de la promesse. Cet aspect n'est pas perceptible clairement sur les affiches du corpus.

Les manques de précision, d'efficacité, de clarté constituent, par ailleurs, les insuffisances qui mettent à mal la compréhension des individus. En Côte d'Ivoire, le taux d'analphabétisme, selon les dernières statistiques, avoisine les 40% (UNESCO, 2022). Ce phénomène se produit en particulier chez ceux qui dans leur vie quotidienne ne font plus usage de la lecture et de l'écriture. Il faut relever que l'environnement culturel joue un rôle déterminant dans la consolidation ou dans la dé cristallisation des acquis. En effet, dans la vie de certaines personnes et dans la pratique de certains métiers, l'écrit est quasiment absent du fait de l'omniprésence de la culture orale. Cette situation est renforcée par la pauvreté en

infrastructures socioculturelles et la médiocrité de la production écrite à l'intention des alphabétisés (K. A. B. KOUASSI et M. H. FONDIO, 2021, p.63). Ainsi, une affiche publicitaire qui ne tient pas compte de ces situations ne saurait toucher la cible.

En matière de publicité, E. M. AYEDI et M. KAMMOUN (2012, p.100) soutiennent que les couleurs jouent un rôle important. Dans leur vécu quotidien, les individus, de manière inconsciente, associent aux choses des couleurs. Bref, la couleur compte dans le processus de décision ou choix d'un produit de la part de l'individu. En tenir compte dans la création publicitaire favorise la réception du message, de l'information et du comportement que l'on souhaite véhiculer ou faire adopter. Dans les affiches de sensibilisation soumises à notre analyse, les concepteurs utilisent les couleurs à savoir le blanc, le rouge, le vert, le jaune, le noir et l'orange.

Enfin, le canal de communication le plus utilisé par la Centif est le panneau d'affichage. Dans le cadre de la campagne de lutte contre le blanchiment d'argent et le financement du terrorisme, l'affiche de sensibilisation la plus utilisée est de quatre (4) mètres de largeur sur trois (3) mètres de hauteur soit un affichage de 12m². Le type du support est le papier à dos bleu avec 115 g/m².

Les afficheurs recourent le plus souvent à ce format car ils estiment qu'il favorise une lecture confortable du message par les automobilistes et piétons.

3.2. Usage de messages textuels non pertinents

Selon R. ABOLOU (2020, p.168), dans la communication de changement, le message représente l'élément fondamental. De manière générale, son élaboration doit prendre en compte : le quoi et le pourquoi ; le où, le quand et le comment. Les propositions inscrites sur les affiches soumises à notre analyse sont de deux (02) ordres à savoir des phrases déclaratives avec « *L'argent du crime nourrit le crime* » ; « *La criminalité environnementale produit l'argent sale.* » et « *La lutte contre le blanchiment d'argent et le financement du terrorisme, un acte citoyen, je m'y engage* » et des phrases nominales fonctionnant ici comme des slogans à valeur d'injonction : « *stop au financement du terrorisme et au blanchiment de capitaux* » et « *Stop à l'orpaillage illégal, à l'exploitation illicite du bois, au trafic illégal d'espèces protégées* ».

À bien observer ces propositions, elles souffrent d'un manque d'impact au niveau psychologique. Selon H. Joannis (2005) cité par C. R. ABOLOU (2020, p.169), l'axe psychologique est l'élément moteur des mécanismes de changement comportemental. Tous ces messages ne développent voire ne suscitent pas le désir du consommateur à la pratique du nouveau comportement d'une part et elles ne cherchent pas à diminuer les résistances éventuelles au comportement promu qui pourraient naître chez les consommateurs de ces affiches.

L'idée du message qui évoque le changement comportemental de la manière la plus séduisante, le concept d'évocation n'est pas clairement élaboré dans les messages de sensibilisation que la Centif a initiés. Le concept d'évocation actuel ne répond pas aux questions que se posent les consommateurs notamment « *que gagnent-ils à pratiquer ou adopter ce nouveau comportement ?* » et « *pour les personnes qui résistent à adopter le comportement promu, comment ces résistances sont-elles réduites dans les messages de sorte à les amener à adopter ce comportement ?* »

Depuis des années, des hommes et femmes vivent et font vivre les individus à leur charge avec les activités telles que la fabrication de charbon, la commercialisation de bois de chauffe, la vente d'animaux, la recherche et commercialisation de l'or et autres minerais, etc. Comment ces personnes pourraient-elles et devraient-elles se départir voire abandonner ces activités qui, pour elles, sont génératrices de revenus ? En clair, ces messages ne sont guère précis dans leur formulation.

En communication de changement, l'efficacité de l'accroche se base sur le choix du vocabulaire. Lorsque l'on observe la proposition « *L'argent du crime nourrit le crime* », on y remarque un jeu de mots ou répétition de l'expression *crime*. Elle concerne le domaine de la criminologie et bien connue de tous les individus, car elle qualifie une action très blâmable, le fait d'ôter la vie à son semblable. Cependant, dans l'esprit du citoyen lambda, l'usage de cette expression aux allures de rhétorique y crée une confusion : à quoi renvoie le premier *crime* et qui est différent du second *crime* ? Cette proposition constitue une difficulté que le

consommateur de l'affiche 2 doit résoudre en vue de comprendre de quoi il est question dans cette publicité. Le message textuel ne situe pas clairement ici le lecteur sur les éléments ou faits caractérisés de crime dans les deux (2) cas. Aussi, les destinataires de la publicité (affiche 2) ne sont identifiés de manière précise. L'on assiste à un vaste champ dans lequel l'on peut inscrire les activités ou actions que l'on souhaite. Le champ des destinataires n'est pas limité. Une telle pratique encourage par ricochet les individus à l'indifférence, à ne pas se sentir concernés par le message.

Pour terminer avec cette affiche, les concepteurs de l'affiche ont complété la proposition susmentionnée avec le slogan à valeur d'injonction « *Stop au financement du terrorisme et au blanchiment de capitaux* ». Si le mot *terrorisme* est plus ou moins connu du grand public eu égard au contexte sécuritaire particulièrement délétère dans lequel baigne l'Afrique subsaharienne notamment la partie nord de la Côte d'Ivoire, cela n'est pas le cas pour l'expression *blanchiment de capitaux* dont la conception paraît floue dans l'esprit de bon nombre des personnes vivant dans le pays. Elle n'est pas strictement précisée, on peut donc voir une connexion avec le fait de donner un aspect de blancheur à capitaux, à l'argent. Ainsi, les initiateurs de la sensibilisation ne séduisent pas le public avec de telles imprécisions et le changement ne pourra être réalisé par le consommateur de l'affiche.

Quant à l'affirmation « *La criminalité environnementale produit l'argent sale* » figurant sur l'image 1, elle manque d'éléments argumentatifs pertinents de sorte à donner la force persuasive à cette publicité. Dans le jargon ivoirien, « l'argent n'a pas d'odeur » et le billet ou la pièce sale dont la valeur n'est pas entachée et bien visible, leur utilisation n'est pas proscrite dans la communauté. L'Ivoirien profite au maximum de ses ressources de sorte à subvenir à ses besoins.

De plus, dans un contexte de pauvreté oscillant entre 39,4% et 40% en 2020 en milieu urbain et 41,8% en zones rurales (BANQUE MONDIALE, 2021), nombreux sont les individus qui s'adonnent à la pratique d'activités en lien avec l'exploitation des ressources environnementales en vue de prendre leur indépendance financière. Pour ces derniers qui estiment gagner honnêtement leur vie, comment peuvent-ils se faire à l'idée que leurs activités telles que la fabrication de charbon ; la coupe et commercialisation du bois de chauffe ; l'abattage et commercialisation de certains animaux ; etc. produisent de l'argent sale ? En quoi est-ce que ces activités relèvent-elles de la criminalité ? Voici autant de questions auxquelles ces affiches n'y apportent pas de réponses concrètes et efficaces.

Sur la troisième affiche, enfin, il est mentionné « *La lutte contre le blanchiment d'argent et le financement du terrorisme, un acte citoyen, je m'y engage* ». Nous avons ici deux (02) groupes nominaux juxtaposés et une phrase simple qui achève cette portion textuelle.

À bien observer cette expression, l'on s'aperçoit que le destinataire utilise le mot « *citoyen* » de sorte à jouer sur l'affect du destinataire. Ce mot suggère que l'individu, digne de ce nom, doit en plus d'exercer son droit de vote, il doit agir au quotidien et s'engager activement dans la vie en société pour le bien-être de tous et le vivre-ensemble. Cette expression ne suffit pas, malheureusement, pour impulser le changement de comportement chez les personnes concernées par cette campagne. Car, tout comportement humain ayant un ancrage culturel (C. R. ABOLOU, 2020, p.170), les initiateurs de cette campagne doivent comprendre que l'intention de changer de comportement est conditionnée par l'attitude personnelle de l'individu, ses croyances et sa perception de la pression sociale. Nous voulons pour preuve, la récente résistance de certains orpailleurs armés et soutenus par une partie de la population face aux forces de l'ordre, le mercredi 12 octobre 2022, dans la lutte contre l'orpaillage illégal à Kokoumbo, près de Toumodi. Le bilan de cette résistance fait état de « *05 décès et 22 blessés dont 06 gendarmes et 04 agents des eaux et forêts* » (S. O. GONETY, 2022, p.1). C'est dire que le message véhiculé par les autorités a dû mal à être accepté par des citoyen(ne)s et individus qui pratiquent et vivent de cette activité depuis des lustres. Donc, il ne suffit pas de prononcer ou utiliser le mot « *citoyen* » pour que cesse la pratique des activités peu recommandables.

Il convient de signifier que dans l'ensemble ces affiches qui composent notre corpus ne sont pas attrayantes et elles manquent d'arguments affectifs et rationnels susceptibles de persuader les destinataires à adopter le comportement promu ou souhaité.

CONCLUSION

Au terme de ce travail, il faut retenir que la pratique d'activités qualifiées d'illégales et dont les ressources servent parfois au financement du terrorisme est une réalité en Côte d'Ivoire. Les conséquences de la pratique de ces activités sur l'environnement sont plus ou moins perceptibles. C'est pour venir à bout de ces nouveaux fléaux de ces temps modernes que le ministère de l'Économie et des finances à travers la Cellule Nationale de Traitement des Informations financières (CENTIF) et sous l'impulsion du Groupe Intergouvernemental d'Action contre le Blanchiment d'Argent en Afrique de l'Ouest (GIABA) a entrepris une campagne de lutte contre le blanchiment d'argent et le financement du terrorisme à l'endroit des individus dans le pays. Car, la formation et la sensibilisation en direction des assujettis sont les autres missions assignées à la Centif. Cette campagne est pour l'essentiel composée d'affiches publicitaires et de spots radiotélévisés dont la diffusion a eu lieu durant le premier semestre de l'année 2022.

Dans le cadre de cette étude, nous avons analysé les affiches de sensibilisation conçues par les autorités en vue d'informer et sensibiliser la population en général et les individus pratiquant les activités dites illégales en particulier sur le blanchiment d'argent et le financement du terrorisme en Côte d'Ivoire et en Afrique de l'Ouest. Notre corpus est composé de trois (3) affiches publicitaires. Nous avons étudié la thématique et le contenu des messages de sensibilisation.

Au niveau du plan thématique, la formulation du message que la Centif souhaite faire passer est ambiguë. Les idées ici ne sont pas en adéquation avec la compréhension et l'adoption d'abandonner la pratique d'activités jugées illégales, le nouveau comportement promu. Les affiches présentent des insuffisances en termes de clarté ou d'efficacité dans les choix des éléments susceptibles de matérialiser ou de rendre tangible les notions de blanchiment d'argent et financement du terrorisme dans l'esprit du citoyen lambda. En communication de changement, il est primordial de choisir avec précaution les éléments qui représenteront le(s) thème(s) traité(s) dans les messages. Ces éléments choisis doivent tenir compte de la culture des destinataires. Le corpus des affiches analysées connaît des manquements sur ce point.

Au niveau du contenu, précisément les portions textuelles des messages, elles souffrent également de manques de précision et de persuasion. Les textes accompagnant les images ont des valeurs d'injonction et de sentence. Ils ne tablent pas concrètement sur l'aspect psychologique, la promesse et sa justification, éléments moteurs de tous mécanismes de changement comportemental chez l'individu.

Par ailleurs, les destinataires véritables de cette campagne ne sont établis formellement. Cela renforce le degré d'indifférence et l'inertie chez les populations. Tous ces manquements constituent, à notre sens, des obstacles à l'atteinte des objectifs de cette campagne de sensibilisation.

Au regard des faiblesses décelées, nous recommandons aux initiateurs de projets visant le changement de comportement de recourir aux spécialistes de la communication pour le changement social et comportemental (CCSC) de sorte à donner la chance auxdits projets d'atteindre leurs objectifs et une meilleure implication des populations cibles afin de contribuer ainsi au développement durable.

BIBLIOGRAPHIE

ABOLOU Camille Roger, 2020, *La communication de changement comportemental, Théorisations, modélisations et applications*, Paris : Harmattan, 244 p.

AYEDI Myriam Elloumi et KAMMOUN Mohamed, 2012, « Le marketing de la couleur : étude comparative entre l'affiche en couleur et l'affiche en noir et blanc », *Revue des Sciences de Gestion*, N°254, Vol.2, p. 99-108.

BANQUE MONDIALE, 2021, *Présentation de la Côte d'Ivoire*, en ligne, <https://www.banquemondiale.org/fr/country/cotedivoire/overview#:~:text=Compar%C3%A9%20%C3%A0%2019%2C%20la%20%C3%B4te,39%2C4%25%20en%202020>, consulté le 22/08/2022.

BARNIER Virginie de et Joannis Henri, 2016, *Marketing et création publicitaire*, Paris, Dunod.

BLONDÉ Jérôme, GIRANDOLA Fabien, 2016, *Faire « appel à la peur » pour persuader ?* Revue de la littérature et perspectives de recherche, dans L'Année psychologique /1 (Vol. 116), pages 67 à 103.

BONGBA Eppié Augustine Michaela, 2022, « Redynamisation de la publicité sociale dans le cadre des campagnes de sensibilisation en période de crise sanitaire : cas du covid-19 à Anyama (Côte d'Ivoire) », *NZASSA*, Revue Scientifique des Lettres, Langues et Arts, Littératures et Civilisations, Sciences Humaines et Sociales, Communication, N° 8 / Juin 2022, p. 12-23, en ligne, consulté le 22/08/22 sur www.nzassa-revue.net.

DERVIN Brenda Louise, 1987, « Audience as listener and learner, teacher and confidante: The sense-making approach », In R.Rice & C. Atkins (eds.), *Public communication campaigns*, 67-86. 2nd ed., Newbury park, Calif.: Sage.

FLOCH Jean-Marie, 1996, *Formes sémiotiques, Identités visuelles*, Presses de l'Université de France, Paris, 221 p.

GIRANDOLA Fabien, 2003, *Psychologie de la persuasion et de l'engagement*. Presses Universitaires de Franche-Comté, 400 p.

GONETTY Sylvain Olimpio, 2022, « Le démantèlement de sites d'orpaillage vire au drame à Kokumbo » in *dépêches, faits divers, Toumodi*, AIP, en ligne, <https://www.aip.ci/cote-divoire-aip-le-demantelement-de-sites-dorpaillage-vire-au-drame-a-kokumbo/>, consulté le 29/11/2022.

Grand Larousse illustré 2023, 193 x 288 mm, EAN : 9782035938718, 2 112 p. Paru le 06/07/2022

KOUASSI Kouassi Arsène Brice et FONDIO Mangbêh Hanissa, 2021, « Problème de l'illettrisme en Côte d'Ivoire : causes et proposition de solutions », *Revue Akofena*, en ligne, <https://www.revue-akofena.com/wp-content/uploads/2021/11/04-T07-SpL-30-Kouassi-Arsene-Brice-KOUASSI-Mangbeh-Hanissa-FONDIO-pp.47-66.pdf>, consulté le 16/08/22.

MAIGRET Éric, 2015, *Sociologie de la communication et des médias*, Paris Armand Colin.

OUATTARA Katia, 2020, « Persuasion publicitaire et lutte contre la COVID-19 dans les campagnes publicitaires en Côte d'Ivoire », *NZASSA*, Revue Scientifique des Lettres, Langues et Arts, Littératures et Civilisations, Sciences Humaines et Sociales, Communication, N° 4 / Décembre 2020, p. 256-268, en ligne, consulté le 01/06/22 sur www.nzassa-revue.net.

LA COUVERTURE DU CONFLIT RUSSO-UKRAINIEN PAR LE JOURNAL *JEUNE AFRIQUE*

François BIYELE
Université Marien Ngouabi
Kitoko2@yahoo.fr

RÉSUMÉ

Jeune Afrique est un mensuel panafricain qui couvre l'actualité de l'ensemble des pays du continent africain ainsi que l'actualité internationale. Depuis le 24 février 2022, date à laquelle les troupes russes ont envahi plusieurs régions de l'Est de l'Ukraine, ce conflit fait la "Une" de l'actualité sur le plan international suscitant la réaction des pays de l'OTAN (Organisation du Traité de l'Atlantique Nord) qui regroupe les pays occidentaux ainsi que quelques pays de l'ex-bloc soviétique comme la Pologne, les Pays Baltes (Estonie, Lettonie, Lituanie), la Hongrie. Ces derniers ont décidé d'aider militairement et financièrement l'Ukraine et ont imposé des sanctions à la Russie. Quelle place *Jeune Afrique* accorde-t-il à ce conflit dans ses colonnes ? Telle est la question à laquelle nous allons répondre dans cet article.

Mots clefs : Conflit russo-ukrainien, couverture, *Jeune Afrique*

THE RUSSIAN-UKRAINIAN CONFLICT IN THE NEWSPAPER *JEUNE AFRIQUE*

ABSTRACT

Jeune Afrique is a pan-african monthly newspaper which covers African countries' news and international ones. Russian-Ukrainian conflict makes the headlines since seven months. NATO (North Atlantic Treaty Organization) countries decided to help militarily and financially Ukraine and pushed through sanctions against Russia. We want to determine the place the *Jeune Afrique* newspaper gives to this conflict.

Key words : *Jeune Afrique*, place, Russian-Ukrainian conflict

Introduction

Le conflit russo-ukrainien occupe la "Une" de la presse depuis le 24 février 2022, date à laquelle les troupes russes sont entrées en territoire ukrainien. Or, affirme Roselyne Ringoot : « La presse fournit une documentation incontournable pour comprendre des sujets sociétaux contemporains ou passés » (R. Ringoot, 2014, p.3). Et elle poursuit : « Elle est appréhendée dans ce cas, non plus en tant que document utile pour cerner un thème ou un problème, mais en tant qu'objet de recherche en soi » (R. Ringoot, *idem*). C'est dans cette perspective que nous avons choisi d'étudier les articles que le mensuel panafricain *Jeune Afrique* a consacré à ce conflit, car bien que publié à Paris en France, son lectorat potentiel est constitué par les Africains vivant sur le continent dont les États se sont abstenus, le 2 mars 2022, lors du vote de la résolution des Nations Unies, condamnant l'invasion de l'Ukraine par la Russie. Il nous a donc paru pertinent de déterminer la surface rédactionnelle que ce journal accorde à ce conflit qui constitue la "Une" de l'actualité depuis plusieurs mois et aussi de relever en quels

termes il en parle. Sont-ce les mêmes termes que la presse occidentale qui condamne la Russie ou *Jeune Afrique* s'en démarque-t-il ?

Rappelons que le journal *Jeune Afrique* a été créé le 17 octobre 1960 par Béchir Ben Yahmed à Tunis sous l'appellation *d'Afrique Action*. C'est le 21 novembre 1961 que le journal a pris le nom de *Jeune Afrique*. Fuyant la censure, le siège du journal est transféré de Tunis à Rome en Italie, au cours de l'année 1962. Ce n'est qu'au début de l'année 1965 que le siège du journal va s'établir à Paris. (F. Biyele, 2005, p.p.226-227). Jusqu'au numéro 3088 du 15 au 21 mars 2020, la périodicité du journal fut hebdomadaire. Après une interruption de 12 semaines environ, due à la COVID-19, le journal a adopté la périodicité mensuelle à partir du numéro 3089 du 1^{er} juin 2020.

Nous allons pour cette étude nous servir des outils de l'analyse de contenu que nous emprunterons à Laurence Bardin qui la définit comme suit :

L'analyse de contenu est un ensemble de techniques d'analyse des communications visant, par des procédures systématiques et objectives de description du contenu des messages, à obtenir des indicateurs (quantitatifs ou non) permettant l'inférence de connaissances relatives aux conditions de production/réception de ces messages. (L. Bardin, 2003, p.47).

Notre corpus est constitué des numéros allant de mars à septembre 2022, soit sept numéros au total. Nous commencerons par déterminer la surface rédactionnelle que le journal a réservée à ce conflit et ensuite nous allons analyser le contenu des articles qu'il propose à cet effet.

En ce qui concerne la littérature sur la question abordée, les travaux sur l'analyse des productions médiatiques sont légion. Aussi pour ce travail nous nous sommes appuyés sur les travaux de Roselyne Ringoot (susmentionnée) et Dominique Maingueneau notamment à travers sa notion de « lois ». (D. Maingueneau, 2002, p. 20-23). En effet, Maingueneau distingue cinq lois principales : la loi de pertinence, la loi de sincérité, la loi d'informativité, la loi d'exhaustivité et les lois de modalité. Nous nous intéresserons à la loi de pertinence :

Toute énonciation implique qu'elle est pertinente ; ce qui amène le destinataire à chercher à confirmer cette pertinence. Si un quotidien place à sa Une « Daniel a revu la princesse Stéphanie », par le seul fait de le dire, il implique que cette information est pertinente là où elle est, comme elle est et pour le public à qui elle est destinée. (D. Maingueneau, 2002, p. 20-21).

Qu'est-ce à dire ? Toute énonciation ne peut s'interpréter correctement, ne peut se comprendre que par rapport au contexte où elle a été énoncée. Hors de ce contexte, l'interprétation risque d'être biaisée ; l'énonciation risque d'être mal comprise. De ce point de vue, nous tâcherons également à vérifier la pertinence des énonciations proposées par *Jeune Afrique*.

1-La surface rédactionnelle accordée par *Jeune Afrique* au conflit russo-ukrainien

Depuis le début de cette guerre, *Jeune Afrique* n'y a consacré aucun titre à la "Une". Cela veut dire que pour le mensuel panafricain, ce qui se passe en Ukraine n'est pas un événement, du moins au sens où le définissent Annie Cipra et Christian Hermelin : « L'événement est le surgissement inattendu, soudain, troublant le cours des choses, révélateur des problèmes enfouis » (A. Cipra, C. Hermelin, 1981, p.34). En d'autres termes, un événement est un fait d'actualité qui sort de l'ordinaire, qui bouleverse la vie quotidienne et retient l'attention de tout le monde. Ce peut être au niveau local, national, sous-régional, régional, continental ou international.

Sur les sept numéros que nous avons analysés, seuls deux ont consacré des articles à ce conflit : quatre (4) articles dans le numéro 3111 d'avril 2022, publié le 30 mars 2022 et un article dans le numéro 3112 de mai 2022, publié le 28 avril 2022. Il y a un article en double

page dans le numéro 3111, *La dépendance aux céréales importées est-elle une fatalité ?* (p.22-23). Les autres articles de ce numéro ont tous une page. Dans le numéro 3112, l'article compte une page et demie. Son titre est *L'Ukraine, les hommes forts et nous* (p.44-45). Un numéro du mensuel *Jeune Afrique* compte en moyenne 150 pages. Depuis le début de ce conflit, le journal y a consacré en tout six pages et demie sur une moyenne de 1050 pages. Soit un pourcentage de 0,61 en sept mois. Autre remarque, tous les articles sont situés en page paire. Même celui en double page, le titre se trouve en page paire ainsi que celui ayant une page et demie. Or dans un journal, les pages paires sont les moins exposées. En effet, lorsqu'on feuillette un journal, le regard se pose en premier sur les pages impaires.

2-L'analyse de contenu des articles

À travers les outils d'analyse de contenu proposés par Laurence Bardin, celle-ci peut se faire en adoptant soit l'analyse par fréquence qui correspond au postulat (valable dans certains cas, non valable dans d'autres) suivant : l'importance d'une unité d'enregistrement (*i.e*⁸³, mot plein ou mot outil) croît avec sa fréquence d'apparition. C'est donc la régularité quantitative d'apparition qui est considérée comme significative. Cela suppose que chaque unité d'enregistrement a la même valeur ; ce qui n'est pas toujours le cas car tout dépend des objectifs que l'analyste s'assigne au départ. Ou on peut choisir l'analyse par thème. La notion de thème, largement utilisée en analyse thématique, est propre à l'analyse de contenu. Bernard Berelson définissait le thème comme : « Une affirmation sur un sujet. C'est-à-dire une phrase, ou une phrase composée, habituellement un résumé ou une phrase condensée, sous laquelle un vaste ensemble de formulations singulières peuvent être affectées » (B. Berelson, 1952, p.18). Abondant dans le même sens Jean-Louis Pedinielli écrit :

L'analyse thématique est avant tout descriptive, elle correspond à une complexification de la question simple, de quoi le sujet parle-t-il ? Elle procède par le découpage du discours et recensement des thèmes principaux qui peuvent faire l'objet d'analyse différente selon les questions et les objectifs de recherche. (J-L. Pedinielli, 1994, p.115).

Nous avons choisi d'utiliser l'analyse de contenu par thème. Il s'agira donc pour nous de rechercher dans les différents articles proposés par *Jeune Afrique* les thèmes qui sont abordés, les thèmes qui émergent. En d'autres termes, comment le mensuel panafricain dépeint-il ce conflit ?

2.1-L'analyse des articles du n°3111

2.1.1 "Poutine et l'art du storytelling" par Glez, page 22.

La rubrique s'appelle *L'œil de Glez*. Damien Glez est un dessinateur de presse franco-burkinabè. Le mensuel panafricain lui réserve une page où, chaque mois, il propose un dessin et le commente. Dans ce numéro, le dessinateur met en avant un personnage qui est un proche du président russe tenant dans sa main droite une photographie en noir et blanc montrant quelqu'un qui est censé être Vladimir Poutine en compagnie de deux leaders africains : Samora Moisés Machel ancien président du Mozambique (tué dans un accident d'avion le 19 octobre 1986) et l'actuel président zimbabwéen Emmerson Mnangagwa. Les trois personnages portent des treillis militaires. Et dans la bulle, on peut lire "*Ici, c'est Vladimir Poutine, Samora Machel et Emmerson Mnangagwa...*" Et dans la main gauche une photographie montage montrant le président russe et le héros sud africain Shaka Zulu, père fondateur de la nation zouloue au 19^{ème} siècle. Le message de la bulle dit : "*Là, Poutine et Shaka Zulu...*". Et la réponse du personnage de Poutine : "*Euh...J'étais pas né au XIX^{ème} siècle*". La photographie en noir et blanc aurait été prise en 1973 « dans un camp d'entraînement militaire tanzanien dédié aux mouvements d'indépendance d'Afrique australe » rapporte Glez. Cette photographie a fait son apparition sur les réseaux sociaux

⁸³ Abréviation de l'expression latine *Id Est* qui signifie : C'est-à-dire.

depuis le début du conflit russo-ukrainien, sans doute pour signifier que l'ex-URSS (Union des Républiques Socialistes Soviétiques) a aidé certains pays africains dans leur lutte pour l'indépendance et contre le colonialisme. Cela est un fait historique indéniable. L'abstention des dirigeants africains aux Nations Unies lors du vote des résolutions condamnant l'intervention russe en Ukraine et la neutralité des peuples africains dans ce conflit, montrent qu'ils ne sont pas amnésiques. Mais fallait-il pour cela faire circuler une photographie où on a du mal à distinguer le président russe ? Autre fait relevé par Glez, en 1973 Emmerson Mnangagwa croupissait dans les geôles du gouvernement blanc de Rhodésie du sud, actuel Zimbabwe. Il ne pouvait donc pas se trouver en Tanzanie. Autre anachronisme noté par Glez, le président Poutine porte sa montre au poignet droit, or le personnage de la photographie porte la sienne au poignet gauche.

Le thème principal ici est la proximité des peuples africains avec le pays de Vladimir Poutine. Cette proximité s'explique par le soutien historique apporté par l'ex-URSS aux mouvements nationaux de libération de certains pays africains à une époque où Vladimir Poutine fut agent du KGB (services de sécurité soviétiques chargés du renseignement et du contre-espionnage à l'intérieur et à l'extérieur de l'URSS). Mais l'illustration choisie est mal à propos.

2.1.2 “*La dépendance aux céréales importées est-elle une fatalité ?*” par Marie Toulemonde, pages 22-23.

Cet article comprend un texte de trois paragraphes présenté sur une colonne (soit $\frac{1}{4}$, page 22) -il faut rappeler que *Jeune Afrique* propose ses articles en trois colonnes- et des graphiques pour le reste de la surface rédactionnelle (soit $\frac{3}{4}$, p.22-23).

Dans le premier paragraphe, Marie Toulemonde évoque la guerre en Ukraine et les sanctions décrétées par Washington et Bruxelles contre la Russie dont l'une des conséquences est la flambée des cours des céréales que l'Afrique importe de plus en plus notamment le blé tendre qui a vu son prix doublé sur un an : le 7 mars, la tonne atteignait 396 euros.

Dans le deuxième paragraphe, la journaliste rappelle qu'en 2008 et 2009, l'envolée des cours des céréales avait eu pour conséquences des « émeutes de la faim » dans certains pays africains. Ce qui avait poussé les gouvernements à lancer des programmes pour développer la filière rizicole visant l'autosuffisance alimentaire en Afrique de l'Ouest où le riz est beaucoup consommé. Mais la production reste encore en deçà des besoins.

Dans le troisième paragraphe, elle note qu'il y a en Afrique des variétés de céréale indigènes telles le mil, le sorgho ou le fonio dont les qualités nutritives sont équivalentes aux produits importés et en plus, elles sont adaptées au climat semi-aride ou aride qui concerne 45% des pays africains. Là est sans doute la solution pour mettre les Africains à l'abri des fluctuations des cours des céréales sur le marché mondial.

Le thème principal est l'importation des céréales par les pays africains dont l'une des conséquences est la prise de conscience de certains gouvernements qui ont décidé de mettre en place des programmes pour développer la production locale du riz (qui est beaucoup consommé en Afrique de l'Ouest) et surtout la mise en valeur des céréales indigènes (mil, sorgho, fonio). Ceci pourrait permettre aux Africains d'être autosuffisants car ces céréales sont plus adaptées à leur climat et ont les mêmes qualités nutritives que celles qui sont importées. Or la culture du riz par exemple demande beaucoup d'eau.

2.1.3 “*L'Occident, l'Afrique et les haricots magiques*” par Joël Té-Léssia Assoko, page 26.

Le rédacteur en chef adjoint du mensuel panafricain nous livre une réflexion dont l'essentiel du propos peut se résumer à une mise en garde contre ceux qui, en Afrique, prônent la rupture avec l'Occident sans en mesurer les conséquences. Il fait, pour cela, un parallèle avec ce que vivent les Russes aujourd'hui à cause du retrait des sociétés occidentales de leur pays et du blocage de leurs réserves de change (600 milliards de dollars) par les pays occidentaux. Ce

parallèle ne nous semble pas pertinent. Primo, ce ne sont pas les Russes qui ont décidé de rompre avec les pays occidentaux. Ce sont ces derniers qui ont choisi d'imposer des sanctions à la Russie suite à l'invasion de l'Ukraine. Deuxio, aucun pays africain n'a autant de réserves dans les banques occidentales. Tertio, Joël Té-Léssia Assoko ne cite aucun pays ni aucun officiel africain qui a appelé à la rupture avec l'Occident. Le journaliste fait-il allusion aux autorités maliennes ou centrafricaines qui bénéficient des services du groupe para militaire Wagner dont le chef est proche du Kremlin ? Si c'est le cas ni le Mali, ni la Centrafrique n'ont demandé la rupture avec l'Occident. Dans les deux pays, les autorités ont choisi de diversifier les partenaires notamment sur le plan militaire. Et ce n'est pas parce que les autorités maliennes ont demandé aux Français de partir de leur pays qu'elles ont rompu les ponts avec l'ensemble de l'Occident.

Quant à la référence aux « haricots magiques », le journaliste rapporte une anecdote du couple Obama. Michelle Obama exaspérée, semble-t-il, par l'activisme de son mari qui voulait absolument se présenter aux sénatoriales, sans en avoir les moyens, lui aurait dit qu'il comptait sans doute sur les « haricots magiques » qu'il avait dans ses poches qui, une fois plantés, lui rapporteraient de quoi mener campagne. Comme nous le savons, Obama avait été élu sénateur de l'Illinois en janvier 2005 et il fut le 44^{ème} président des États-Unis d'Amérique de janvier 2009 à janvier 2017. Cette anecdote est à l'évidence, un mauvais choix. Enfin, sachant que le commerce intra-africain ne représente aujourd'hui que 4,4% du commerce continental, les États africains n'auraient-ils pas tout à gagner à développer les échanges intra-africains, comme le suggérait l'article de Marie Toulemonde ?

2.1.4 “La guerre, entre fiction et réalité” par Aïda N'Diaye, page 28.

Jeune Afrique a choisi de faire place à une personne issue de la société civile : une enseignante, auteure et philosophe : Mme Aïda N'Diaye. Celle-ci commence par souligner le traitement différencié de la guerre en Ukraine et celles se déroulant ailleurs dans le monde. Elle rapporte pour cela les propos du journaliste de la chaîne de télévision américaine CBS, Charlie D'Agata, envoyé spécial en Ukraine : «Ce n'est pas un endroit comme l'Irak ou l'Afghanistan, Kiev est une ville relativement civilisée ». Autrement dit, en Irak et en Afghanistan, il n'y a pas de civilisation. Par extrapolation, dans ces endroits la guerre est “normale”, mais pas à Kiev qui est un endroit civilisé. Les images de la guerre en Ukraine sont plus choquantes que ne le seraient celles des endroits non civilisés.

Mais ce qui a le plus choqué Mme N'Diaye c'est le fait que lors de l'intervention de Volodimir Zelinsky au Congrès des États-Unis d'Amérique, le 16 mars, les images de destruction de la ville de Kharkiv aient été accompagnées par la musique. Les images seules ne suffisent pas, il fallait ajouter une dose d'émotion en y incorporant de la musique. Comme si les images crues de la guerre étaient l'apanage des non civilisés, pas celui des Occidentaux. Pour ces derniers, les images de la guerre renvoyaient au passé (2^{ème} Guerre Mondiale). Et, lorsqu'on évoque la guerre dans les films hollywoodiens aujourd'hui, ajoute Mme N'Diaye : « l'ennemi russe se caractérise par l'intelligence avec laquelle il met en œuvre le Mal (c'était le cas récemment dans *Black Widow* ou dans le dernier James Bond) ; mais chez l'homme africain, le Mal se manifeste par sa sauvagerie comme dans *Beast of no Nation* ou dans *La chute du faucon noir* ». Tout se passe comme si l'Occident ne voulait pas voir les images de cette guerre qui se déroule sur son sol parce que c'est contraire au monde civilisé. Mais la guerre est là, elle est réelle. Et « dans la vraie vie, aucune musique n'accompagne les bombardements ou l'exode des civils », relève Aïda N'Diaye.

2.2- L'analyse de l'article du numéro 3112

“L'Ukraine, les hommes forts et nous” par Georges Dougueli, pages 44-45.

Le journaliste de *Jeune Afrique* s'interroge sur le soutien que les politiques africains qu'ils soient au pouvoir ou dans l'opposition apportent à Vladimir Poutine et refusent de condamner l'invasion de l'Ukraine par la Russie. Il note l'incohérence des hommes politiques africains

qui tolèrent l'invasion d'un pays par un autre alors qu'ils ont adopté en mai 1963, à travers l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) l'ancêtre de l'Union Africaine (UA), le principe de l'intangibilité des frontières issues de la colonisation et soutiennent le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. L'explication du soutien à Poutine est à rechercher selon M. Dougueli dans le concept d'« homme fort ». En effet, comme Vladimir Poutine, ceux qui arrivent au pouvoir en Afrique font tout pour s'y maintenir, se présentant comme tout puissant et infaillible. Cependant, le journaliste rappelle que le Président Barack Obama, en visite au Ghana le 11 juillet 2009, avait averti les Africains : « L'Afrique n'a pas besoin d'hommes forts mais d'institutions fortes ».

Le journaliste Georges Dougueli commet une erreur en évoquant les hommes forts en Afrique d'une façon générale, car tous les pays africains ne sont pas logés à la même enseigne. Aux Seychelles, à l'Île Maurice, au Botswana, en Zambie, au Malawi, à Sao Tomé et Príncipe, au Cap Vert, au Sénégal et au Ghana, les élections s'y déroulent et il y a des alternances sans problème majeur. En plus, le Botswana et l'Île Maurice sont des démocraties pluralistes depuis leurs indépendances respectivement en 1966 et 1968. Ces deux pays n'ont jamais connu le monopartisme.

Les raisons du soutien à la Russie et à Poutine sont sans doute à rechercher dans le soutien que l'ex-URSS a apporté aux pays africains dans leur lutte contre la colonisation. Et beaucoup des pays africains ont adopté après leurs indépendances, le système du parti unique comme dans l'ex-bloc de l'Est, même les pays dont l'idéologie n'avait rien à avoir avec le marxisme-léninisme, comme le Zaïre du Maréchal Mobutu (actuellement République Démocratique du Congo).

3- Discussions

Le mensuel *Jeune Afrique* a pris le parti de ne pas mettre la guerre en Ukraine à la Une. Tous les articles que nous venons d'analyser abordent des thèmes que nous pouvons qualifier de secondaires. Le premier article évoque la proximité du Président Vladimir Poutine avec certains leaders africains à travers une photographie où on distingue assez mal le dirigeant russe. Et puis l'auteur de l'article a montré l'anachronisme de cette photographie qui est censée avoir été prise en 1973 en Tanzanie, alors que l'un des dirigeants africains désigné Emmerson Mnangagwa, président du Zimbabwe, crouissait à ce moment-là dans les geôles du gouvernement blanc de Rhodésie du sud, actuel Zimbabwe.

Le deuxième article porte sur la flambée des prix des céréales dont l'Afrique est de plus en plus importatrice : 42 millions de tonne en 1960 et 263 millions de tonne en 2020. Ce qui est considérable. Mais tous les pays africains ne dépendent pas des exportations russes et ukrainiennes. Ce sont les cas de la Zambie, du Zimbabwe, de l'Éthiopie, de la République Démocratique du Congo et de l'Algérie. Ce qui veut dire que lorsque les Occidentaux affirmaient qu'on risquerait d'assister aux émeutes de la faim en Afrique, la situation était exagérée. Et qui mieux est, l'Afrique a des céréales indigènes : mil, sorgho, fonio et nous pouvons ajouter le manioc, les ignames, la banane plantain. Leur développement pourrait même permettre au continent de s'auto-suffire sur le plan alimentaire.

Dans le troisième article, le rédacteur en chef adjoint de *Jeune Afrique* met en garde les Africains contre les risques d'une rupture avec l'Occident mettant en exergue la situation que vivent les Russes du fait des sanctions imposées par l'Occident notamment le blocage des réserves de change de la Russie détenues dans les banques occidentales. Le journaliste ne nomme aucun pays ni un dirigeant africain. Cet article est mal à propos selon nous, car même l'anecdote sur les « haricots magiques », n'est pas pertinent.

Le quatrième article met en exergue la politique de deux poids deux mesures utilisée par les Occidentaux dans la couverture de la guerre en Ukraine. La guerre en Occident est choquante car c'est le monde civilisé. Dans le reste du monde, c'est plutôt normale puisqu'il n'y a pas de civilisation. Ce sont des « barbares ». Malheureusement la réalité de la guerre reste la

même partout où elle éclate : ce sont des morts (civils et militaires), des destructions, l'exode des populations à l'intérieur comme à l'extérieur du pays.

Le cinquième et dernier article que le mensuel panafricain consacre au conflit russo-ukrainien concerne l'attitude des politiques africains, qu'ils soient au pouvoir dans l'opposition, vis-à-vis de ce dernier. Pourquoi les personnes qui clament leur attachement au principe d'intangibilité des frontières et au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ne condamnent-ils pas la Russie et son Président ? Le journaliste a relevé là une incohérence des politiques africains. Est-ce parce qu'on désigne certains présidents comme des hommes forts en Afrique, qu'il y a cette bienveillance à l'égard du président russe appelé lui aussi homme fort ? La raison est sans doute ailleurs.

Enfin, nous pensons que *Jeune Afrique* a appliqué la loi de pertinence telle que définit par Maingueneau. En effet, les différentes énonciations proposées par le journal ne peuvent pas être comprises si on ne se situe pas dans le contexte africain. Nous avons pour illustration les propos du président français, Emmanuel Macron, qui lors d'une conférence de presse à Yaoundé au Cameroun, le 26 juillet 2022, déclarait : « Je vois trop souvent de l'hypocrisie, en particulier sur le continent africain (...) à ne pas savoir qualifier une guerre, parce qu'il ya des pressions diplomatiques, je ne suis pas dupe ». Le fait que les États africains ne prennent pas position dans ce conflit dépasse l'entendement du président français qui évoque des pressions diplomatiques non avérées, car il est hors contexte. Il raisonne du point de vue occidental en occultant le vécu africain.

Conclusion

Le mensuel *Jeune Afrique* n'informe pas sur le déroulement de la guerre en Ukraine. Ni le déclenchement du conflit, ni le siège de Marioupol, l'éventuel charnier de Boutcha, ni la crise autour de la centrale nucléaire de Zaporijia n'ont eu les faveurs des journalistes de *Jeune Afrique*. Finalement, c'est à l'image du continent africain. Même si le journaliste Georges Dougueli se demande pourquoi les hommes politiques africains ne condamnent pas la Russie et son président Vladimir Poutine, son journal, lui non plus, n'a pas mêlé sa voix aux confrères occidentaux qui n'ont pas de mots assez forts pour qualifier l'invasion russe de l'Ukraine. Vladimir Poutine est présenté comme un irrationnel, un homme du passé qui est resté attaché à l'époque de la guerre froide, lui l'ancien agent du KGB. La chaîne de télévision du groupe Bouygues LCI y consacre même une émission quotidienne 7jours sur 7. En tout cas un martien qui arriverait sur terre en ce moment et qui aurait pour source d'information *Jeune Afrique*, pourrait penser que tout est normal, alors que la récession guette en Grande Bretagne, que l'inflation atteint des niveaux inédits dans les pays de l'Union Européenne, que les prix du gaz et du pétrole flambent, que certaines usines commencent à manquer de matières premières et sont obligées de mettre leurs salariés au chômage technique, notamment en France, etc.

Jeune Afrique est un mensuel dont le siège se trouve à Paris et son lectorat est constitué par les Africains vivant sur le continent et subséquemment ceux de la diaspora. Ce journal pourrait sans doute apporter un autre éclairage sur ce conflit, loin du tropisme occidental. Mais pour cela, la rédaction doit se décider à couvrir cette guerre en envoyant des journalistes sur le terrain, aussi bien du côté ukrainien que du côté russe.

Enfin, pourquoi les autorités de Kiev n'ont jamais voulu appliquer les accords de Minsk qu'elles avaient pourtant signés et qui préoyaient une autonomie des régions séparatistes aujourd'hui annexées par la Russie ? Pourquoi les médias ont totalement occulté ces accords ? Voilà des questions auxquelles un travail de recherche futur pourrait apporter des réponses.

BIBLIOGRAPHIE

BARDIN Laurence, 2003, *L'analyse de contenu*, 11^{ème} édition, Paris, Éd. PUF.

BERELSON Bernard, 1952, *Analyse de contenu dans la recherche en communication*, Presse libre. Titre original : *Content analysis in communication research*, New York III, Free Press.

BIYELE François, 2005, *États et logiques médiatiques en Afrique subsaharienne : la presse panafricaine face à la démocratie au Bénin, au Congo, au Cameroun et en Côte d'Ivoire au cours de la décennie 1990*, Thèse de Doctorat Unique en Sciences de l'Information et de la Communication, Université Paris III-Sorbonne Nouvelle.

CIPRA Annie, HERMELIN Christian, 1981, *La presse, un outil pédagogique*, Paris, Éd. Retz.

GREVISSE Benoit, 2014, *Écriture journalistiques : Stratégies rédactionnelles, multimédia et journalisme narratif* 2^{ème} édition, Louvain-La-Neuve, Éd. De Boeck Supérieur.

IMBERT Gérard, 1988, *Le discours du journal El País*, Paris, Éd. du CNRS.

LACAN Jean-François, PALMER Michael, RUELLAN Denis, 1994, *Les journalistes : stars, scribes et scribouillards*, Paris, Éd. Syros.

MAINGUENEAU Dominique, 2002, *Analyser les textes de communication*, Paris, Éd. Nathan Université, Coll. « Lettres sup. »

MARTIN-LAGARDETTE Jean-Luc, 1994, *Le guide de l'écriture journalistique : Écrire-Informer-Convaincre*, Paris, Éd. Syros.

M'FOUTOU Rivain, 1998, *Études des formes et des contenus rédactionnels de la presse quotidienne française : regards sur la démocratie en Afrique noire francophone (1990-1992)*, Thèse de Doctorat Unique en Sciences de l'Information et de la Communication, Institut de la Communication, Université Lumière Lyon II.

PEDINIELLI Jean-Louis, 1994, *Introduction à la Psychologie clinique*, Paris, Éd. Nathan.

RINGOOT Roselyne, 2014, *Analyser le discours de presse*, Paris, Éd. Armand Colin.

TUDESQ André-Jean, 1995, *Feuilles d'Afrique : étude de la presse de l'Afrique subsaharienne*, Talence, Éd. Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine.

WONGO AHANDA Antoine, 1986, *Afrique Asie et Jeune Afrique face à la crise du Cameroun : divergences éditoriales et concurrence commerciale (1982-1984)*, Mémoire de D.E.A. en Sciences de l'Information, Institut Français de Presse, Université Paris II.

LE CORPS, UNE BOITE DE RÉCEPTION, DE RÉSONANCE ET DE RÉACTION DANS *JUDITH* DE JEAN GIRAUDOUX

Issa KONTA, Doctorant
Université Gaston Berger de Saint-Louis (Sénégal)

issaoumar11@gmail.com

Mamadou DIA, Enseignant-Chercheur
Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (Mali)

oudidiam55@gmail.com

Résumé

Cet article se focalise sur l'écriture dramaturgique française du XX^e siècle. Il analyse la problématique du corps dans l'esthétique théâtrale de Jean Giraudoux. Celui-ci s'est inspiré de l'histoire biblique pour composer *Judith*. Dans son projet de réécriture, le corps devient un élément important et novateur à la fois pour les personnages humains que pour les personnages divins. L'usage du corps explique des motivations de l'héroïne, mais aussi une force ultérieure. Dans un premier temps, le corps du garde devient une boîte de réception. Dans un second temps, il est tenaillé entre le silence et la réflexion. Enfin, le corps devient un lieu de réaction multiple.

Mots clés : *boîte, corps, garde-ivre-mort, réaction, réception*

Introduction

Dans la littérature française du XX^e siècle, particulièrement le théâtre, la réécriture est devenue le leitmotiv des dramaturges. Jean Giraudoux ne s'est pas dérogé à la règle, mais ce regard rétrospectif vers l'antique implique l'usage des mythes et légendes d'où la mise en relief de la thématique du corps. Dans cette perspective, il ressort une complexité pour mieux appréhender l'usage du corps en littérature :

Le corps n'est pas ce que l'on croit qu'il est : ouvert, labile, poreux, protéiforme, sujet à d'infinis avatars et métamorphoses, sa figuration et sa mise en scène dans l'espace littéraire en font moins un « objet » du réel, projeté à l'intérieur de l'œuvre, qu'un espace ouvert à l'imagination, un lieu en imagination, un champ utopique (CLAUDE FINTZ, 2009, p.114)

Au-delà la liberté d'analyse du corps selon les axes de lecture dans la dramaturgie, il est important de souligner qu'il s'agit dans notre analyse d'un personnage imaginaire que l'on traitera comme un véritable être. Ainsi, le dramaturge l'emploie pour diverses raisons qui seront explicitées suivant la problématique qui suit. Comment le corps apparaît à la fois comme une boîte de réception, de résonance et de réaction dans *Judith* de Jean Giraudoux ? De cette question résulte l'hypothèse selon laquelle le corps est d'abord un jouet qui reçoit avant d'agir. Notre objectif consiste à montrer la manière par laquelle cela se traduit dans la pièce à partir des passages précis.

Pour confirmer ou infirmer l'hypothèse susmentionnée, nous utiliserons l'éclairage phénoménologique de Maurice Merleau Ponty (1945) et l'herméneutique d'Yves Citton (2017 : 568). D'autres approches pourront être utilisées au besoin sans oublier les travaux de Francis Berthelot (*Métamorphose généralisée*, 1993) et Pierre Brunel (*le mythe de la métamorphose*, 2004).

Ce travail est construit au tour de trois points essentiels : d'abord il perçoit le corps comme un jouet, ensuite il l'analyse sous forme d'une boîte de résonance, enfin il se focalise sur la réaction polyphonique du corps.

1. Le corps, un jouet en opportunisme

Nous ne donnons pas une définition du corps, car il s'avère que « La question Qu'est-ce qu'un corps ? Renvoie donc au processus de description et de définition du corps de manière invariante et variante » (Maud-Yeuse Thomas, Karine Espineira : 2020/1 N° 29, p. 13). Il a aussi connu d'usages multiples dans la dramaturgie française selon le fonctionnement de la société.

Si les pièces protestantes des années 1550-1560 donnent à voir un corps « grotesque », soumis aux violences de la maladie et de la décrépitude, le théâtre catholique des années 1570 évacue hors-scène des cadavres qui semblent bien encombrants. Ce n'est qu'à partir de la fin des années 1580 que l'on voit apparaître sur la scène catholique une vraie dramaturgie du corps sanglant. (Bouteille-Meister, Charlotte. "De l'appel à la révolte protestante à la sortie de crise catholique : les usages de la violence sur les corps dans le théâtre d'actualité en français pendant les guerres de religion." *Littératures classiques* 73.3 (2010) : 266).

Successivement, les dramaturgies abordent la question selon la perception des autorités qui réglementent la société. En outre, le corps, il faut le rappeler est inséparable de l'anthropologie même si nous sommes dans le monde de l'imaginaire. C'est dans cette perspective que nous nous inscrivons dans cette perception : « Le corps, c'est le nouveau nom de l'esprit. Tout ce qu'on attribuait à l'esprit, c'est maintenant le corps qui le fait. Le cerveau est le nom moderne de l'esprit » (2020 : 9).

Par ailleurs, *Judith* a été objet d'étude de comparaison (Krystyna Modrzejewska : 2000), car la pièce est une inspiration biblique. Dans cet article, pour reprendre Yves Citton, sera privilégiée « une lecture actualisante » (Yves Citton, 2017 : p 30). Le corps se transforme de diverses manières qui correspondent à plusieurs interprétations. Seront mises en exergue les idées, les représentations sous le prisme de la métamorphose ou des comportements. Des dialogues, à un certain moment, se singularisent par des histoires. Cet arsenal offre une perception large, car la vue englobe plusieurs expériences selon le lecteur (Maurice Merleau-Ponty : 1945).

En effet, l'analyse du corps dans cet article se fait suite à une étude approfondie de *Judith*, une pièce de théâtre publiée par en 1931 par Jean Giraudoux. Après avoir été piégée et humiliée, l'héroïne, Judith, cherche à tout prix d'exprimer la vérité que ses concitoyens cherchent à voiler. L'évolution de cette quête permet de voir claire comme le corps du personnage passe de la réception à la réaction. Il est important de noter que dans l'étude, il sera question de la métamorphose qui stimule un changement. D'ailleurs, dans son ouvrage, Francis Berthelot (1993) le considère comme un élément prépondérant de la métamorphose généralisée. Le corps d'un personnage humain offre une forme de transformation complexe. Ainsi, il devient une boîte de réception. Le corps est seulement utilisé par l'héroïne qui semble l'avoir maîtrisée. En effet, dans la scène IV de l'acte deuxième, la didascalie donne une première impression du personnage : « Le garde, toujours endormi » (*Judith*, 1931, p.259). Il est le seul survivant de la tente d'Holopherne qui a connu un ratissage par les ennemis. Le lecteur peut se demander comment il a pu survivre sans arme. Judith, métamorphosée moralement et en quête de confident introduit le garde en ce terme :

JUDITH : Et après tout, qu'ai-je besoin de tes oreilles ! Suis-je stupide ! Il y a un homme ici... Réveille-toi, garde !

SUZANNE : Il est ivre !

JUDITH : Ivre ou non, il a une oreille. Il a dans cette oreille un marteau qui frappe sur une enclume, qui excite un tympan. Il n'en faut pas plus pour transmettre une nouvelle jusqu'au fond des siècles...Garde !

LE GARDE : Je dors...

JUDITH : Tu dors ! Écoute.

LE GARDE, *se tournant mal éveillé* : Qui ose dire que je dors ?

JUDITH : Réveille-toi ! Cela en vaut la peine !
 LE GARDE : Une femme... Bravo pour les femmes !
 JUDITH : Tu sais ce qu'elle a fait, cette femme ?
 LE GARDE : Qu'est-ce qu'elle a fait ?
 JUDITH : Ton roi, Holopherne, elle l'a tué. [...] Et tu veux savoir pourquoi ? Par amour.
 LE GARDE : Par amour ! Oh ! Ça, c'est bien. (*Judith*, 1931, pp 261-262)

Cette phase permettra de mieux cerner la seconde phase de la métamorphose du personnage afin de déterminer la différence entre les différentes manifestations du garde ivre-mort. Ce passage fait du personnage un contenant dans lequel l'héroïne cherche à mettre son secret. Le garde est certes un homme, mais il se distingue par ses oreilles selon la description faite par l'héroïne qui établit une comparaison avec le marteau et l'enclume. Ces objets peuvent symboliser ici l'entêtement et la détermination du garde ivre-mort. Il a l'air bizarre dans ses propos lorsqu'il répond en affirmant son sommeil. Il est également curieux comiquement par ses questionnements et son étonnement d'avoir vu une femme. Comme un apprenant dans une classe préparatoire, le garde se met à réciter le secret de l'héroïne avec joie par l'emploi des interjections : « oh ! Ça ! Voilà » (*Judith*, 1931, p.262) tout en reprenant tous les propos de l'héroïne à l'image de ce passage : « Le garde, *se rendormant* : Voilà Suzanne ! » (*Judith*, 1931, p.262). Pendant que l'héroïne est satisfaite d'avoir : « enfoui la vérité dans un homme dormant » (*Judith*, 1931, p.262), le garde ivre-mort s'approprie du secret et s'interroge sur la manière par laquelle Judith a su prendre le dessus sur Holopherne.

Alors, nous pouvons estimer qu'il est mi- conscient de son statut sous la tente du roi puisqu'il reconnaît sa puissance face aux ennemis, a fortiori une figure féminine. Jusqu'ici, seules Suzanne et Judith sont au courant de l'existence du garde même si, l'héroïne contrairement à son interlocuteur minimise son état d'ivresse. Bien que le garde est considéré comme ivre mort, il veille scrupuleusement à tout ce qui se passe autour de lui comme l'atteste la didascalie suivante : « Tous sortent moins Judith, Joachim, Paul et le garde. Au moment où le corps de Suzanne passe devant le garde, celui-ci dit quelques mots dans son sommeil ... voilà Suzanne » (*Judith*, 1931, p.266). Le garde, malgré l'ivresse, arrive à se souvenir de Suzanne même si la didascalie suivant directement sa courte intervention stimule : « le garde toujours dormant » (*Judith*, 1931, p.266). En plus, il s'avère que les autres personnages dans cette phase de l'évolution du garde ivre mort ont des oreilles inaudibles au propos du personnage :

Le garde, dans son sommeil : Par amour, elle l'a tué... ça, c'est bien.
 JUDITH : vous l'entendez !
 PAUL : qui
 JUDITH : le garde.
 PAUL : Les oreilles te tintent. Il n'a pas dit un mot.
 JUDITH : Si. Il a dit comment j'ai tué. (*Judith*, 1931, p.267)

Le corps du garde a emmagasiné le secret puisqu'il choisit les moments propices voulus par l'héroïne pour exposer synthétiquement le discours confidentiel. Toujours sous les ordres de l'héroïne, comme un jouet programmé, le garde tout en mi-dormant se met à réciter le secret avant de montrer une autre dimension incomprise à Judith :

JUDITH, tournée tout à coup vers le garde : Que crie ce garde ?
 PAUL : Rien, te dis-je. Il dort !
 JUDITH : Pourquoi se lève-t-il ? Pourquoi s'assied-il et me regarde-t-il ainsi ?
 PAUL : Il est couché. Tu rêves (*Judith*, 1931, p.267)

Nous estimons que le garde est invisible pour Joachim et Paul. Pour une première fois, Judith annonce un mouvement silencieux et inquiétant d'un personnage qu'elle ne semble plus reconnaître d'où son apostrophe dénonçant son cri. Il pourrait être possible que l'héroïne et le garde sont possédés par une force intérieure. Dans cette perspective, seuls ceux qui ont les mêmes visions peuvent se repérer. Cette transformation ne transforme pas les personnages humains en d'autres espèces, ils gardent leur état même. Le dramaturge leur attribue des

attitudes que les autres ne peuvent pas décerner. Le garde, par des indices susmentionnés n'a pas le même substrat que Jupiter et le spectre si l'on s'intéresse à la théorie de Francis Berthelot : « dans la mesure où le corps, à l'exception d'un paramètre unique reste unique identique à lui-même, c'est ce paramètre, et non le tout que l'on doit considérer comme substrat » (Francis, Berthelot. *La métamorphose généralisée*, 1993, p. 31). Alors, son substrat est son esprit qu'il ne contrôle plus par la suite des événements. Cela occasionne naturellement la non-maîtrise de tous les membres du corps et le corps en entier. Certaines prises de position de l'héroïne poussent le garde à agir autrement.

2 Le corps, une enveloppe de résonance

Dans la seconde phase, le corps du garde se ressaisit et décide d'abandonner son premier état à pour un autre. Nous retrouvons un corps qui réagit telle une sonorité dans la mesure où il cherche à expliquer des faits méconnus. C'est ce qui apparaît à la fin de la scène VI de l'acte troisième, la didascalie précise : « Le garde ivre mort s'est levé. Il vient vers Judith » (*Judith*, 1931, p.269). La première remarque opposant cette phase à la première est la position du personnage qui passe d'une position horizontale à une position verticale. Cette opposition est symbolique puisqu'elle peut donner les présages d'une prise de conscience annonçant une révolte surtout que le personnage à un objectif bien défini pour des raisons qui seront déterminées dans les pages ci-après.

Généralement, la métamorphose du personnage dans l'écriture dramaturgique de Jean Giraudoux affecte directement et indirectement chaque fois qu'il s'agit d'une divinité visible ou invisible, d'un fantôme, ou d'un surnaturel. Le corps humain possédé ne fait pas l'exception : « Joachim et Paul, à partir du moment où le garde s'est levé, demeurent immobiles hors du temps, la phrase et le geste interrompus, encadrant la scène » (*Judith*, 1931, p.269). Cette didascalie confirme que le corps du garde a pris une nouvelle dimension, celle d'être entretenue par une force capable d'isoler les autres personnages. En ce laps de temps, nous admettons ceci : « les métamorphoses apparaissent comme le signe d'un passage de l'adoration de la vie à la liberté de l'esprit, donc à une transformation du principe divin » (Brunel, Pierre, Brunel. *Le mythe de la métamorphose*, 2004, p.145.) Nous savons qu'un personnage dépourvu de magie, de pouvoir, de sorcellerie ou de possession ne peut dégager des conséquences par sa simple présence.

À l'instar du roi des ondins (*Ondine* : 1939, acte III, scène V), le garde fait tout pour s'afficher en duo avec l'héroïne. C'est ainsi que nous découvrons le premier duel de l'héroïne et le garde dans ce dialogue :

LE GARDE : Pardon petite Judith !

JUDITH : Qui es-tu ? Qui êtes-vous ?

LE GARDE : Tu ne me tutoies pas ? Pourquoi ?

JUDITH : Quel éclat autour de vous !

LE GARDE : De l'éclat ? J'éclate ? Alors, vraiment, c'est qu'aujourd'hui pour toi la boue scintille, la crotte étincelle... Tu me vois sans doute aussi culotté dans l'écarlate !

JUDITH : Je vous vois, comme vous êtes, de pourpre, d'or... (*Judith*, 1931, p.269).

Le garde fait l'usage d'un ton plus autoritaire que celui de sa première présentation en soulignant directement sa suprématie par la mise en exergue de la petitesse de Judith. Tout de même, son statut de « machine à question » permet à l'héroïne de développer ses pensées. Cette attitude du garde a traumatisé l'héroïne de telle enseigne qu'elle est confuse en faisant l'amalgame dans l'usage du pronom personnel « tu » et « vous ». Nous avons l'impression que le garde a pris une nouvelle forme obscure puisqu'il est devenu un inconnu pour Judith qui a toujours pu le distinguer des autres. La distinction de sa première identité à celle qui rend Judith peureuse s'explique par la lumière extraordinaire : « quel éclat autour de vous ? ». Ce constat peut supposer qu'il est accompagné de lumière divine permettant à son corps entier de dégager l'éclat par : « de pourpre d'or » (*Judith*, 1931, p.269). En réponse à la notion de lumière qui semble l'entourer, le garde n'arrive pas à comprendre l'indifférence de

l'héroïne sur son portrait, c'est pourquoi il poursuit par la question d'éclat : « Et tout ce cuir sent la rose ! Et mes joues sont en peau de pêche ! Tu as des sens plus perçants que je ne croyais » (*Judith*, 1931, p.269). Cette réplique sous-entend d'une manière ou d'une autre une métamorphose rapide sans agent et sans processus puisque l'héroïne susceptible de mentionner le nom du garde est inerte en ce sens. Le garde n'est plus celui qui obéissait aux consignes de Judith sans réflexion, mais il est révolté et déterminé à en découdre avec l'héroïne : « [...] Très bien à nous deux, Judith ». (*Judith*, 1931, p.269). Cette formule est très proche de celle utilisée par Balzac dans *Le Père Goriot* lorsque Rastignac lance un défi à la vie parisienne. Le garde a aussi suivi la progression des différents événements dans la tente d'Holopherne avant de déclencher un débat avec Judith dans le dialogue ci-après :

JUDITH : Pourquoi à nous deux ? Pourquoi ce cri de combat ?

GARDE : Parce que le combat s'apprête, ma fille... Et le corps à corps au besoin... Et moi aussi je te vois vraiment telle que tu es dans cette heure, l'ennemi de Dieu toute nue, avec ton charmant cache-sexe de lutteuse, et cette nuque, et ces aisselles où je vais glisser et appuyer mes prises... À nous deux... !

JUDITH : je ne vous comprends pas.

LE GARDE : tu vas me comprendre... Dis-moi, Judith, depuis la minute où tu quittas ta maison, hier au soir, est-ce que ton corps a souffert du moindre besoin, faim, soif ou autre ? Maintenant encore ton estomac t'alerte-t-il, ou ta vessie ?

JUDITH : Pourquoi de telles questions ?

LE GARDE : Non, n'est-ce pas ? Et les feuilles du champ de bataille où tu as trébuché ont-elles maculé tes chaussures, le chardon les a-t-il éraflées, le plantain, verdies ? Et sur tes mains, il reste sans doute quelque trace du meurtre ?... Oui, oui, frotte-les pour faire apparaître sur elles une tache de sang ! Tu peux frotter ! Toute ta vie elles seront blanches et pures, et non ton corps sans aucune marque (*Judith*, 1931, pp 269-270).

L'homme dans lequel l'héroïne a enfoui son secret se présente comme un guerrier et incite Judith à l'affrontement en duel très prochainement, le garde brise la courtoisie et s'attribue une fonction parentale belliqueuse puisqu'il notifie la limite de sa lutte sans états d'âme.

3. Le corps : de la réaction polyphonique

En plus du changement d'état du corps, sont constatés plusieurs échos d'un même corps de diverses manières. En effet, c'est l'occasion pour le lecteur de découvrir la possession du corps lorsque le garde sollicite un combat physique. Nous pensons qu'un personnage normal de son statut ne fera pas de sa priorité une lutte contre une figure féminine. Il ridiculise moralement l'héroïne en exposant la nudité de ses parties intimes sans oublier sa volonté d'apporter des coups à sa tête et ses bras. L'incompréhension de l'héroïne aux déclarations du garde plonge déjà le lecteur dans une quête d'identification puisque le personnage privilégie une approche divine. C'est ainsi que nous apprenons les soutiens que Judith a bénéficiés sur le trajet menant chez Holopherne. Ces couvertures n'ont pas été assurées humainement puisqu'elle n'a senti aucun besoin. Comment un garde ivre mort sous la tente d'Holopherne peut connaître tous ces détails ? L'esprit qui alimente son corps provient d'une créature divine qui peut être un ange ou l'archange qui a veillé sur l'héroïne. Il est dit dans les textes révélés (la Bible et le Coran) que toute personne est assistée par deux anges positionnés sur les épaules. Paradoxalement, les missions de ces anges s'opposent à l'attitude du garde, alors il se peut que le dramaturge ait utilisé le corps humain afin de nuancer la réaction angélique.

Au-delà des différentes couvertures susmentionnées, le garde présente aussi la dimension sécuritaire qui entourait Judith de sa ville à la tente d'Holopherne. Il précise aussi des remarques extraordinaires qui peuvent échapper à un personnage humain normal dans un contexte pareil. Il semble être une loupe centrée sur l'héroïne qui est accompagnée par une force étant donné que la nature abandonne ses manifestations naturelles à son égard : l'inefficacité des feuillées du champ de bataille, le chardon ; du Plantain, et verdies. Il ne faut pas oublier aussi le caractère intact de son corps malgré les frottements de mains. Nous pouvons alors confirmer que le garde maîtrise les caractères intrinsèques de l'héroïne, c'est

pourquoi il demande à Judith de faire un examen de conscience auprès des matrones (*Judith*, 1931, p.270). Cet exercice consiste à confirmer tout ce qu'il vient de dévoiler. Surprise par la narration merveilleuse et fidèle du garde, l'héroïne rejette sa conscience peureuse et décide à son tour d'interroger son interlocuteur sur ses motivations :

JUDITH : Qui vous donne le droit de me parler ainsi ?

LE GARDE : Le droit ! Comment, le droit ! Fille obstinée... Toutes les présences célestes qui depuis hier soir t'on escortée, et plainte, et soutenue, et leurs ailes autour de toi ont fait une cathédrale, tu viens de les forcer l'une après l'autre à se voiler la face et à partir, et d'elles toutes il ne reste plus que moi, et tu m'oblises, pour me rendre visible, à prendre l'enveloppe pesante et puante de ce garde (*Judith*, 1931, p.270).

L'héroïne est consciente de la métamorphose mentale du garde qui est sans nul doute désormais, en mission divine, c'est la raison pour laquelle elle cherche le commanditaire en vouvoyant son interlocuteur. Le garde par un ton tragique, un discours révoltant et méprisant, réplique en donnant son identité. Cette situation crée une mise en abyme de la voix. Il traite la fille la plus respectée des juifs d'ingrate et de plusieurs maux puisque la phrase se termine par les points de suspension. Ce signe de ponctuation sous-entend le silence ou une suite logique des idées avancées. Ensuite, le garde clarifie toute ce qu'il a antérieurement dit dans une sorte d'ambiguïté sur l'itinéraire de l'héroïne : « Toutes les présences célestes qui depuis hier soir t'on escortée ». Nous confirmons que tous ces êtres sont des anges ou archanges dans la mesure où le garde précise qu'ils volaient à côté de Judith avec des grandes ailes permettant de couvrir leur hôte. Mécontentes de l'attitude de l'héroïne à l'égard de Dieu, les créatures célestes se sont libérées de leur forme pour attaquer l'ennemi divin. C'est dans cette perspective que le corps du garde devient victime : « tu m'oblises, pour me rendre visible, à prendre l'enveloppe pesante et puante de ce garde ». Pour l'esprit possédant le garde, le corps humain n'est qu'une boîte servant de transmission des informations, mais il souligne également sa lourdeur et sa puanteur. Ce développement traduit la difficulté d'un sujet de métamorphose qu'elle soit physique ou mentale, car chaque forme corporelle est appropriée à un climat bien défini d'où la souffrance de toute forme de créatures célestes dans un corps humain.

Suite à ces révélations, l'héroïne n'a pas du tout pensé à l'ange ou l'archange si nous suivons cette phrase exclamative : « [...] Si c'est Dieu qui ne parle enfin par vous, trop tard ! » (*Judith*, 1931, p.270). En supposant que l'esprit animant le garde n'est d'autre que dieu, l'héroïne prolonge l'ambiguïté sur l'identité de l'esprit. Cependant le garde possédé, fervent défenseur de ce signe invisible, répond :

LE GARDE : Tu penses que Dieu va te parler ! Tu penses que Dieu parle aux hommes, pour les voir écouter sa voix, comme le chien la voix et son maître, d'une tête stupidement inclinée au-dessus d'un corps idiot. Mais ceux qu'il a choisis, Dieu entend les oindre de l'orteil à la tempe, et tous il nous chargea cette nuit de te prendre entière dans son silence (*Judith*, 1931, p.270).

Dieu devient l'objet de sacralité et de désacralisé, car si l'héroïne le minimise, le garde prône sa suprématie sur les hommes tout en expliquant qu'il existe des émissaires prêts à satisfaire le créateur de l'univers. Cependant, l'esprit qui anime le corps du garde par la voix n'arrive pas à s'identifier clairement pour lever toute ambiguïté. Par ailleurs, il insinue que Dieu n'abandonne jamais un sujet qu'il a mis en mission, c'est ce qui explique la victoire de Judith sur : « les mourants, les cadavres, des chiens de guerres » (*Judith*, 1931, p.270). Il dévoile une fois de plus les sacrifices qu'il a consentis avec ses collègues auprès de l'héroïne dans la forêt dangereuse afin qu'elle ne sente aucun souci. En supplément des idées avancées, le garde rappelle que le groupe qu'il présente en faisant l'usage du pronom personnel « nous » s'est déjà introduit dans la vie de l'héroïne par le biais des animaux : « [...] Cette caresse dont elle a de loin caressé un oiseau de nuit, ce baiser qu'elle posa sur la lèvre d'un cheval blessé » (*Judith*, 1931, p.271). Ce passage souligne l'apport des animaux dans le traitement de la métamorphose même si Jean Giraudoux fait un survol par cette intervention du garde possédé. Rejetant toute forme d'excuse provenant de l'héroïne, le garde ivre-mort poursuit

par un ton plus violent, en apostrophant son interlocuteur : « Tu m'écoutes cette fois ? » (*Judith*, 1931, p.271). Les motivations du garde se précisent suite à l'intervention de l'écho invisible et à la tentative de résistance de l'héroïne : « [...] Dis aux juif la vérité, et il pardonne ! [...] que tu as tué l'ennemi de Dieu comme Dieu l'avait prescrit, dans sa haine » (*Judith*, 1931, p.271). L'esprit divin devient l'imposture du mensonge, en d'autres termes, il s'inscrit dans une lutte de crédibilité inexistante. Convaincue qu'elle tient la vérité, l'héroïne exige du garde possédé des preuves incontestées de ses allégations portant sur le meurtre d'Holopherne. Cette interpellation a été utilisée par le dramaturge pour faire un regard rétrospectif sur la nuit ambiguë à la fois pour l'héroïne et le lecteur. Toutefois, c'est aussi une opportunité de mesurer les capacités du garde possédé :

JUDITH : N'avez-vous pas tout vu, n'êtes-vous pas vous-même mon témoin ?

LE GARDE : Ose dire que ce n'est pas vrai ! Reprenons-la ta nuit, de sa source à son terme. Tu es entrée, et l'autre était déjà couché, n'est-ce pas, et accoudé il t'attendait, et l'œuf d'autruche allumé brillait dans son œil droit et son œil gauche n'était qu'ombre, et d'un coup tu as mesuré l'enclos de la bataille...

JUDITH : J'ai vu un lit. C'est tout ce que j'ai vu.

LE GARDE : Dieu même hésite à exiger d'une femme qu'elle lutte debout. Et le large plastron de sa poitrine ne t'a pas fait peur avec ses agrafes de muscles. Tu as défait vêtements et peignes. Tu n'as gardé ni tissu ni écaille...

JUDITH : Et je vins.

LE GARDE : Et tu vins ! Et nous jubilons, car sur ton corps nu l'on ne voyait plus que des armes, tes ongles aiguisés, tes dents fourbies, jusqu'à ton front si poli et si plein qu'en heurtant de toutes ses forces le front d'Holopherne il l'eût fait éclater. Si bien que nous comptions aussi sur le pilon dans ton genou et l'étau dans ton ventre... (*Judith*, 1931, p.271).

Cet échange à l'instar des premiers est un moment de découverte du secret non-dit par le texte. Il s'agit du récit de la nuit mystérieuse que l'héroïne a vécue avec Holopherne. Il faut préciser que selon le récit antérieur, les deux personnages étaient seuls, ce qui stimule que l'esprit était dans la chambre. Cependant, il était invisible pour les personnages humains. Par exemple, le positionnement d'Holopherne sur le lit est soigneusement décrit par le garde sans oublier les caractéristiques symboliques de ses yeux. Paradoxalement, une telle description effrayante du roi n'a jamais été soulignée par les personnages les plus proches d'Holopherne. En plus, il ne manque pas d'exposer à la fois le positionnement de l'héroïne à l'entrée et à l'intérieur de la chambre tout en mettant l'accent sur les préparatifs féminins afin de rejoindre un homme aimé. Compte tenu de ce passage relatant des faits avec des précisions les gestes intimes de l'héroïne, nous pouvons classer ce garde parmi les êtres supérieurs :

Ils [les êtres supérieurs] peuvent agir sans apparaître physiquement, ou au contraire en adoptant une apparence humaine, ou encore sans que rien ne soit précis à ce sujet. Mais leur essence, autant que les pouvoirs dont ils disposent, les situe sur un plan différent de celui de l'homme. (Francis, Berthelot. *La métamorphose généralisée*, 1993, p. 65).

En outre, le garde possédé change de ton et devient moins violent avec l'héroïne en donnant encore plus de précisions sur le récit nuptial et l'identité de ces compagnons :

LE GARDE : Dieu ne déteste pas que ses paroles et ses jouissances vous parviennent par des corps et des peaux grossières...Ce sont ses filtres. Mais Dieu t'aimait. Mais Dieu avait décidé que d'Holopherne rien ne te toucherait, et il nous jeta sur ce corps en manteau transparent. Et Michaël était la langue et la glotte, et Éphraïm était l'assise, et moi j'étais la main droite. Et toute la nuit le ciel prit le moule de toi et de ton déchaînement...Et, à l'aurore, il t'envoya l'idée de tuer (*Judith* 1931, p. 272).

Nous apprenons clairement que la divinité a délégué des anges pour assister l'héroïne dans l'accomplissement de sa mission, mais le dramaturge nomme seulement deux des trois esprits invisibles pour l'héroïne. Ces noms cités nous renvoient à des anges réputés selon les textes évoquant l'au-delà, c'est pourquoi Guy Teissier dans *Notice de Judith*, (1982, p. 1359) donne certaines précisions. Quant au troisième ange qui semble être l'esprit possédant, est anonyme. Ils se sont servis du corps d'Holopherne avant que Dieu dans sa miséricorde ne propulse à

Judith l'idée de tuerie. Pour y arriver, le garde nous apprend l'hésitation de l'héroïne, mais aussi le merveilleux travail divin réduit la vue de Judith : « Et soudain, tout disparut de ta vue, excepté un cercle exsangue sur la poitrine du dormeur... » (*Judith*, 1931, p. 272). Le corps humain masculin redevient encore un objet de jouet pour les anges afin d'accomplir une mission censée être salvatrice. Le garde ne manque pas de convoquer dans son récit des expressions symboliques : « Le bouton d'Alep ; le cancer du soleil » (*Judith*, 1931, p. 272). Par la suite, le personnage du garde confirme d'avoir agi physiquement sur Judith : « Et quand te vint l'idée de poser sur le cercle la pointe, tous nous bondîmes sur toi, centuplant ta pesée » *Judith* (1931), pp 272-273). Pendant que l'héroïne et le lecteur commencent à nourrir d'espoir que la tente d'Holopherne était animée de l'intérieur par les anges, le garde-ivre-mort nous replonge dans le pessimisme identitaire :

JUDITH : Cet écrasement, c'était vous ?

LE GARDE : C'étaient les esprits et leur avalanche ! Et quand, lui mort, tu attendis enfantinement la mort, sans bouger, comme l'abeille après sa piqure, nous avons rendu à nouveau le monde sonore, et tu as entendu l'araignée bricolant dans sa toile, et dans le sol du champ la sape de la taupe, et derrière le lit le mulot contre son grain d'avoine et enfin la voix de Suzanne... (*Judith*, 1931, p. 273).

Le garde oriente le lecteur dans un monde du merveilleux où il est question du discours des esprits invisibles et de la mort. En plus de la présence de ses collègues, le garde possédé souligne la métamorphose rapide de l'univers par l'ouïe avant d'impliquer la voix de Suzanne. Cette précision rend le récit plus confus puisque Suzanne peut faire l'objet d'analyse de la métamorphose sous le prisme de la substitution. L'esprit qui possède le corps du garde n'était pas seulement sous la tente d'Holopherne dans la mesure où il semble avoir téléguidé tout ce qui suivait l'héroïne. En effet, il parvient à donner la signification de la présence massive des enfants auprès de Judith : « Ils suivaient le sang, ils lançaient des roses vers le sang » (*Judith*, 1931, p. 273). L'interprétation de ce regard rétrospectif est un indice palpable justifiant le pouvoir de l'esprit qui cherche à convaincre pacifiquement, malgré des inquiétudes : « La brûlure n'est rien encore. Tu vas voir avec le soleil. Le voilà qui vient. Viens, soleil ! Toi..., va vers ta ville ! Il est temps... » (*Judith*, 1931, p. 274). Après l'échec de cet ultime recours auprès de l'héroïne, l'esprit possédant le garde se métamorphose encore :

LE GARDE : Assez gémi, ou prend garde ! Que dirais-je alors, Judith, moi qui repars maintenant vers la disgrâce ! Car pour te convaincre, te sauver, j'ai rompu le secret de Dieu, j'ai perdu dans mon rang tout grade et toute ancienneté. Va. Si ta peine peut en être allégée, je ne vois pas de mal à ce que tu dises que dans les cohortes inférieures, il est un déchu pour qui le nom de Judith est un nom de tendresse... Mais obéis-moi sur-le-champ ; sinon, là, devant le peuple, je reprends formes et je fonce, et je lutte avec toi pour arracher de ton pharynx le mensonge de Dieu, et te roule au sol comme le vacher la bergère ! (*Judith*, 1931, p. 274).

Il est clair que l'esprit qui possède est dans une phase de soustraction de la métamorphose, car la domination du corps humain et la rencontre de l'héroïne a coûté un prix. En effet, d'abord, il met l'accent sur l'autocritique justifiant sa perte de légitimité hiérarchique auprès de Dieu et des collègues. Ensuite, il annonce sa capacité de métamorphose, cette fois visible et féroce si l'héroïne n'obtempère pas à ses désirs et celui de la divinité. Tout d'un coup, même si la didascalie n'affirme pas la transformation, elle confirme sa volonté d'agir violemment : « D'un geste il a courbé les épaules de Judith vers la terre, puis s'est rejeté sur le banc, où le garde ivre mort dort à nouveau » (*Judith*, 1931, p. 274). Au bout du compte, l'esprit semble avoir abandonné le corps du garde puisque nous remarquons ce fait : « Dès que le garde été de nouveau étendu sur son banc, Joachim et Paul sont redevenus animés et vivants, reprenant leur phrase interrompue » (*Judith*, 1931, p. 275). Cette métamorphose cyclique soulève des interrogations sur l'esprit, car si le garde dort à nouveau sur le banc, nous pouvons insinuer que l'esprit a utilisé une forme du garde sans que son corps réel ne soit affecté.

Conclusion

Cet article a mis en exergue les passages qui abordent d'une manière ou d'une autre le corps dans *Judith* de Jean Giraudoux. Par la réécriture du mythe biblique, il a été remarqué une volonté de communication par le biais du garde-ivre-mort. Il faudrait considérer autrement le corps dans *Judith*, car il encaisse à la fois les secrets des humains et des esprits célestes. Ainsi, les personnages d'univers différents se retrouvent pour échanger sur le crime et la vérité. Dans tous les états, le corps du garde écoute, patiente et agit. Il faut également préciser que ce corps masculin est resté intact, malgré sa prise en otage par l'héroïne et une volonté divine. En sommes, cette étude prouve que le corps du personnage peut être utilisé pour prôner la justice et la liberté d'expression. D'ailleurs l'hypothèse selon laquelle le corps est d'abord un jouet qui reçoit avant d'agir a été confirmée.

Références bibliographiques

- BERTHELOT, Francis.** (1993). *La métamorphose généralisée : du poème mythologique à la science-fiction*. Nathan. Paris.
- Bouteille-Meister, C.** (2010). De l'appel à la révolte protestante à la sortie de crise catholique : les usages de la violence sur les corps dans le théâtre d'actualité en français pendant les guerres de religion. *Littératures classiques*, 73(3), 265-272.
- BRUNEL, Pierre.** (2004). *Le mythe de la métamorphose*. Paris : José Corti. Paris.
- CITTON, Yves.** (2017). *Lire, interpréter, actualiser : pourquoi les études littéraires ?* (Nouvelle édition argumentée) Editions Amsterdam.
- FINTZ, Claude.** (2009). Les imaginaires des corps dans la relation littéraire. *Littérature*, (1), 114-131. En ligne <https://www.cairn.info/revue-litterature-2009-1-page-114.htm> consulté le 07 novembre 2022 à 15 heures 22 minutes à Saint-Louis (Université Gaston Berger de Saint-Louis)
- MERLEAU-PONTY, Maurice.** (1945). *Phénoménologie de la perception*.
- MODRZEJEWSKA, Krystyna.** (2000). « Figures de Judith biblique et giralducienne », Alain Duneau et collab., *Jean Giraudoux et les mythes : mythes anciens, mythes modernes*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal (2000) : 139-146.
- Thomas, Maud. Yeuse., & Espineira, Karine.** (2020). Qu'est-ce qu'un corps?. *Recherches en psychanalyse*, 29(1), 9-20. <https://www.cairn.info/revue-recherches-en-psychanalyse-2020-1-page-9.htm>.

RÔLE DES MÉDIAS DANS LA FORMATION DE LA CONSCIENCE CITOYENNE : CAS DE DEUX RADIOS DE BAMAKO

Tenimba MONEKATA
Institut Pédagogique Universitaire (IPU) Bamako/Mali
(tenimba@yahoo.fr), 00223 66 72 25 77

Résumé

Notre étude a porté sur le rôle des médias dans la formation de la conscience citoyenne auprès de deux radios de Bamako. C'est une étude prospective transversale allant de mars à mai 2021. Elle a porté sur un échantillonnage raisonné de 570 personnes choisies de façon aléatoire dans les communes de Bamako et Kati. Des entretiens ont été aussi menés avec des responsables de médias, de groupement professionnel et de structures de régulation. L'objectif était de connaître le rôle des médias dans la formation d'une conscience citoyenne au Mali pouvant favoriser le développement. Il ressort que la majorité, soit 98,8% des enquêtés écoutent une ou plusieurs radios régulièrement ou de façon ponctuelle. Plus du tiers, soit 37,54% constatent des insuffisances dans le travail des radios. Le résultat des entretiens avec les responsables de médias, d'organisations professionnelles et de régulation corrobore ceux des enquêtés.

Mots clés : citoyenneté, conscience, formation, médias, radio, rôle.

Abstract:

Our study focused on the role of the media in the formation of civic awareness in two radio stations in Bamako. It is a cross-sectional prospective study running from March to May 2021. It involved a reasoned sampling of 570 people chosen at random from the municipalities of Bamako and Kati.

Interviews were also conducted with media officials, professional groups and regulatory structures. The objective was to know the role of the media in the formation of a civic conscience in Mali that can promote development. It appears that the majority, ie 98.8% of respondents listen to one or more radio stations regularly or occasionally.

More than a third, or 37.54%, note shortcomings in the work of the radios. The results of the interviews with the heads of the media, professional organizations and regulators corroborate those of the respondents.

Keywords: citizenship, conscience, training, media, radio, role.

1-Introduction :

« Les bonimenteurs et les camelots des boulevards n'étaient guère dangereux car leur impact était limité ; ils n'étaient que des amuseurs. Aujourd'hui, les télévisions participent largement à ce rôle d'amuseurs, mais elles interviennent simultanément, sans en avoir le mandat, dans la formation des esprits. Qu'elles puissent se donner comme objectif de décerveler les citoyens donne la mesure du danger ». Albert Jacquard, (2006).

La crainte ainsi exprimée par A. Jacquard (2006), prouve assez la portée du média télévision et par extension celle de tous les mass médias. La peur liée à leur effet est relative à leur contenu qui peut faire des ravages (ex : Radiotélévision libre des Mille Collines⁸⁴) comme ils sont capables du meilleur, par exemple la formation citoyenne pour le cas du Mali.

En effet, chaque organe médiatique détient le pouvoir de faire et de défaire des opinions. La presse alimente les conversations qui forment à leur tour l'opinion qui incite à l'action, Tarde

⁸⁴ La Radiotélévision libre des Mille Collines (RTL) est une station de radio privée rwandaise, qui a émis du 8 juillet 1993 au 31 juillet 1994. Le média devient l'un des instruments de propagande en diffusant sans discontinuer sur les ondes durant trois mois des discours incitant à l'exécution du génocide rwandais en 1994.

(1899). La presse offre en effet, des avantages spécifiques et donne de grandes possibilités d'information, de mobilisation, de persuasion.

A notre avis, ces atouts devraient être exploités pour remédier considérablement à la crise de citoyenneté observée au Mali. Or, la question du pouvoir des médias au service de la mobilisation citoyenne catalyseur d'engagement citoyen et de développement n'a pas fait l'objet d'étude dans le pays, situation que déplorait Ibrahim Maïga (2011) au cours de ses travaux de recherche en ces termes : « Au Mali, contrairement à d'autres pays africains et européens, la littérature sur l'analyse et la compréhension des pratiques médiatiques n'est pas foisonnante ». Le rôle des médias est généralement abordé de façon partielle et spécifiquement à des secteurs donnés (ex : Maïga, 2011, et Sissoko, 2015). Quant à la question de la citoyenneté, elle est souvent traitée par les acteurs de l'Education nationale (ex : Tékété 2016 et Ministère de l'Education Nationale et Réseau Agha Kan, 2008, les Forums multi acteurs successifs sur l'éducation, la citoyenneté, etc.).

Notre objectif à travers ces travaux : ''Le rôle des médias dans la formation de la conscience citoyenne : cas de deux radios de Bamako'' est de connaître le rôle des médias (la radio surtout) dans la formation de la conscience citoyenne. Car les médias ont dans le contexte malien, de plus grandes audiences que les autres canaux comme les conférences, les formations continues, les rencontres de proximités, etc. Un média peut atteindre instantanément des masses et délivrer le message souhaité. En effet, les principales sources d'informations de la population malienne sur l'actualité sont : la radio (38%), la télévision (27%), Facebook (11%), les sites internet (8%) ainsi que le « bouche à oreille » (8%)⁸⁵.

Il s'agit de prouver que les citoyens sont disposés à recevoir les messages émanant de ces outils prônant le bon comportement favorable à l'évolution du pays. Cette formation à grande échelle est la thérapie indiquée à la crise de citoyenneté et l'une des solutions aux défis auxquels le Mali fait face en ces temps difficiles, d'où notre hypothèse : les médias peuvent contribuer fortement à l'ancrage de la citoyenneté, de la construction d'une nouvelle mentalité : celle porteuse de patriotisme et d'intégrité, gages du développement. Dès lors, nos travaux doivent répondre à cette question centrale : les médias peuvent-ils jouer un rôle dans la formation de la conscience citoyenne ? Comme méthodologie, nous avons retenu le média radio pour vérifier notre hypothèse. A travers une étude prospective transversale de terrain, nous avons administré de façon aléatoire des questionnaires dans le district de Bamako et dans la ville de Kati. Ils ont porté sur l'écoute radiophonique, l'audience des radios, les types d'émissions prisés par l'auditeur éventuel, les habitudes d'écoute, les attentes, observations et recommandations pour une possible amélioration du service. Parallèlement, des entretiens ont été menés avec des professionnels des radios et avec des représentants de structures de régulation et d'associations de la presse. Les données recueillies ont été traitées avec le logiciel SPSS. Le document se présente selon le plan suivant : contexte et justification de la problématique de l'incivisme, l'explication des concepts majeurs, la méthodologie et le matériel d'investigation, l'analyse des résultats, la discussion et la conclusion.

L'anonymat et la confidentialité des témoignages ont été préservés.

2-Contexte et Justification :

En effet, le Mali de 2022 est à la croisée des chemins. Depuis le 22 mars 2012, deux mois avant la fin du second mandat du Président de la République Amadou Toumani Touré, un coup d'état militaire vient surprendre le pays qui depuis 1991 se croyait à l'abri des renversements brusques de pouvoir grâce à l'instauration du multipartisme et le choix constitutionnel de l'accession au pouvoir par la voie des urnes.

Mais le pays traversait des difficultés majeures (une rébellion armée dans le septentrion depuis le 17 janvier 2012) qui engageait une armée affaiblie ayant déjà enregistré des pertes importantes⁸⁶. Parallèlement subsistait des problèmes de gouvernance, des dysfonctionnements socio-politiques et économiques comme l'atteste cette contribution du Centre de réflexion FAMOUYA Waléso :

⁸⁵ Mali mètre 2022

⁸⁶ Environ 400 à 450 soldats tués entre janvier 2012 et 2015, journal Procès-Verbal (11 août 2015)

« Le Mali n'a pratiquement pas investi pour équiper ou moderniser son armée depuis l'avènement de la démocratie pluraliste. La conception structurelle des forces armées n'a pas changé depuis plus de vingt ans. En effet, le milieu des années 1990 coïncide avec la déliquescence des forces armées maliennes liée à la politisation, le népotisme, la corruption et les détournements. Cette déliquescence a été à l'origine de sa déroute face aux groupements de rebelles touaregs. C'est cette même armée abandonnée, divisée, infiltrée et incapable de protéger le pays qui fit un coup d'Etat le 22 mars 2012.....Notre armée a été littéralement déplumée au cours de ces dernières décennies, alors même qu'une véritable démocratie ne peut que se reposer sur une armée forte et républicaine, et des forces de sécurité modernes », (Convergence Africaine pour le Renouveau, Centre d'études politiques, FAMOUYA Waleso, 2012).

La rébellion de 2012 va donc déborder sur les régions de Mopti et Ségou sous la forme d'un conflit communautaire meurtrier aux contours flous. Ce conflit a entraîné une réelle insécurité dans les zones concernées, des déplacements de populations, la prise en otage de l'agriculture, etc. Outre le conflit, les multiples dysfonctionnements dans le pays ont fait naître un malaise masquant les acquis constatés dans certains domaines (infrastructures, agriculture, cohésion sociale avant 2012). Dans un tel contexte, les maux préexistants comme l'incivisme et ses corollaires tels que l'opportunisme et l'individualisme ont fini par s'exacerber.

2.1-Le civisme au Mali

La mort plutôt que la honte (Baroin, P 17, 2018) est un adage sahélien bien connu des guerriers du Mandé et une conviction généralement partagée alors. En effet, dans l'empire fondé par Soundjata Keita, l'honneur était une valeur cardinale comme d'autres énumérées ici par l'enseignant Sinè Diarra dans l'article de Hamady Sow :

« la justice, la primauté de la communauté et la collectivité, la générosité et le partage, le respect de la parole donnée et le serment, la loyauté et la fidélité, la vérité, la politesse, le respect dû aux aînés, le respect de la femme, la dignité et la honte, l'honnêteté, l'honneur et la préservation du nom de famille pour toute la communauté, le respect de la propriété d'autrui, le respect de la chose de la communauté, le travail, la bonté, le courage et la bravoure, l'acceptation de l'autre dans sa différence, etc. »

(H. Sow, Mali : Développement économique et social : valeurs « Travail », « Citoyenneté » et « Civisme », journal en ligne 30minutes.net).

Des valeurs majoritairement adoptées par les douze rois du Manden⁸⁷ sous l'égide de l'empereur Soundjata Keita en 1236 à Kouroukanfouga (actuel Siby) et dont la société malienne et d'autres pays de la région gardent toujours les vestiges. Ces sociétés fonctionnent encore grâce à nombre des dispositions de la Charte telles que les règles régissant les us et coutumes, les cultes, la famille, la communauté, le lien entre les cultes, etc. Contrairement à ces normes et valeurs, l'héritage concernant celles morales et éthiques, l'intégrité et d'autres sont en déperdition. Une situation que déplorait ainsi, Madame la ministre de la culture N'Diaye Ramatoulaye Diallo :

« Nous, citoyens du Mali, sommes dans une espèce de déni de ces valeurs constitutives de la grandeur du Mali. Du non-respect du code de la route, aux bravades répétées de l'autorité, en passant par la corruption grandissante, les atteintes à l'environnement et à l'hygiène publique, la publication de photos et vidéos obscènes sur les réseaux sociaux et des calomnies de toutes sortes sur des citoyens honnêtes, il n'y a plus de doute que le Mali connaît des heures sombres quant à la pratique de la citoyenneté et la négation de nos valeurs morales sociétales ». (Discours d'ouverture du ministre de la culture, colloque sur le thème « 'crise de la citoyenneté au Mali' », mars 2018 Bamako).

Le même constat est fait trois ans plus tard par le premier ministre de la Transition dans son discours de présentation du plan d'action du Gouvernement de Transition devant le Conseil National de Transition, en ces termes :

« Le Mali est une nation multiséculaire, riche de sa diversité, construite autour des valeurs cardinales de la citoyenneté, à savoir la civilité, le civisme et la solidarité. Or, ces valeurs, qui

⁸⁷ Le Mandé, Manden ou encore Manding est une région située en Afrique de l'Ouest, espace compris aujourd'hui entre le sud du Mali et l'Est de la Guinée. C'est le foyer historique de la communauté mandingue.

ont longtemps structuré et régulé la société malienne, sont malheureusement mises à mal par des comportements nouveaux qui menacent la cohésion sociale », (Discours de présentation du plan d'action du gouvernement de transition par le premier ministre Moctar Ouane face au CNT le 19 février 2021 à Bamako).

Même situation dénoncée en 2021 par le ministre de l'Artisanat, de la Culture, de l'Industrie hôtelière et du Tourisme, Andogoly GUINDO, il souligne que :

« ...depuis des décennies, la société malienne semble progresser vers un effondrement de l'édifice moral, à la perte des valeurs séculaires. L'irrespect des règles de vie commune, la perte des valeurs morales qui accentue le phénomène de la perte de l'autorité parentale, de l'effritement du tissu social et de l'autorité morale de la société, l'affaiblissement de l'autorité de l'Etat, avec leurs corollaires de corruption, d'incivisme, la dépravation des mœurs, la déviance, etc. Il en résulte également un effet induit pour la jeunesse qui reste sans repères, ni références », (Ministre de l'Artisanat, de la Culture, de l'Industrie hôtelière et du Tourisme, Andogoly Guindo, cérémonie d'installation du Comité scientifique du projet d'élaboration de la Charte d'éthique et des valeurs du Mali, 2021).

Face à l'incivisme grandissant, les maliens pour la majorité, cherchent une solution. Aussi bien au niveau de l'Etat qu'au niveau des citoyens. Individuellement ou collectivement, des initiatives sont entreprises pour raviver le civisme.

2.2-Résilience citoyenne :

Ainsi des citoyens font preuve d'initiatives diverses, parfois originales, volontaires sur leurs fonds propres et entreprennent des actions de développement au profit de la communauté, du quartier, des personnes vulnérables, du pays. Les associations et regroupements citoyens sont au nombre de 37⁸⁸, répertoriées seulement en France en lien avec le Mali, c'est-à-dire dont les actions touchent ou sont consacrées au Mali. 1298 (mille deux cents quatre-vingt-dix-huit) associations et ONG sont répertoriées au niveau du Ministère de l'Administration Territoriale et de la Décentralisation en 2013. La plupart de ces structures œuvrent d'une façon ou d'une autre de manière civique, c'est-à-dire qu'elles assurent des actions d'intérêt général dans le cadre de la santé, l'agriculture, la foresterie, la santé, l'éducation, le civisme, la production sous diverses formes, la culture, l'humanitaire, etc.

2.3-Etat et civisme au Mali

« Le civisme est une des conditions nécessaires à notre développement » disait Habib Bourguiba, le premier Président de la Tunisie.

La formation citoyenne était ainsi un objectif majeur pour le premier régime du Mali indépendant qui va instaurer le Service Civique pour les jeunes, en plus de la mise en place du Mouvement pionnier national, d'une Milice, des Brigades de vigilance et des organisations éducatives culturelles étaient tous dédiés à l'action publique. L'Etat du Mali de 2013 à 2020, correspondant au mandat du Président Ibrahim Boubacar Keita, a initié l'élaboration et l'adoption d'une Politique nationale de la citoyenneté et du civisme (PNCC) assorti d'un Plan d'Actions 2017-2021 dont l'exécution nécessitait la mobilisation de près de 29, 220⁸⁹ milliards de francs CFA. Son élaboration avait été suscitée par les mêmes constats de faillite des valeurs morales et civiques dans le pays et la tentative d'y remédier. Le Gouvernement de Transition quant à lui, a commencé l'élaboration d'un projet de Charte d'éthique et des valeurs, d'un Programme national d'éducation aux valeurs ainsi que la

⁸⁸ Répertoire des associations jeunesse (en France) en lien avec le Mali

⁸⁹ Le Matin, 16 novembre 2017, maliweb.net, consulté le 04 janvier 2022

création d'une Direction générale de la construction citoyenne chargée d'élaborer les éléments de la politique nationale en matière de construction citoyenne, de concevoir et d'élaborer les stratégies et plans de développement de la citoyenneté et du civisme.

3-Les médias au Mali

Partie prenante de la lutte pour l'avènement de la démocratie au Mali en 1991, les médias occupent depuis, l'espace public et privé. Leur nombre ne cesse d'augmenter : environ 200 journaux, près de 450 radios, une trentaine de chaînes de télévisions et une soixantaine de médias en ligne. La plupart de ces organes, notamment les journaux sont édités par des particuliers, soit le journaliste qui l'anime avec des collaborateurs, soit celui-ci travaille pour un promoteur connu ou caché. Les radios sont le plus souvent, installées par des groupements (associations, communauté, confessions religieuses, etc.), et parfois appartiennent elles aussi à des opérateurs économiques, des hommes politiques ou des journalistes. La presse en ligne, obéit à la même démarche. Ce financement privé à visée diverse, détermine la ligne éditoriale de l'organe ainsi que ses moyens d'action.

Les médias sont organisés en association et groupements professionnels, fédérés au sein de la Maison de la Presse. La Haute Autorité de la Communication veille au respect des règles et principes en matière de communication et d'information. Elle délivre les autorisations de diffusion pour le secteur audiovisuel et sanctionne les fautes. Difficile d'imaginer dorénavant la marche du Mali sans les médias. Ce qu'atteste le président de la Maison de la Presse dans un entretien :

« ...cette presse a eu à jouer et joue encore un rôle d'information des populations, un rôle de formation et un rôle de divertissement. Par exemple, jusqu'à aujourd'hui dans certaines parties du pays où le taux d'analphabétisme est extrêmement élevé, c'est la presse, notamment la radio qui constitue le moyen de formation des populations en termes d'hygiène, en terme de santé, en terme d'agriculture, en terme de prévision météorologique, en terme de formation professionnelle, c'est les médias qui contribuent à effectivement remplacer les services socio-économiques de base par l'information et la sensibilisation. Ensuite, cette presse permet d'éveiller les consciences sur la gestion politique, économique, sociale du pays même si elle est souvent méconnue du plus grand nombre. C'est à travers les recherches, les informations, les comptes rendus et les investigations des journalistes que le citoyen se rend compte des réalisations bonnes ou mauvaises des dirigeants. Donc vraiment, c'est une presse qui contribue beaucoup à l'éveil des consciences, à la sensibilisation, à l'information et à la formation des communautés », (entretien personnel avec Bandiougou Danté, président de la maison de la presse).

4-Clarification des concepts :

-L'incivisme : signifie un manque de civisme, de dévouement pour le bien de la nation. À Athènes on pouvait mettre un homme en accusation et le condamner pour **incivisme**, c'est-à-dire pour défaut d'affection envers l'État (Fustel de Coult., Cité antique, 1864, p 286).⁹⁰

-Le civisme, du mot latin civis, désigne le respect et le dévouement du citoyen pour la collectivité dans laquelle il vit ainsi que le respect de ses conventions et de ses lois. Cet ensemble de règles écrites ou non écrites, de normes sociales, vise la régulation de la vie en société et facilite la vie en groupe. Les conventions et lois comportent les valeurs, normes et principes.

-Les médias : sont des moyens de diffusion de l'information (radio, télévision, Internet, etc.)

- Formation s'entend, selon le dictionnaire français "Larousse" par :

Action de former, manière dont quelque chose se forme ; processus entraînant l'apparition de quelque chose qui n'existait pas auparavant. Action de former quelqu'un intellectuellement.

Action de donner à quelqu'un, à un groupe, les connaissances nécessaires à l'exercice d'une activité.

⁹⁰ Dictionnaire français

-La conscience citoyenne : La conscience citoyenne peut se définir comme une connaissance réflexive de sa citoyenneté et de ses implications.

-Rôle : 1 genre d'action ou de comportement, à la place qu'on occupe : Son rôle dans cette affaire n'a pas été très clair. 2. Fonction remplie par quelqu'un, attribution assignée à une institution : Le rôle du maire dans la commune (dictionnaire français Larousse).

5-Matériels et méthode :

5-1-Le choix du média radio

Nous pensons que les médias constituent des moyens incontournables pour la promotion du civisme et de la citoyenneté et nous avons retenu la radio comme l'illustration de notre hypothèse à savoir que : les médias peuvent contribuer à former une conscience citoyenne agissante. Deux radios du district de Bamako ont été sélectionnées, en l'occurrence les radio Chaîne 2 et Nièta où des entretiens ont été menés avec les responsables ainsi qu'avec des animateurs et journalistes chargés d'émissions. Il s'agissait de recueillir leur motivation dans le choix des thèmes qu'ils traitent, recueillir leur avis sur les effets, demander leurs suggestions pour une meilleure stratégie de sensibilisation par les radios et leurs recommandations aux différents acteurs de la société. Parallèlement, deux fiches d'enquête ont été élaborées et testées dont l'une, destinée aux professionnels des radios. La deuxième fiche d'enquête a été administrée à 570 personnes de façon aléatoire dans les six communes de Bamako et dans la ville de Kati. Les auditeurs potentiels se trouvent en effet partout et dans toutes les couches socio-professionnelle. Le choix aléatoire favorise l'inclusion totale, notre avis. L'enquête a été prospective, transversale et s'est déroulée de mars à mai 2021. Les données ont été traitées par le logiciel SPSS.

Le choix des deux organes quant à lui (Chaîne 2 et Nièta) est motivé par le fait que :

- ✓ La Chaîne 2 est la seule radio publique de proximité émettant en FM et destinée à Bamako et ses environs. Cette radio a été aussi fréquemment classée en tête de différents sondages consacrés à l'audience radio dans le district de Bamako, notamment celui d'Info Stat en 2009 où elle était créditée de 49,4% d'écoute.
- ✓ La radio Nièta est privée, confessionnelle musulmane a été classée la plus écoutée par un sondage d'opinion de l'Institut Panos en 2015 portant sur l'audience des radios dans la capitale. Nièta avait recueilli 16,9%.

Il faut noter toutefois des difficultés d'accès à des résultats d'étude d'audience sur les médias. Il n'existe pas en effet au niveau national, de structure particulièrement vouée à cette mission. Les quelques chiffres disponibles émanent surtout d'organismes étrangers ou d'ONG, paraissant irrégulièrement pour des raisons diverses, d'où l'utilisation ici de données (permettant de faire le choix des deux radios) de différentes enquêtes. Le choix des deux radios se justifie par la portée de leur audience dans la capitale (estimée empiriquement) et prouvée par deux sondages toutefois différents.

Des entretiens ont aussi eu lieu avec des leaders à Bamako (représentant d'associations et groupements de presse, responsables des structures et organisations de contrôle des médias). Avec eux, nous nous sommes intéressées au rôle de la radio dans la formation civique, leur appréciation du travail des animateurs d'émissions touchant les sujets relatifs à la citoyenneté, la langue souhaitée pour les émissions, les recommandations pour une meilleure efficacité des radios.

5-2-L'échantillonnage :

L'enquête s'est déroulée de mars à mai 2021 à Bamako et à Kati. Bamako est la capitale du Mali. La ville compte aujourd'hui 67 quartiers pour une superficie de 267 km²⁹¹ et une population de 3 007 12292 habitants. Erigée en district, la capitale est une collectivité décentralisée régie par un statut

⁹¹Site web du district de Bamako

particulier et composée de six communes. La ville connaît un accroissement permanent de sa population et de son étendue. La population est multiethnique mais parle majoritairement le bamanan. Le secteur économique informel côtoie l'administration publique. Quant à la ville de Kati, elle est distante d'environ quinze kilomètres de la capitale. La ville abrite la première région militaire du pays. Malgré sa proximité avec la capitale, Kati a l'allure d'une bourgade avec une population cosmopolite, parlant majoritairement le bamanan. La zone de Kati (cercle) couvre une superficie de 9636 km² avec une population estimée à 84 500 habitants (RGPH 2009⁹).

Au départ, nous avons retenu un échantillonnage de 100 personnes par commune du district et dans la ville de Ségou, soit au total 700 personnes, initialement prévues. Finalement, l'étude de terrain a pu toucher 570 personnes à Bamako et à Kati plutôt que Ségou, à cause des limites financières. En outre, dans la plupart des cas, l'objectif de 100 personnes par site, n'a pas pu être atteint pour les raisons suivantes :

- Erreurs commises par des enquêteurs (confusion entre fréquence d'émission de la radio et fréquence(habitude) d'écoute de la radio)
- Existence de fiches comportant des réponses incomplètes ou incomprises (la traduction du français en bamanan parfois approximative)
- La tendance à généraliser les réponses en raison du peu d'éloquence de la plupart des interviewés bamananphones. En effet, l'une des difficultés constatées est d'ordre linguistique. La plupart des enquêtés s'expriment en bamanan alors que le questionnaire est en français.

La méthode aléatoire a été choisie du fait de la difficulté de circonscrire les auditeurs d'une radio ou des radios. La radio émet à destination d'un public large, disparate et éparpillé. Procéder de manière aléatoire, facilite à notre avis la collecte de résultats assez représentatifs. Nous avons ainsi ciblé les personnes âgées de 15 ans et plus dans les rues, les marchés, foyers, lieux de travail à l'aide de questionnaires ou d'entretiens. Il s'agissait de recueillir leurs attentes et appréciations relatives au travail des organes de radio (rôle, utilité, insuffisances, impact, recommandations) retenus dans le cadre de l'étude et de toute radio qu'ils écouterait. Les informations ont été traitées à l'aide du logiciel SPSS.

6-Résultats :

L'enquête de terrain auprès de notre échantillon a constaté une écoute éparse (dispersion de l'auditoire) entre les radios de Bamako et Kati.

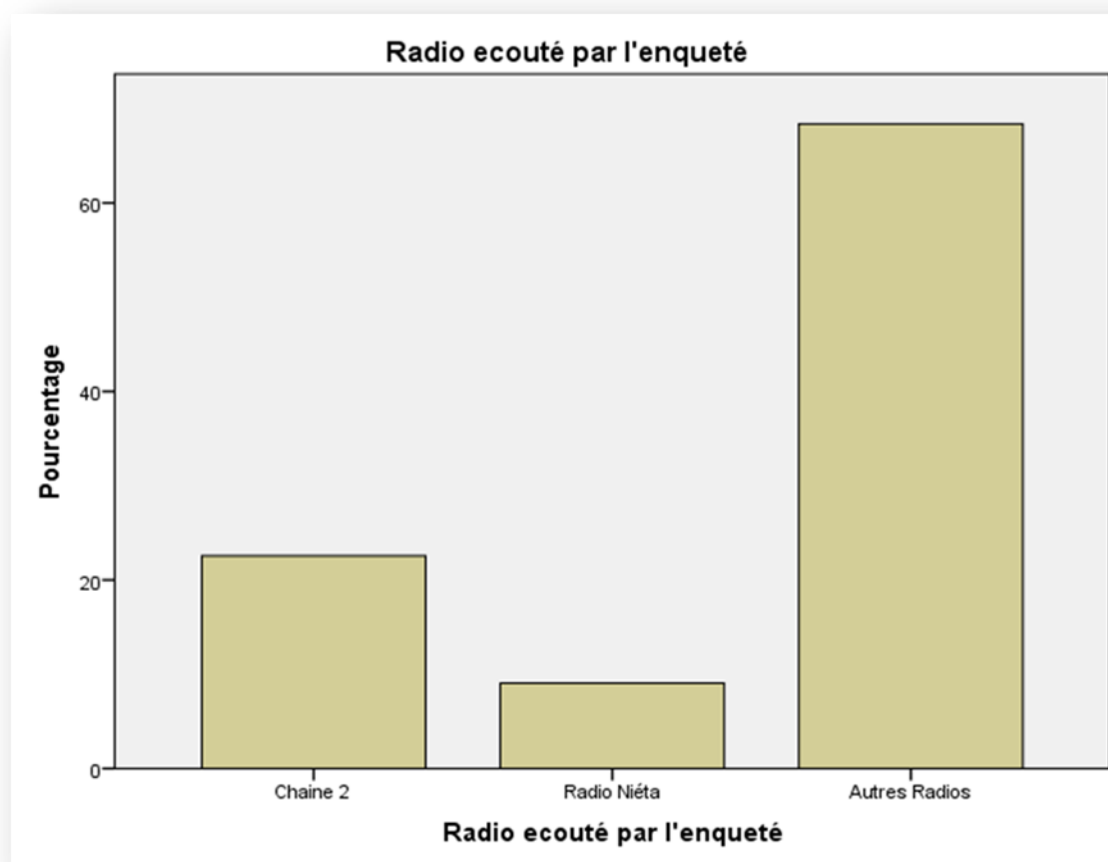
1. Sur les 570 personnes enquêtées, 181 soit 31,8% sont du sexe féminin et 388 soit 68,1% sont du sexe masculin.
2. Ces personnes sont de niveau de formation différente comprenant les scolarisés du niveau supérieur (17,6%), les autres niveaux et les non scolarisés (20,6%).
3. Elles vivent dans les six communes de la capitale et à Kati. La majorité (98,8%) des enquêtés écoutent une ou plusieurs radios régulièrement ou de façon ponctuelle contre 1,2% d'interviewés qui n'écoutent pas de radio.
4. Au palmarès des radios écoutées se trouve la Chaîne 2 de l'ORTM avec notamment 22,6%, radio Nièta 8,9% et 68,4% pour toutes les autres radios (environ une vingtaine) de Bamako et Kati.
5. En tant que radio confessionnelle musulmane, près de 98% de la grille de radio Nièta (en annexe) est consacré à la formation citoyenne à travers les différents genres (information, prêches, musique, sensibilisation sur les problèmes sociaux, sanitaire, hygiénique etc.).
6. La Chaîne 2, radio publique de proximité du district est surtout prisée par les jeunes (de 15 à 24 ans et de 25 à 34 ans (10% et 11% respectivement) et les femmes (11%) par rapport aux hommes (9%)⁹³. Son statut et sa mission l'obligent à une certaine

⁹ recensement général de la population et de l'habitat

¹⁰ De l'utilisation des médias au Mali, Friedrich Ebert Stiftung 2015

rigueur dans le travail et dans la diffusion de l'information d'intérêt public, la promotion du patrimoine culturel, historique et des valeurs sociétales.

Figure 2



7-Discussion :

La radio demeure toujours sinon davantage, l'outil fétiche, un joyau doté des meilleures capacités permettant de répondre aux attentes de la population quel que soit son âge, sa catégorie professionnelle, son niveau d'instruction, son lieu de résidences, son genre, etc. 98,8% des personnes interrogées dans le cadre de notre enquête, disent écouter la radio régulièrement ou occasionnellement (figure 1). En effet, seules 6 personnes interrogées ont déclaré n'être pas des auditeurs au moment de l'enquête. Elles évoquent plusieurs raisons à cela. 2 ont affirmé ne pas disposer de poste de radio. 2 ont expliqué leur préférence pour internet, elles s'informent à travers le téléphone connecté à internet. 1 personne ne comprend que la langue dogon, ce qui l'empêche d'écouter les radios de Bamako. 1 autre enquêté se dit déçu par les programmes qu'il estime diffamatoires. Il était auparavant un fidèle de la radio nationale.

Au Gabon, l'enquête de TNS Sofres en 2013, révèle aussi que 80% de la population, dont l'âge est supérieur ou égal à 15 ans, écoute la radio.

La primauté de la radio en terme d'audience est confirmée également au Mali par l'enquête EDS VI⁹⁴ (2018) qui fait ressortir que 47 % des femmes et 54 % des hommes ont déclaré avoir écouté la radio au moins une fois par semaine contre 43% et 52% pour la télévision.

Au Burundi, la radio occupait 73,4% de l'audience médiatique selon une enquête nationale réalisée par l'ONG La Benevolencia en 2018⁹⁵. Elle représente 92% de l'audience médiatique en 2020 dans la ville de Ouagadougou⁹⁶ au Burkina Faso selon une enquête

⁹⁴Enquête Démographique et sanitaire, INSTAT 2018

⁹⁵<https://jimber.org>, consulté le 26 août 2022 à 00h24

⁹⁶<http://Lefaso.net>, consulté le 26 août 2022 à 01h06

d'Africascope de Kantar. La radio est encore créditée de 62% des parts d'audience en République Démocratique du Congo en 2021 comme l'attestent les résultats de l'enquête d'audience de Target⁹⁷.

Par contre, l'étude sur les médias au Mali de la Fondation Free Press Unlimited, menée en août 2016 sur les attentes du public en terme d'information, soutient que la TV domine nettement la radio en ce qui concerne l'audience avec 59% des Maliens de 9 ans et plus qui écoutent la radio contre 76% qui regardent la TV. Cette prééminence de la télévision s'explique par la tranche d'âge sélectionnée incluant les plus jeunes qui ont une préférence pour la télévision alors que les adultes choisissent surtout la radio, explique l'étude. A noter que la majorité des enquêtes citées, à l'instar de la nôtre ont ciblé les quinze ans et plus. En tout état de cause, notre chiffre de 98,8% se rapproche de celui de l'enquête ouagalaise (92%) ayant elle aussi concerné les mêmes tranches d'âge (15 ans et plus).

Tableau 1

Intérêt de l'enquête pour une radio donnée (Bamako et Kati)

Radios écoutées		Fréquence	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	Chaîne 2	127	22,3	22,6	22,6
	Radio Niéta	51	8,9	9,1	31,6
	Autres Radios	385	67,5	68,4	100,0
	Total	563	98,8	100,0	
Manquant	Système	7	1,2		
Total		570	100,0		

Source : enquête personnelle, mars à mai 2021

Sur les 570 personnes enquêtées, 181 soit 31,8% sont du sexe féminin et 388 soit 68,1% sont du sexe masculin. Le nombre plus élevé des hommes par rapport aux femmes se retrouve également dans l'enquête EDS VI (2018) qui fait ressortir que 47 % des femmes et 54 % des hommes ont déclaré avoir écouté la radio au moins une fois par semaine. Cependant, l'écart important observé entre les chiffres concernant les hommes, peut s'expliquer par le fait que l'échantillon de notre enquête est aléatoire pendant l'EDS touche normalement l'ensemble de la population malienne. Au Bénin, l'enquête du réseau panafricain Afrobaromètre de janvier 2019 montre aussi que les hommes sont beaucoup plus accrochés aux ondes radio que les femmes (74% contre 48%)⁹⁸.

Tableau 2

Sexe de l'enquête

Genre		Fréquence	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	Féminin	181	31,8	31,8	31,8
	Masculin	388	68,1	68,1	99,8
	4	1	,2	,2	100,0
	Total	570	100,0	100,0	

Source enquête personnelle mars à mai 2021 : Ecoute radiophonique par sexe

Quant au niveau de formation, les résultats de notre enquête font ressortir un total de 429 interviewés ayant fréquenté un des types d'enseignement avec différents niveaux : primaire

⁹⁷<https://www.target-sarl.cd>, consulté le 26 août 2022 à 00h29

⁹⁸ Accès à l'information au Bénin, en ligne : leconomistebenin.com, consulté le 03 septembre 2022 à 21h05

(59), fondamental (85), secondaire (125), supérieur (95), école coranique (65) contre 111 personnes non scolarisées.

Tableau 3

Enquête écoute radios Bamako et Kati selon le niveau d'instruction

Niveau d'étude	Fréquence	Pourcentage
Primaire	59	10,35
Fondamentale	85	14,91
Secondaire	125	21,93
Supérieur	95	16,67
Ecole Coranique	65	11,40
Non Scolarisé	111	19,47
Néant	30	5,26
Total	570	100

Source : enquête personnelle, mars à mai 2021

Le constat selon le lieu de résidence indique les tendances suivantes (ex : maximale, moyenne et minimale) : la commune II du district de Bamako détient 25,8% des auditeurs réguliers de radios pendant que la commune IV compte 17,7% et Kati 5,1%. Cette différence est en réalité relative si l'on tient compte du fait que les réponses obtenues sur les différents sites divergent (Commune II :147 répondants, Commune IV :104 répondants et Kati 29 répondants), l'on pourrait voir qu'à nombre égal, il y aurait un rapprochement entre le nombre d'auditeurs par commune, idem pour Kati. Ce qui dénote d'un intérêt quasi identique des auditeurs pour les radios dans les différentes zones de la ville.

Tableau 4

Lieu de résidence enquêté

Site de l'enquête	Fréquence	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide				
Commune I_Bamako	68	11,9	12,1	12,1
Commune II_Bamako	147	25,8	26,1	38,2
Commune III_Bamako	63	11,1	11,2	49,4
Commune IV_Bamako	101	17,7	17,9	67,3
Commune V_Bamako	66	11,6	11,7	79,0
Commune VI_Bamako	89	15,6	15,8	94,8
Ville de Kati	29	5,1	5,2	100,0
Total	563	98,8	100,0	
Manquant				
Système	7	1,2		
Total	570	100,0		

Source enquête personnelle mars à mai 2021

En ce qui concerne l'évolution des radios retenues pour notre étude à savoir la Chaîne 2 et Nièta, on constate une régression pour les deux radios par rapport aux années précédentes ayant consacré leur suprématie en terme d'audience dans la capitale. Pour la Chaîne 2, de 49,4% en 2009 contre 22,6% en 2022, soit près de la moitié de ses parts d'audience. Radio Nièta connaît la même situation de régression. De 16,9% en 2015, elle se retrouve avec 8,9% de l'audience bamakoise en 2022, soit la moitié également. Ce constat est observé ailleurs dans le monde. Malgré l'importance de son audience, la radio perd du terrain un peu partout. Au Burundi par exemple, en moins de deux ans, de décembre 2016 à juillet 2018, elle a perdu 11 points, passant de 84,5% à 73,4% de l'audience médiatique⁹⁹. Même constat au Bénin où de 2005 à 2017, la radio est passée de l'écoute de 78% par les béninois à 61%, soit 17 points

99 Audience média au Burundi, en ligne : <https://jimber.org>, consulté le 26 aout 2022 à 00h24

de chute en 12 ans¹⁰⁰. A l'origine de la diminution des parts d'audience des radios, se trouve l'expansion de l'internet qui fournit désormais les informations de plusieurs manières.

Raisons d'écoute de la radio :

Tout en témoignant (cf. Tableau 5 ci-dessous) de l'immense utilité et du rôle quasi indispensable de la radio dans la société, la plupart des personnes interrogées sont également conscientes de l'énorme capacité de nuisance de la radio si elle est mal utilisée. Aussi, 214 interviewées ont constaté des insuffisances dans le travail des radios pouvant provoquer ou attiser des crises sociales éventuelles comme l'embrasement du climat politique, l'aggravation des divergences entre leaders religieux, entre coreligionnaires ou véhiculer des messages ayant des impacts négatifs sur certaines couches de la société telles les femmes et les enfants. Ainsi certains, 321 personnes, ont formulé diverses recommandations susceptibles d'améliorer le travail des radios et d'optimiser davantage leur contribution dans la société. Elles portent entre autres sur la nécessité pour l'Etat d'accroître le suivi, l'appui matériel et financier, l'encadrement et la formation des médias surtout des radios à travers une meilleure application de la réglementation les concernant.

Tableau 5 :

Pourquoi écoutez-vous précisément ces radios, quelle est leur utilité selon vous et quelles insuffisances constatez-vous ?

Source enquête personnelle, mars à mai 2022

Intérêt des auditeurs pour la radio	Utilité	Insuffisance
...Conseillent-orientent	Accessibilité géographique, économique, linguistique	Diffamation
...Divertissent	Aide aux femmes, surtout rurales	Insuffisance de formation
...Eduquent	Contribue à la promotion de la paix	Partialité
...Eveillent les consciences	Exhorte au civisme	Insuffisance de moyens
...Forment diversement (politique, agricole, commerciale, etc.)	Renforce les liens humains	Usage de propos violents parfois
...Offrent une formation religieuse	Assure la promotion du patrimoine historique et culturel	Attise les divergences d'opinion
...Informent	Remplace internet et la télévision	
...Communiquent	Relaie les problèmes sociaux et les difficultés	
...Sensibilisent	Renforcement des liens sociaux et familiaux	
...Contribuent au développement	Apaisement-épanouissement	
...Mobilisent la société	Garde les valeurs morales, us et traditions	
...Rôle indispensable	Très utile, intéressant	

9-Conclusion :

L'état des lieux de l'incivisme nous a fait constater qu'il existe au Mali une violation permanente des règles de tout genre (législatives, sociales, administratives, politiques, économiques, morales, civiques). Face à ces dérives, les pouvoirs successifs semblaient impuissants même si chacun d'eux avait tenté des solutions. La Transition politique de 2020 en cours, explore, elle aussi, des pistes de solution à travers le projet d'élaboration d'une Charte d'éthique et des valeurs, d'un Programme national d'éducation aux valeurs ainsi que la création d'une Direction générale de la construction citoyenne chargée d'élaborer les éléments de la politique nationale en matière de construction citoyenne, de concevoir et d'élaborer les stratégies et plans de développement de la citoyenneté et du civisme. En attendant, la majorité des citoyens sont aussi conscients du problème et de ses conséquences néfastes pour le pays mais n'entreprennent rien pour le circonscrire. Une minorité cherche collectivement ou individuellement à y apporter des réponses à travers la solidarité, l'humanitaire et des actions d'intérêt collectif comme l'assainissement, les donations, la sensibilisation et la formation à l'endroit des concitoyens dans le besoin.

Et malgré des insuffisances constatées dans le domaine des médias, la majorité des enquêtés se dit réceptive le plus souvent aux messages radiophoniques et leur accorde du crédit surtout quand ils sont véhiculés par leurs animateurs et journalistes préférés dans la langue locale. Les cibles de nos entretiens sont persuadées de la capacité des radios à susciter la prise de conscience en matière de citoyenneté dans le cadre d'une meilleure réglementation, d'un meilleur suivi, d'un renforcement de capacité du personnel et d'un appui matériel et financier plus accru à leur endroit. A cela, s'ajouterait une meilleure programmation avec un contenu mieux élaboré axé sur la formation citoyenne. En effet, il ressort que la radio est la principale source d'information de la population du pays 38% selon la Fondation Ebert en 2022.

Un constat identique est fait par Mody Sissoko dans sa thèse de doctorat (2015) qui confirme que la radio est un média omniprésent, écouté régulièrement, perçu comme source de conseil et de savoir. Toutefois, il révèle que la radio n'est pas arrivée à influencer la décision d'un vote individuel chez les populations de la commune rurale de Sanankoroba lors des élections présidentielles de 2013. Les citoyens de la localité lui ont préféré les consignes de vote collectif données par les notables.

Par contre, la radio est capable de diffuser les messages de sensibilisation sur l'éducation à la citoyenneté tels que les résolutions pertinentes successives issues du forum Multi-acteurs sur l'éducation et la citoyenneté. A défaut, toutes les recommandations formulées par les assemblées du genre auront une faible chance de se concrétiser.

Car la radio informe mais aussi éduque, sensibilise, conseille, oriente, forme, divertit. Autant de moyens d'influence capables de produire un homme nouveau, positivement moulé et porteur d'une nouvelle vision favorable au développement du pays. A condition d'élaborer et d'inclure dans ces outils la vision adéquate (ce qui peut faire l'objet d'études ultérieures portant sur l'identification d'un contenu médiatique adapté à la promotion de la citoyenneté). Dans le cas du Mali, il pourrait s'agir de l'aspiration *Mali Koura*¹⁰¹ ou de tout autre concept prônant le civisme au Mali.

Bibliographie :

ADO Abdul Wahab, « Accès à l'information au Bénin », posté le 07 janvier 2019, En ligne : leconomistebenin.com [03 septembre 2022 à 21h05]

BAROIN Catherine, 2018, *La Honte au Sahel, Pudeur, respect, morale quotidienne*, Sépia p17,

Convergence Africaine pour le Renouveau, Centre d'études politiques, FAMOUYA Waleso, CONFESJES « Guide francophone d'éducation de la jeunesse à la promotion de la citoyenneté et de promotion de culture de la paix », publié le 29 mars 2016

¹⁰¹ *Mali Koura* ou nouveau Mali veut dire, une nouvelle façon (correcte) de faire les choses. Il prône le changement positif auquel aspire la transition politique et la majorité des maliens

Centre d'Etudes et de renforcement des capacités d'analyse et de plaidoyer, 2017, *Cartographie de la presse économique*, Bamako

« Crise de citoyenneté au Mali : l'origine de la dérive ! » Posté le 20/08/2021 fasomali.com

DELORY-MONBERGER Christine, GEBAUER Gunter, KRÜGER-POTRATZ Marianne, MONTANDON Christiane, WULF Christoph (Eds), 2011, *La citoyenneté européenne, Désirs d'Europe, regards des marges*, Paris l'Harmattan.

Enquête Démographique et de Santé 2018 Institut National de la Statistique (INSTAT) Bamako, Mali.

État des lieux de la communication au Gabon, défis et perspectives, Septembre 2014, Rapport élaboré avec l'appui du Bureau de l'UNESCO à Libreville.

Collection Recherches politiques, Paris, 184 pp.

Forum Multi acteurs sur l'éducation et la citoyenneté, 2010, Bamako

INSTAT (Institut Nationale de la statistique), *EMOP-2021, passage 1* (janvier-mars)

IISTITUT DE SONDAGE GISSE, *Rapport digital 2022 Mali*, En ligne : <https://dataportal.com>

Ministère de l'Education Nationale et Réseau, Agha Kan, 2008, *Curriculum d'éducation à la citoyenneté dans le non formel*, Bamako

JACQUARD Albert, 2006, *Mon Utopie*, Paris, Ed. Calmann-Lévy

MAIGA Ibrahim.A. 2018, *Politiques Environnementales et Médias au Mali. Le traitement médiatique de l'information environnementale dans la presse écrite quotidienne d'information générale au Mali*, thèse de doctorat, Bamako-ISFRA

NDAYISABA Yannick, Posté le 14 février 2019 « Audience médias au Burundi », En ligne : <https://jimber.org> [26 aout 2022 à 00h24]

Répertoire des associations jeunesse (en France) en lien avec le Mali

SISSOKO Mody, 2015, *MEDIAS ET DEMOCRATIE : Les usages de la radio au Mali : cas de la Commune Rurale de Sanankoroba, cercle de Kati, Région de Koulikoro*, thèse de doctorat, ISFRA-Bamako

TARDE Gabriel, 1989, *L'opinion et la foule*, Les Presses universitaires de France, 1^{ère} édition.

TEKETE Daouda 2016, *Médias, Ecole et éducation citoyenne en Afrique*, Bamako, La Sahélienne.

LA PRATIQUE DE L'EXCISION CHEZ LES SÉNOUFOS DE LOBOUGOULA (MALI), HIER ET AUJOURD'HUI

Dr Ousmane KONÉ, sociologue
 Université des Lettres et des Sciences humaines de Bamako (Mali)
 Département de Sociologie-Anthropologie
Konousmane@yahoo.fr

Résumé

L'excision est une pratique culturelle ancrée au Mali. Objet de polémique, elle concerne 89 % de femmes selon les statistiques officielles. Pour certains, c'est une pratique qu'il faut abandonner parce que les rituels et la socialisation qui l'accompagnaient autrefois ont quasiment disparu. Pour mieux comprendre ces changements entre l'excision autrefois et l'excision aujourd'hui, nous avons initié la présente recherche, notamment à travers l'étude de cas des sénoufos de Lobougoula au sud du Mali. S'inscrivant dans une perspective socio-anthropologique, cette étude, en plus de la littérature grise et scientifique, se base sur l'approche qualitative, avec des entretiens semi-structurés auprès des personnes ressources. Les résultats montrent que la pratique de l'excision a beaucoup évolué chez les sénoufos de Lobougoula. Plusieurs cérémonies rituelles ou initiatiques avant, pendant et après les opérations ont quasiment disparu. Aussi, contrairement à autrefois où l'excision se faisait en groupe, permettant ainsi aux filles de constituer des classes d'âge, aujourd'hui, ce sont des fillettes de 0 à 5 ans qui sont excisées, et individuellement. Malgré l'absence de cette forte théâtralisation qui l'accompagnait, l'excision perdure chez les sénoufos de Lobougoula.

Mots clés : Excision, culture, rituel, sénoufo, sexualité féminine

Abstract

Excision is a cultural practice rooted in Mali. Object of controversy, it concerns 89% of women according to official statistics. For some, it is a practice that should be abandoned because the rituals and socialization that once accompanied it have all but disappeared. To better understand these changes between excision in the past and excision today, we have initiated this research, in particular through the case study of the Senoufos of Lobougoula in southern Mali. As part of a socio-anthropological perspective, this study, in addition to the gray and scientific literature, is based on a qualitative approach, with semi-structured interviews with resource persons. The results show that the practice of excision has greatly evolved among the Senoufos of Lobougoula. Several ritual or initiation ceremonies before, during and after the operations have almost disappeared. Also, unlike in the past when excision was done in groups, thus allowing girls to form age groups, today it is girls from 0 to 5 years old who are circumcised, and individually. Despite the absence of this strong dramatization that accompanied it, excision continues among the Senoufos of Lobougoula.

Keywords: Female circumcision, culture, ritual, Senufo, female sexuality

Introduction

L'excision est une institution sociale importante au Mali, à l'instar d'autres pays d'Afrique de l'Ouest comme la Guinée Conakry, le Sénégal ou le Burkina Faso (O. Koné, 2021; 2020; L.B. Traoré, 2009; T. Locoh, 1998). Controversée, elle se définit par les sociologues et les anthropologues comme une pratique culturelle, un « rite de passage », une "blessure symbolique" ou un "marquage du corps de la femme" qui consiste à enlever une partie du

clitoris et/ou des petites et/ou des grandes lèvres de la fille ou de la jeune fille, s'inscrivant dans la logique de l'identité culturelle des peuples qui la pratiquent (O. Koné, 2021; 2020; L.B. Traoré, 2009; A. Behrendt, 2006; M. Griaule, 2004; I. Camara, 2002; M. Erlich, 1999; C.-S. Soumaré, 1996; A. Van Gennep, 1981; D. Zahan, 1960; G. Dieterlen, 1951).

Liée au sexe et à la sexualité de la femme (M. Ilboudo, 2000), l'excision est une pratique culturelle ancrée au Mali, puisque 89% des femmes âgées de 15-49 ans, et 73% de filles de 0-14 ans l'ont déjà subie (O. Koné, 2021; 2020). Plusieurs ethnies et régions du pays la pratiquent, excepté les régions du nord où le taux de pratique est relativement faible (Koné, 2021; L.B. Traoré, 2009).

Malgré les nombreuses critiques formulées à son encontre, les efforts de lutte menés notamment par des ONG et militants des droits de l'homme, précisément au regard de ses conséquences néfastes sur la santé sexuelle et reproductive de celles (femmes et filles) qui la subissent (P. McGarrah, 1991; H. Diallo, 1990), la pratique perdure au Mali. Son taux est d'ailleurs particulièrement plus élevé au sud dans la région de Sikasso (comme à l'ouest à Kayes ou au centre à Mopti) (Ministère de la santé du Mali, 2006; M.L. Bamba, 1998).

Une des critiques récurrentes qu'on peut observer dans les études menées sur le sujet jusqu'ici est que l'excision se présente de plus en plus comme une pratique qui répond à un simple souci de « conformisme culturel », loin des arguments selon lesquels elle joue un rôle d'identité culturelle, de réduction ou de maîtrise de la sensibilité sexuelle de la femme, ou de fonction de rite de passage (O. Koné, 2020). Malgré ses critiques, très peu d'études se sont penchées sur la question, précisément en faisant une étude comparative sur l'excision hier et aujourd'hui au Mali, du moins à travers des études de cas.

C'est pourquoi, à travers la présente étude de cas à Lobougoula, village sénoufo situé à cinquante kilomètres au sud de Sikasso, où l'excision est très fréquente (Koné, 2021), nous avons décidé de comprendre cette évolution, et avec elle, comprendre les changements intervenus dans cette pratique. Il s'agira pour nous de mener cette étude, qui s'inscrit dans une perspective socio-anthropologique, afin de savoir si de réelles mutations sont à observer aujourd'hui dans la pratique de l'excision chez les sénoufos de Lobougoula, et de comprendre par la suite si ces mutations ont conduit ou pas à une désacralisation de l'excision à travers l'absence de théâtralisation et de cérémonies rituelles qui l'accompagnaient autrefois. En d'autres mots, et concrètement, il s'agira de répondre aux questions suivantes:

Comment l'excision était-elle pratiquée autrefois chez les sénoufos de Lobougoula? En quoi cette pratique d'avant serait-elle différente (ou pas) de celle d'aujourd'hui? En d'autres termes, quels sont les changements profonds que nous pouvons observer de nos jours, notamment avant, pendant et après l'opération ?

Pour répondre à ces questions, nous nous appuyons sur un riche *corpus* de données empiriques collectées en octobre 2020 à Lobougoula. Ces données sont issues de 12 entretiens semi-structurés avec des personnes ressources (exciseuses, chefs coutumiers, notables, leaders d'opinion, etc.) sur le sujet. Ces données ont été complétées par la riche littérature grise et scientifique sur la question.

Après avoir présenté quelques aspects théoriques et méthodologiques de l'étude, notre article analyse et discute des principaux résultats. Il s'agit, dans un premier temps, de présenter la pratique de l'excision autrefois à Lobougoula, et la manière dont elle se déroule aujourd'hui. Autrefois comme aujourd'hui, nous nous focaliserons sur les trois étapes (avant, pendant et après l'opération) pour une meilleure comparabilité. L'article termine par une conclusion qui reviendra sur les points saillants de l'étude.

I. Approche théorique et méthodologique

1.1 Approche théorique

Pour mieux analyser et mieux comprendre l'évolution de la pratique de l'excision chez les sénoufos de Lobougoula, notamment à travers une comparaison entre la pratique autrefois et aujourd'hui, nous nous focaliserons sur le fonctionnalisme relativisé du sociologue américain Robert King Merton. S'inspirant lui-aussi de la théorie fonctionnaliste de Bronislaw Malinowski, anthropologue britannique, Merton part du postulat selon lequel tout élément culturel joue une ou des fonctions dans la société, mais que ces fonctions peuvent bien évoluer dans le temps. Aussi, ce qui est particulièrement intéressant dans la perspective théorique de Merton, c'est le fait qu'il propose deux types de fonctions: les fonctions manifestes, qui sont voulues et comprises par les membres de la société ou du groupe concerné, et les fonctions latentes, qui ne sont ni voulues ni comprises par la société ou le groupe concerné. En d'autres termes, selon lui, un élément culturel peut continuer à exister, sans pour autant jouer la ou les fonctions qu'il jouait auparavant. Dans notre cas, il s'agira de comprendre si l'excision chez les sénoufos de Lobougoula, malgré les mutations qu'elle a connues, jouent toujours (ou pas) les fonctions de rite de passage, de socialisation des filles ou de moyen de contrôle de sa sexualité.

1.2 Approche méthodologique

Il est important de rappeler que l'objectif de cette étude est de comprendre l'évolution de la pratique de l'excision chez les sénoufos de Lobougoula, cela, en analysant de façon approfondie les changements importants qu'on peut observer entre autrefois et aujourd'hui. Pour atteindre cet objectif, et répondre aux questions de recherche ci-dessus indiquées, nous avons choisi l'approche qualitative. Cette approche est la mieux appropriée pour comprendre la complexité des phénomènes culturels comme l'excision. Comme technique de collecte des données, nous avons choisi des entretiens semi-directifs auprès des personnes ressources. Précisément, les données ont été collectées à Lobougoula, notamment à travers 12 entretiens semi-structurés réalisés en octobre 2020. C'est un travail de recherche qui complète une vaste étude que nous avons menée dans la commune de Lobougoula entre février et mars 2018. Il faut bien souligner, qu'en réalité, « l'échantillon est (...) mal adapté dans une optique qualitative » (J.C. Kaufmann, 2011, p.43) comme c'est le cas dans la présente étude. En effet, comme le souligne Jean Claude Kaufmann (2011, p.43), « dans l'entretien compréhensif, plus que de constituer un échantillon, il s'agit plutôt de bien choisir ses informateurs », c'est-à-dire ses sources. C'est dans cette perspective que nous avons réalisé nos entretiens avec des informateurs clés, choisis sur la base de leurs statuts sociaux, mais aussi et surtout leur capacité à nous fournir des réponses riches et variées aux différentes questions de recherche. Ce sont essentiellement des exciseuses, des chefs coutumiers, des notables, des leaders d'opinion, etc. vivant à Lobougoula. Nos réseaux de contacts sur place, surtout après une première étude dans la localité, en plus de notre connaissance du terrain, ont facilité l'identification et la sélection des interviewés. Les données empiriques issues de ces entretiens ont été complétées par celles issues de la littérature grise (rapports d'activités, rapports d'études, etc. produits par les ONG, associations, des structures étatiques, etc.) et scientifique sur le sujet. Ces informations ont été analysées grâce à la technique d'analyse des discours (Ringoot & Robert-Demontrond, 2004).

II. Présentation et discussion des résultats

La pratique de l'excision telle qu'elle se présente aujourd'hui à Lobougoula a beaucoup évolué par rapport à autrefois. Cette évolution est visible tant au niveau de l'opération qu'à celui des cérémonies rituelles qui l'accompagnaient. Pour mieux voir et comprendre ce

changement, nous présenterons d'abord la pratique de l'excision telle qu'elle se déroulait autrefois et la manière dont elle se passe de nos jours.

2.1 La pratique de l'excision autrefois à Lobougoula

L'excision est une pratique culturelle qui ne s'effectuait pas au hasard, n'importe quand, n'importe où et par n'importe qui. Les filles étaient excisées à l'approche de leur mariage (deux semaines environ). Elles étaient excisées en groupe de dix (10), quinze (15) ou vingt (20) personnes et souvent même au-delà. Très souvent et surtout chez les Sénoufos de Lobougoula, l'excision avait lieu après les récoltes et pendant la saison froide. Cette période était jugée propice à cette pratique pour les raisons suivantes :

- la saison fraîche est la période pendant laquelle le sang ne s'écoule pas abondamment ; la plaie se cicatrise plus vite ;
- l'après- récolte est le temps de repos pour les habitants de Lobougoula, c'est le moment où beaucoup de mariages sont célébrés dans le village ;
- c'est le moment aussi pendant lequel les habitants ont les moyens pour faire face aux dépenses des cérémonies de mariage, de circoncision et d'excision à cause de l'abondance des céréales.

2.1.1 Les cérémonies avant l'excision

Il y avait beaucoup de pratiques festives qui étaient liées à l'excision puisqu'il s'agissait d'une étape décisive de la vie des filles qui allaient subir l'opération.

Chez les Sénoufos, dès l'annonce après les récoltes, du mariage d'une fille de la famille (du clan ou de la tribu), on regroupait toutes les autres en âge de se marier (15 ans et plus). Celles-ci subissaient ensemble la pratique de l'excision. Ainsi formaient-elles une classe ou groupe d'âge.

La veille de l'initiation, regroupées dans la chambre de la plus vieille femme de la famille (du clan ou de la tribu), elles assistaient aux chants et danses organisés par leurs mères, leurs amies, les autres femmes de la famille, du clan, de la tribu et même souvent certaines du village. On dansait au *cicaara* (une danse traditionnelle sénoufo), battait les mains et chantait. Les contenus de ces chansons étaient de nature à préparer essentiellement les filles à affronter la dure épreuve du lendemain (l'excision proprement dite), tant sur le plan psychologique que moral. On leur donnait des conseils pour qu'elles n'humiliassent pas leurs parents, leurs familles, leurs clans, leurs tribus, leurs groupes ou classes d'âge lors des opérations de l'excision. Elles étaient invitées à faire honneur à tous ceux-ci avec la bravoure et le courage dont elles devaient faire preuve.

Le jour de l'excision, très tôt le matin, les filles, pieds nus (donc, sans chaussures), guidées et encadrées par de vieilles femmes considérées comme de bonne moralité, portaient derrière le village, en général dans un endroit caché (et touffu), sous un grand arbre ou au bord d'un cours d'eau. Accompagnées de leurs assistantes, elles trouvaient sur place la vieille exciseuse, chargée des opérations « chirurgicales » proprement dites. En effet, cette dernière préparait le terrain avant leur arrivée. Cette préparation consistait à "chasser" les mauvais esprits avec des incantations et des poudres préparées pour la circonstance à base de feuilles, d'écorces, de racines et de gui d'arbres préparés pour la circonstance. Elle implorait la bienveillance des génies protecteurs du "kulu" (le village et la terre qui l'entoure) et des ancêtres.

Le lieu des opérations était formellement interdit aux hommes. Autrefois, à Lobougoula, n'importe qui ne faisait pas la pratique de l'excision. Celle-ci était faite par de vieilles femmes, épouses de forgerons (potières) initiées dans le domaine. Elles étaient les seules habilitées à exciser les filles du village. Elles héritaient cette pratique directement de leurs grand-mères, mères, grandes sœurs ou tout autre proche de sexe féminin.

Contrairement à l'excision, la circoncision relevait du domaine des vieux forgerons qui étaient initiés par un ascendant (grand-père, père, oncle, grand-frère ou tout autre parent de sexe masculin).

Ici, nous nous posons ainsi la question de savoir pourquoi l'excision et la circoncision étaient-elles confiées aux seuls forgerons depuis la nuit des temps ?

Cela s'explique, d'après nos informations, par l'organisation même de la société, tous les travaux (ou toutes les activités) liés au fer se trouvant confiés aux forgerons (une caste du Mali), considérés comme les seuls détenteurs du secret de ce métal, de beaucoup d'autres secrets et connaissances occultes.

Il faut préciser que les deux exciseuses que nous avons rencontrées à Lobougoula dans le cadre de la présente étude, sont toutes de la caste des forgerons. A.C., l'une d'entre elles, âgée de 60 ans, parlant de son identité, nous a affirmé ceci :

« Je suis potière, seule fille de ma mère, qui a eu en tout dix (10) enfants dont neuf (9) garçons. Je vous informe que j'ai hérité la pratique de l'excision de ma mère, qui l'a héritée, elle aussi, de sa mère. Mes neuf (9) frères auxquels notre père a remis à chacun un couteau, font tous la circoncision des garçons. Depuis 10 à 12 ans environ, j'accompagnais ma mère sur les lieux des opérations, j'observais attentivement le déroulement de ces opérations en tenant parfois au sol les jambes des candidates. C'était pour ma propre initiation » (Entretien avec A.C., exciseuse à Lobougoula, octobre 2020 à Lobougoula).

Quant à M.D., 55 ans, l'autre exciseuse rencontrée sur le terrain, elle nous a confié ceci :

« Je suis potière, j'ai hérité la pratique de l'excision de ma mère. Chez nous, quand la main d'une exciseuse commence à trembler du fait de la vieillesse, ou si elle meurt, elle est aussitôt remplacée par une de ses filles (généralement l'aînée), ou une de ses jeunes sœurs » (Entretien avec M.D., exciseuse à Lobougoula, octobre 2020 à Lobougoula).

Le jour de l'excision, les filles, une fois sur les lieux, se mettaient entièrement nues, les unes après les autres dans l'ordre de la plus âgée à la moins âgée. Cet ordre s'expliquait par le fait que c'est la plus âgée qui devait le premier pas, une manière de donner l'exemple, et surtout de rassurer ses autres sœurs. Toute chose qui était de nature à donner confiance à ses sœurs, et surtout, les aider psychologiquement à affronter la dure épreuve de l'opération.

La vieille exciseuse, après être rassurée de la "protection" des génies et des ancêtres, de l'absence des mauvais esprits et des forces maléfiques sur les lieux, procédait à la pratique des opérations proprement dites, cela, avec le concours des aides-exciseuses.

2.1.2 L'opération « chirurgicale » proprement dite

La pratique de l'excision, auparavant, était un processus assez complexe. Autant l'étape avant l'opération était minutieusement préparée, autant celle de l'opération proprement dite était tout aussi bien préparée. Chaque détail était très important.

L'opération proprement dite débutait par l'installation des candidates. Concrètement, les filles s'asseyaient sur une pierre, les unes après les autres, les jambes grandement écartées et tenues au sol par les aides-exciseuses. L'exciseuse débutait ainsi son travail. Elle commençait par faire sortir (avec ses mains) le clitoris de l'enveloppe qui le couvre, faisait des incantations sur son couteau (très tranchant et en forme de faucille). Ensuite, elle coupait d'un seul coup le clitoris. Souvent, en plus du clitoris, les deux lèvres (grandes et/ou petites) étaient coupées. Le même couteau était utilisé pour exciser toutes les filles présentes sur le lieu des opérations.

Ici, les filles devaient faire preuve de bravoure, de courage et de maîtrise de soi. Toute fille qui, lors des opérations, perdait une de ces qualités (en criant, en pleurant, en urinant, en déféquant ou tout simplement en se débattant), voyait son nom introduit dans les chants populaires à travers lesquels on se moquait d'elle. Ainsi, ses parents, sa famille, son clan, son lignage, son mari et elle-même étaient indexés à travers tout le village. Des prix (symboliques notamment) étaient donc payés pour réparer ces fautes. Ces prix payés à l'exciseuse étaient composés d'un bélier (ou d'un coq) et de la cola. Après l'opération, d'autres formules incantatoires étaient récitées dans le beurre de karité mélangé à une poudre noire à base de racines, de gui, d'écorces et de feuilles d'arbres, d'arbustes et d'herbacés. Ce mélange était mis sur la plaie qui guérissait une à deux semaines après. En attendant, les filles étaient confiées à une vieille femme de la famille, du clan, de la tribu ou du village. Cette dernière était généralement thérapeute, compétente en médecine traditionnelle, et avait une bonne maîtrise des connaissances occultes. C'est chez elle qu'avaient lieu tous les soins, cela, jusqu'à la guérison finale, matérialisée par la cicatrisation. Durant toute cette période de guérison, les filles étaient tenues de porter des cache-sexes. Ce choix s'expliquait par le fait que ces genres d'habits étaient adaptés et appropriés pour une meilleure guérison des plaies.

Les parties du clitoris coupées faisaient l'objet d'une gestion très secrète par l'exciseuse ayant procédé à l'opération. Ceci s'expliquait par le fait que si jamais une personne mal intentionnée (ou un ennemi) parvenait à mettre la main sur une partie de cet organe intime, cela pouvait coûter très cher aux néophytes, comme par exemple l'impossibilité pour elles d'avoir des enfants le restant de leur vie.

Après l'opération proprement dite, des cérémonies étaient organisées pour finaliser la pratique. Cette étape était toute aussi importante que celle d'avant, et de l'opération elle-même.

2.1.3 Les cérémonies après l'opération

Une fois l'opération (l'excision) terminée, les soins accomplis, les filles (néophytes) se débarrassaient de leurs cache-sexes, que les Sénoufos de Lobougoula appelaient *veneke*, et les Bambara, *npogo*. Elles portaient ainsi des pagnes noirs, ce qui signifiait, du point de vue culturel, qu'elles venaient de conquérir un nouveau statut, celui de femme au sens complet et profond du terme, celui de femme prête à contracter un mariage, à avoir des enfants et devenir mère de famille. La couleur noire des pagnes n'était pas un choix fait au hasard. Elle était estimée pouvoir supporter les saletés (les tâches). Elle permettait aussi d'identifier facilement les néophytes des autres filles de la famille, et du village en général. Par la suite, on rasait leurs têtes, et y attachait des étoffes blanches. Lorsque les cheveux commençaient à repousser, on faisait des tracées symboliques sur les têtes, toujours pour qu'elles soient facilement identifiables des autres filles.

Les jours de la foire hebdomadaire du village (les vendredis), elles s'y rendaient en groupe. Les gens leur faisaient beaucoup de cadeaux, notamment pour saluer leur bravoure, et surtout leur entrée dans le cercle des adultes, des désormais initiées.

Il faut rappeler que durant tout leur séjour chez la vieille femme, les néophytes recevaient d'elle beaucoup de conseils, d'informations et une éducation sur la condition féminine, la vie conjugale et ses exigences, les tabous, les interdits sociaux, les totems du village, du clan, entre autres.

Une dernière cérémonie rituelle couronnait, en général, l'évènement (la pratique de l'excision). Celle-ci consistait, pour les néophytes, l'exciseuse, les aides-exciseuses et la vieille femme à qui elles étaient confiées pendant la période guérison, à faire une sortie ensemble derrière le village. Cette sortie collective avait généralement lieu le soir, à la tombée du soleil. Ici, toutes les filles enlevaient et entassaient les pagnes noirs qu'elles portaient, on y mettait du feu ensuite. Chacune d'elles, selon l'ordre dans lequel elles ont été excisées, toute nue, sautait quatre (4) fois sur ce feu, les unes après les autres. Dans la pensée

populaire de plusieurs ethnies, comme les Sénoufos, le chiffre quatre (4) est le signe ou le symbole de la féminité. Cela s'explique selon la vieille femme K. T. par l'existence de deux lèvres (les grandes) et de deux seins chez la femme.

Ces sauts répondaient à une symbolique très importante : être à l'abri des sorciers, des personnes mal intentionnées, etc. Après ces sauts, les filles (néophytes) portaient de nouveaux habits achetés par leurs fiancés (ou leurs parents), prenaient ensuite le chemin du retour à la maison en chantant. À leur arrivée, elles étaient accueillies par les parents et autres membres de la famille avec des repas préparés pour la circonstance. Tout le monde se régala, c'était une véritable fête. Les opérations ainsi prenaient fin, et des mesures étaient envisagées par les familles pour la célébration très prochaine de leurs mariages respectifs.

Contrairement à ce qu'on vient de présenter, la pratique de l'excision a beaucoup évolué à Lobougoula. Si hier, beaucoup de rituels la caractérisaient, de nos jours, tel n'est plus le cas.

2.2 La pratique actuelle de l'excision à Lobougoula

L'excision telle qu'elle se déroule aujourd'hui se différencie beaucoup de celle d'autrefois. Cette différence se situe aussi bien au niveau des cérémonies qui précèdent l'opération qu'au niveau de celles qui ont lieu pendant et après elle. Pour mieux voir cette différence (ou évolution), nous présentons et analysons la pratique de l'excision telle qu'elle se déroule de nos jours à Lobougoula.

2.2.1 Les cérémonies avant l'opération

Si autrefois les filles étaient excisées à l'approche de leurs mariages (à deux semaines ou un mois environ), de nos jours, à part quelques rares cas, elles sont excisées à bas âge (généralement dès les premiers jours de la naissance à l'âge de cinq ans). Notons également que contrairement à autrefois où elles étaient excisées en groupes, aujourd'hui, elles sont excisées individuellement dans les familles. C'est ce qui explique, en partie, selon certains interviewés, l'absence de cérémonies rituelles avant et pendant les opérations. Certains ajoutent d'autres raisons plus ou moins fondées. Par exemple, pour F.B., 51 ans, « l'absence des cérémonies s'explique par le fait que l'islam est en train de gagner du terrain dans le village ». D'autres comme C.C., 60 ans, trouvent qu'elle est due au fait qu'« il n'y a plus d'entente dans les familles, chacun fait exciser sa ou ses filles sans que les autres ne le sachent ». Un autre groupe de personnes dont M.T, 38 ans, trouve que « c'est le coût élevé de la vie et la pauvreté qui font que les cérémonies disparaissent à grands pas ».

Si de nos jours, les chants et les danses n'accompagnent presque plus l'excision, il faut tout de même noter que l'exciseuse, avant de passer à l'opération proprement dite, accomplit certains gestes rituels. Elle commence par "chasser" les mauvais esprits, les personnes mal intentionnées et d'autres forces maléfiques en brûlant et en versant certaines poudres sur les lieux de l'opération (actuellement les salles de bain). Elle sollicite ensuite à travers des incantations, la bienveillance, la protection et la bénédiction de Dieu (appelé "klé" en sénoufo), des génies et des ancêtres.

Abondant dans ce sens, la vieille exciseuse A.C. nous explique son propre cas :

« Avant que je ne commence la pratique de l'excision proprement dite, je brûle d'abord une poudre à base de sept (7) plantes dans la salle de bain où aura lieu l'opération. Les guis de ces sept (7) plantes sont enlevés chaque deux (2) ans, précisément un vendredi matin de bonheur. Il s'agit du "tomotigui ladon" (Loranthus de Ricinus Communis), du "foroto ladon" (Loranthus du Capsium Frutescens), du "manden sun sun ladon" (Loranthus de Annona senegalensis), du "bagana ladon" (Loranthus de acacia nilotica), du "Donge ladon" (Loranthus

de *ximenia americana*), du "*zekene ladon*" (*Loranthus de Balanites aegyptiaca*) et du "*diatiguifaga ladon*" *Loranthus de Ficus iteophylla*) » (Entretien avec A.C., exciseuse, octobre 2020 à Lobougoula).

Une fois qu'on enlève les guis de ces plantes, sur le chemin de retour à la maison, on ne doit parler à personne, même si on venait à être salué par quelqu'un. Aussi, l'exciseuse ne doit pas avoir de rapport sexuels (même avec son mari) à la veille des opérations, selon A.C.. Toujours, selon elle, si elle s'hasarde à le faire, le lendemain, elle risque de se voir confrontée à des difficultés qui se traduiraient par l'inefficacité de ses médicaments et incantations due à son "impureté". Ce qui pourrait, par exemple, expliquer des hémorragies auxquelles elle ne pourra pas mettre fin, ou d'autres complications du genre. En plus d'être de bonne moralité, l'exciseuse doit aussi être corporellement et spirituellement « propre » avant les opérations.

Une fois qu'elle est convaincue et rassurée que tout va bien, elle passe à l'opération proprement dite.

2.2.2 L'opération « chirurgicale »

Comme ci-dessus mentionné, la façon dont l'opération se déroule a beaucoup évolué comparativement à autrefois.

Les instruments utilisés autrefois, notamment les couteaux, ne sont presque plus utilisés de nos jours. S'ils sont utilisés ou présents sur le lieu des opérations, ce n'est que « par respect pour la tradition », ces couteaux étant sacrés. C'est une présence symbolique comme le disait A.C.

Informées (par des gens) des dangers que pouvaient encourir les néophytes avec l'utilisation de ces couteaux (un seul couteau était utilisé pour exciser plusieurs filles sans qu'il ne soit désinfecté), les exciseuses font maintenant les opérations avec les lames toutes neuves (une lame par personne), l'alcool à 90° pour leur désinfection avant toute utilisation. On peut donc parler de "modernisation", de changements positifs dans les opérations.

Selon A.C., c'est depuis la période de la guerre entre le Mali et le Burkina (les années 1985), qu'elle a cessé d'exciser avec le couteau qui lui a été remis par sa mère au profit des lames, cela, afin de diminuer les risques de contamination des maladies telles que le Sida. L'exciseuse est toujours assistée par les aides-exciseuses qui l'aident à maîtriser les filles lors des opérations proprement dites.

Si autrefois, on excisait (coupait) tout le clitoris (la partie visible du moins), et une partie des deux lèvres (grandes et/ou petites), aujourd'hui, c'est seulement le bout du clitoris qui est généralement enlevé. On parle ainsi de clitoridectomie. C'est ce que confirment ces propos de l'exciseuse M.D. : « L'excision ne se pratique plus aujourd'hui comme avant. Nous ne coupons plus tout le clitoris, nous enlevons simplement le bout, et l'enveloppe qui le couvre » (Entretien avec M.D., exciseuse, octobre 2020 à Lobougoula).

Une précision de taille qu'elle a donnée est que si l'enfant est souffrant, on ne l'excise pas. Selon les deux exciseuses (A.C. et M.D.), exciser une fille malade (souffrante) peut entraîner l'hémorragie qui peut conduire à la mort.

Après l'opération, des soins sont apportés aux néophytes comme c'était le cas auparavant.

2.2.3 Les soins apportés aux néophytes

Les premiers soins, comme autrefois, consistent pour l'exciseuse à faire des incantations pour arrêter l'hémorragie. Ensuite, l'exciseuse mélange le beurre de karité avec une poudre noire issue de plusieurs arbres et arbustes (racines, feuilles, écorces, etc.). Le coton, mis dans ce mélange avec d'autres formules incantatoires est appliqué sur la plaie. Chaque deux à trois

jours, ces soins se répètent jusqu'à la guérison. Dans une à deux semaines, la plaie se cicatrise.

Après ces soins, des cérémonies rituelles sont organisées par certains parents.

2.2.4 Les cérémonies après l'excision

Bien qu'il n'y ait plus, à proprement parler, de cérémonies rituelles qui se déroulent après l'excision, nous notons que certains Sénoufos de Lobougoula, jusqu'ici, procèdent tout de même à quelques sacrifices propitiatoires, une fois les opérations terminées. Ces sacrifices, puisqu'ils visent à solliciter la bienveillance des divinités, permettent de protéger les néophytes contre les mauvais esprits, les sorciers et autres forces maléfiques. Ils leur permettraient d'avoir de « bons » foyers, une « bonne » fécondité, bref d'être heureuses. Concrètement, ces quelques parents sénoufos, adeptes des sacrifices après l'excision, font généralement appel à l'exciseuse le jour du mariage de leurs filles. Il s'agit, pour chaque fille, de l'exciseuse qui l'a excisée, ou celle qui la remplace si elle n'est plus en vie, ou si elle est malade ou empêchée de venir chez elle. Une fois l'exciseuse (ou sa remplaçante) arrivée sur place dans la famille, elle rentre dans la toilette avec la fille (excisée) accompagnée d'une de ses cadettes non encore excisée. Ici, l'exciseuse accomplit certains rites avec elle. Ceux-ci consistent à laver sa tête et réciter sur elle des incantations. Ici, ses habits, ses chaussures, ses bracelets (s'il y en a), bref, tout ce qu'elle porte, considéré comme souillé, revient à la cadette, la souillure ne faisant rien à une fille non excisée selon les propos recueillis sur le terrain. Le fait d'accomplir ces rites le jour du mariage de la fille n'est pas un fait au hasard, puisque les deux cérémonies (l'excision et le mariage) ont toujours lieu le même jour. La preuve est que les Sénoufos de Lobougoula continuent à appeler par '*cikwari*' le mariage et l'excision.

Nous précisons ici que ces rites ne concernent pas tous les Sénoufos, notamment ceux qui, aujourd'hui, font exciser leurs filles dès le bas âge (entre 0 et 5 ans). Pour ces derniers, qui sont d'ailleurs les plus nombreux aujourd'hui selon les informations collectées, une fillette de 0 à 5 ans ne peut rien savoir des rituels, d'où leur abandon.

Si des changements (ou évolutions) caractérisent aujourd'hui la pratique de l'excision en milieu sénoufo de Lobougoula, comparativement à autrefois, à savoir avant, pendant et après l'opération, on peut ajouter les récompenses relatives à l'exciseuse.

2.3 Les récompenses de l'exciseuse

Pour ce qui est des récompenses, elles varient d'une exciseuse à une autre, d'une époque à une autre ou d'un milieu à un autre.

Autrefois, l'exciseuse était généralement récompensée avec des cauris, un panier de céréales (mil, maïs, sorgho, riz, etc.), une calebasse de beurre de karité, du savon. Mais, lorsque la fille venait à « gâter » la toilette en urinant, en déféquant ou encore en criant lors de l'opération, ses parents payaient des prix pour cela. Ainsi, un bœuf ou un coq avec de la cola étaient remis à l'exciseuse en guise de réparation.

Aujourd'hui, avec l'exciseuse M.D., on paie 200F CFA par opération et par personne. Les 200 F CFA sont repartis comme suit : 100F CFA pour le prix (symbolique) du coq et les autres 100F CFA pour celui des céréales (riz) puisque « on ne doit pas verser du sang sans être récompensé pour cela », dit-elle. Il est important de mentionner à ce niveau, qu'en dehors des 200F CFA, les gens lui font généralement beaucoup d'autres cadeaux comme les habits (pagnes), les céréales ou les savons.

Quant à l'exciseuse A.C., elle affirme que ses récompenses varient également, d'une excision à une autre. À Lobougoula précisément, elle pratique l'excision à 2 000F CFA par opération et par personne. Mais, auparavant, dit-elle, elle faisait la pratique de l'excision à 800F CFA

par fille. En plus de l'argent, elle reçoit toujours du riz, du maïs, du sorgho, du mil, des pagnes et/ou du savon en guise de récompenses supplémentaires.

À la question de savoir : « Pourquoi de 800F CFA vous êtes venue à 2 000F CFA ? », elle nous a répondu comme suit :

« Un jour, feu Z.K., ancien infirmier d'Etat à Lobougoula, dans les années 1984-1985, après avoir circoncis un petit garçon, il y a eu une forte hémorragie. La situation l'ayant dépassé, il est vite allé voir un vieux du village du nom de M.T. pour le secourir. Ce dernier lui recommanda de me voir très rapidement. Pendant tout ce temps, l'hémorragie continuait et l'enfant était déjà affaibli. Mais avec mes poudres noires, du citron et des formules incantatoires sur la plaie, l'hémorragie s'arrêta d'un seul coup et l'enfant fut sauvé. C'est ainsi que Z.K. m'a demandé à combien je fais la pratique de l'excision, je lui ai dit : 800F CFA. Il m'a recommandé de la faire désormais à 2 000F CFA par personne. Dès lors, je fais l'excision ici à Lobougoula à 2 000F CFA par opération » (Entretien avec A.C., exciseuse, octobre 2020 à Lobougoula).

Par contre en dehors de Lobougoula et notamment dans le 'Ganadougou' où les filles sont encore excisées à un âge très avancé (15 ans ou plus), elle fait la pratique à un béliar, plus 5 000F CFA et un pagnon par candidate.

Toujours en dehors de Lobougoula, notamment à Kotorola, un village samogo situé à 16 Km de là, les exciseuses sont récompensées avec du savon, des céréales et 500F CFA par opération et par candidate.

À N'Golokasso, village situé à 13 Km de Lobougoula, regroupant à la fois les Samogo et les Sénoufos, les exciseuses sont récompensées avec des céréales et du savon.

À Djoukasso, village sénoufo situé à 17 Km de Lobougoula, les filles sont excisées tout comme à Kotorola et à N'Golokasso par les exciseuses des villages environnants à la demande de leurs mères. Elles sont récompensées avec 300F CFA par opération et par candidate. Dans certains cas (avec des proches notamment), elles ne prennent rien.

Comme on le constate, les récompenses de l'exciseuse à Lobougoula, ont évolué d'hier à aujourd'hui. Si hier, elles étaient tout simplement symboliques, de nos jours, elles sont bien considérables: argent, céréales, pagnes, savons et bien d'autres. En dehors de Lobougoula, notamment dans les villages environnants, ces récompenses varient également, d'une localité à une autre, d'une exciseuse à une autre, ou d'une candidate à une autre.

Conclusion

La présente étude a permis de comprendre que la pratique de l'excision chez les sénoufos de Lobougoula a beaucoup évolué. Bien que considérée toujours par les populations comme un rite de passage, une forme d'identité culturelle et un moyen permettant à la femme (ou à la fille) de contrôler ses désirs sexuels, la pratique de l'excision connaît de nos jours beaucoup de mutations.

La première mutation que l'étude a permis d'identifier est la baisse considérable de l'âge des filles qui sont excisées. Si hier, les filles étaient excisées à l'âge de 15 ans ou plus, et généralement à quelques semaines de leurs mariages, aujourd'hui, ce sont des fillettes de 0 à 5

ans qui sont majoritairement excisées. Plusieurs études confirment cette baisse de l'âge des filles excisées au Mali (L.B. Traoré, 2009; UNICEF, 2010; OMS, 2010, Ministère de la santé du Mali, 2006).

En plus de la baisse de l'âge des filles candidates à l'excision, les changements concernent la forme individuelle de la pratique. Si autrefois les filles sénoufos étaient excisées en groupe, formant ainsi des groupes ou classes d'âge, aujourd'hui, c'est la forme individuelle qui a pris le dessus, surtout qu'elles sont excisées dès le bas âge (0-5ans) et dans les familles.

Aussi, les mutations ou changements concernent les matériels utilisés pour exciser. Si autrefois, les couteaux étaient utilisés, notamment des couteaux sacrés et légués de mères en filles, lesquels servaient à exciser plusieurs filles sans les désinfecter au préalable, de nos jours, pour des questions d'hygiène et de santé, ce sont les lames de rasoirs qui sont utilisées.

Si autrefois, il y avait plusieurs rituels avant la pratique (l'opération) proprement dite comme des sacrifices, des danses, etc., aujourd'hui, beaucoup d'entre eux ont disparu. De même, des pratiques rituelles qui existaient pendant l'opération ont aussi majoritairement disparu. Le même constat est à noter durant la période après l'opération. Ces chants, danses derrière le village, ces retraites pour la période de guérison, véritable étape de socialisation des futures épouses que sont les néophytes, ont quasiment disparu. Dans cette perspective, Pascal Baba Coulibaly, anthropologue et ancien ministre de la culture du Mali, affirme que « si l'énorme campagne contre l'excision orchestrée par les moyens de l'Occident, porte de plus en plus ses fruits en Afrique, c'est non à cause des épouvantails qui brandissent les ennemis du fait mais parce que dans les ethnies qui la pratiquent, le rite en question a cessé d'être socialement et culturellement opérationnel. La forte théâtralisation qui lui était attachée en tant que rite pour renforcer son emprise idéologique a disparu, faisant place à un acte chirurgical banal anodin sans emprise réelle sur le mental » (P.B Coulibaly, 1999, p.2).

En plus de toutes ces mutations, l'étude indique que les récompenses attribuées autrefois aux exciseuses à Lobougoula, qui étaient de nature symbolique, ont aussi changé. Si les récompenses concernaient quasiment des céréales, des coqs ou poules, des pagnes, de nos jours, en plus de ces éléments, l'argent occupe une place non négligeable, quoique ces montants, qui varient selon les exciseuses, demeurent relativement bas par rapport à ce que les exciseuses perçoivent ailleurs au Mali, précisément à Bamako (la capitale), ou dans d'autres villes du pays.

Malgré ces mutations, malgré l'absence de rituels et la forte théâtralisation qui l'accompagnaient la pratique, l'excision demeure chez les sénoufos de Lobougoula une pratique sacrée, une institution sociale importante qu'ils disent garder. Selon eux, en dépit de ces nombreux changements, la femme sénoufo n'est femme que lorsqu'elle est excisée, son intégration sociale passe inéluctablement par cette pratique. Toute chose qui explique, du moins en partie, pourquoi la pratique perdure dans cette localité, malgré la disparition de l'essentiel des cérémonies rituelles qui l'accompagnaient auparavant. Un maintien qui se poursuivra aussi longtemps que l'excision contribuera à la domination de la femme par l'homme, précisément à travers le contrôle de sa sexualité.

Pour les futures recherches, nous estimons important d'étudier l'évolution de l'excision dans d'autres milieux ethnoculturels du Mali en dehors des sénoufos. Ces études nous permettront de savoir si cette pratique est déritualisée à l'échelle du pays, ou pas. Elles permettront de comprendre également si l'excision joue (ou pas) des fonctions manifestes ou latentes au Mali.

Bibliographie

BAMBA, Mohamed Lamine (1998), *L'excision en milieu sénoufo de Kadiolo*, Bamako, ENSUP.

BEHRENDT, Alice (2006), « Tradition et Droits : l'excision en Afrique de l'Ouest », Dakar, Plan International.

- CAMARA, Ibrahima (2002), *Le cadre rituel de l'éducation au Mali : l'exemple du Wassoulou*, Paris, L'Harmattan.
- COULIBALY, Pascal Baba (1999), « Grand dossier », *Faro* (La revue de Muso Kunda), n°1, p.2.
- DIALLO, Habibatu (1990), *Aspects socio-sanitaires de l'excision au Mali*, Bamako, ENMP.
- DIETERLEN, Germain (1951), *Essai sur la religion bambara*, Paris, PUF.
- ERLICH, Michel (1999), *La femme blessée*, Paris, L'Harmattan.
- GRIAULE, Marcel (2004) [1975], *Dieu d'eau, Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, Fayard.
- ILBOUDO, Monique (2000), « L'excision: une violence sexiste sur fond culturel », *Boletín Antropológico*, n°49, pp.5-28.
- Institut National de la Statistique du Mali (INSTAT) (2019), *Enquête démographique et de santé du Mali 2018 (EDSM-VI)*, Bamako, INSTAT.
- KAUFMANN, Jean-Claude (2011), *L'enquête et ses méthodes. L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin.
- KONÉ, Ousmane (2021), « Les stratégies de lutte contre l'excision au Mali et leurs limites », *Les Annales de l'Université de Sarh*, n°5, pp. 196-216.
- KONÉ, Ousmane (2020), « Perceptions et attitudes des habitants de la commune de Lobougoula (Mali) face à la pratique de l'excision », *Le Cailcedrat*, n°10, pp. 99-112.
- LOCOH, Thérèse (1998), « Pratiques, opinions et attitudes en matière d'excision en Afrique », *Population*, n°6, pp. 1227-1240.
- MCGARRAHAN, Peggy (1991), « The Violence in Female Circumcision », *Medical Anthropology Quarterly*, vol.5, n°3, pp. 269- 270.
- Ministère de la santé du Mali (2006), *Enquête démographique et de santé du Mali, Bamako, Cellule de planification et de statistique*, Bamako, Ministère de la santé.
- OMS, 2010, *Mutilations sexuelles féminines*, Genève, OMS.
- RINGOOT, Roselyne & Robert-Demontrond, Philippe (2004), *L'analyse de discours*, Rennes, Éditions Apogée.
- SOUMARÉ, Claude-Stéphanka Arnal (1996), *Culture traditionnelle africaine et marquage du corps féminin, l'excision chez les bamanan du Bélé Dougou (Mali)*, Toulouse, Université de Toulouse – Le Mirail, Tome 1.
- TRAORÉ, Lamine Boubacar (2009), *L'excision au Mali : mythe et réalités*, Bamako, PASAF.
- UNICEF (2010), *La dynamique du changement social: Vers l'abandon de l'excision/mutilation génitale féminine dans cinq pays africains*, Florence, Centre de recherche Innocenti.
- VAN GENNEP, Arnold (1981), *Les rites de passage*, Paris, Éditions Picard.
- ZAHAN, Dominique (1960), *Société d'initiation bambara : le N'Domo et le Koré*, Paris, Mouton & Co.

RÉSISTANCES AUX PRESCRIPTIONS INTERNATIONALES : LE CAS DE LA RÉFORME APC AU MALI

Dr Soumaïla BALLO

Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako
Faculté des Sciences Humaines et des Sciences de l'Education
Campus universitaire de Kabala
soumaba_77@yahoo.fr

Résumé

Cet article s'intéresse aux résistances des acteurs de l'éducation nationale face à une prescription internationale qu'est la réforme Approche Par Compétences (APC) au niveau de l'enseignement secondaire du Mali. Pour ce faire, il se base sur une recherche documentaire et une enquête de terrain dont le guide d'entretien et le questionnaire constituent des instruments de collecte de données. Les résistances issues des résultats de l'enquête constituent des attitudes de loyauté et d'apathie envers l'application de la réforme APC. Cet article contribue à mettre en lumière que lorsque les réformes sont prescrites au niveau international, les acteurs nationaux, en évitant l'affrontement à travers une opposition manifeste (exit et voice) face aux prescripteurs extérieurs, résistent passivement et de manière cachée au travers des attitudes d'apathie.

Mots-clés : enseignement, Mali, prescriptions internationales, réforme approche par compétences, résistance.

Resistance to international prescriptions : the case of the APC reform in Mali

Abstract

This article focuses on the resistance of national education actors in the face of an international prescription that is the competency-based approach reform at the level of secondary education in Mali. To do this, it is based on documentary research and a field survey, the interview guide and questionnaire of which constitute instruments for collecting data. The resistance resulting from the results of the survey constitutes attitudes of APC reform. This article contributes to highlighting that when the reforms are prescribed at the international level, the national actors, by avoiding the confrontation through a manifest opposition (exit and voice) in the face of the external prescribers, resist passively and in a hidden way through the attitudes of apathy.

Keywords : education, Mali, competency-based reform, international prescriptions, resistance.

Introduction

L'objectif de cet article consiste à identifier les résistances cachées passives dans la réappropriation de la réforme APC au niveau de l'enseignement secondaire général et technique, laquelle réforme s'est aujourd'hui imposée dans les pays du Nord comme dans les pays du Sud avec l'appui des organisations internationales. Dans le but d'homogénéiser les systèmes éducatifs, des organismes supra et internationaux ont invité les pays par le monde à adopter des réformes qui envisagent les programmes d'éducation et de formation en termes de compétences à acquérir. Les pays ont par conséquent introduit des réformes qui ont pris des appellations diverses (approche par compétences-APC, réforme du socle de compétences, réforme des référentiels de compétences, etc.).

De nombreux auteurs ont étudié les transformations des systèmes éducatifs. Dans leur ouvrage '*Le nouvel ordre éducatif mondial*', Laval et Weber (2002) se penchent sur les acteurs qui ont produit de la doxa en éducation, mettant ainsi en évidence les influences considérables de l'OMC, de la Banque Mondiale, de l'OCDE et de la Commission européenne dans les transformations.

En effet, depuis leur indépendance, les finalités d'éducation des Etats d'Afrique subsaharienne, au travers de l'évolution, se rapprochent de celles des pays occidentaux, et

que ce rapprochement se matérialise par des réformes pédagogiques et des nouveaux curricula avec le soutien technique et financier des organismes internationaux qui visent un projet commun des finalités éducatives (Demeuse et Strauven, 2006, pp. 31-47). En cherchant la mise en place des techniques universelles et standardisées de gestion des hommes (Charlier et Croché, 2017, p. 119), les organisations internationales s'inscrivent dans un vaste mouvement d'internationalisation de l'éducation dont le but consiste à uniformiser les systèmes d'éducation (Solomon Tsehay, 2015, p. 184). Les pressions exercées par ces prescripteurs extérieurs de réforme, en l'occurrence les organisations internationales, ont amené les autorités nationales des systèmes d'éducation à modifier les programmes d'études et à développer des curricula basés sur les compétences (Roegiers, 2001, pp. 27-43).

Mais, face à ces prescriptions internationales en matière de politiques éducatives, des résistances apparaissent dans leur mise en œuvre préconisée par les bailleurs (Charlier et Croché, 2017, p. 120).

Au Mali, l'analyse des cahiers de doléances des organisations syndicales ne montre aucune résistance manifeste à l'application de la réforme APC depuis son introduction au niveau de l'enseignement secondaire général et l'enseignement secondaire technique. S'il n'y a pas de résistances actives apparentes liées à l'application de la réforme APC, nous nous sommes alors posé cette question : Quelles sont les résistances passives cachées dans la réappropriation de la réforme APC aux lycées ? C'est la réponse à cette question qui fait l'objet de cet article en se fondant sur l'hypothèse selon laquelle il existe des résistances cachées dans la réappropriation de la réforme APC aux lycées. Pour ce faire, l'article s'est fondé sur une recherche documentaire et une enquête de terrain utilisant des outils de collecte comme le guide d'entretien adressé aux chefs d'établissement et le questionnaire administré auprès des enseignants.

Ce présent article est structuré en six points. Le premier point présente la réforme APC au Mali. Le cadre théorique fait l'objet du deuxième point. Le troisième point aborde la méthodologie. Le quatrième point présente les résultats qui sont discutés au cinquième point. Le dernier point porte sur les limites des résultats.

1. Présentation de la réforme APC au Mali

L'approche par compétences adoptée dans le nouveau curriculum constitue un changement qualitatif du système éducatif malien parce qu'elle vise à adopter des méthodes pédagogiques renouvées, à impliquer beaucoup de partenaires dans la gestion de l'école ainsi que dans la conception et la validation du curriculum, à prendre en charge les expériences de vie comme sources des activités d'apprentissage, à maîtriser les compétences faciles à transférer dans les activités de la vie et préparer l'insertion professionnelle ou la poursuite des études (MEN, 2000, p. 49). De plus, elle est fondée sur des concepts clés tels que la compétence, la capacité, la performance, l'interdisciplinarité, le savoir-transférer, l'autonomie de l'élève, la situation-problème, la situation d'apprentissage et les types de savoirs (MEN, 2018a, pp. 13-18), les composantes, les manifestations, les ressources, les contenus de formation (MEN, 2015, p. 14). Enfin, l'application de cette approche curriculaire par compétences nécessite la mise en place des mesures d'accompagnement telles que l'organisation des dispositifs de soutien, la collaboration entre enseignants, le regroupement interclasses et la responsabilisation du personnel enseignant (MEN, 2000, p. 49), le passage d'une logique d'enseignement vers une logique de formation à travers des activités d'apprentissage ; la valorisation du travail individuel et du travail de groupe (MEN, 2000, p. 9), le constructivisme, le décroisement des disciplines ; la formation axée sur l'apprenant, son vécu (son expérience) et son environnement ; l'application de la pédagogie différenciée au niveau des acquis et rythmes d'apprentissage des apprenants ; la minimisation de toute pédagogie fondée sur la transmission des savoirs ; la nécessité de proposer aux élèves des apprentissages significatifs débouchant sur des applications authentiques ; la lutte contre l'échec scolaire (MEN, 2015, p. 11).

La réforme APC prévoit l'application des méthodes actives qui doivent privilégier la mise en activité des élèves, la résolution de problèmes, la pédagogie de groupe et la pratique de l'évaluation formative dans les apprentissages (MEN, 2000, p. 35). Selon l'article 72 de la loi

n°99-046 du 28 décembre 1999, l'évaluation des apprentissages concerne les compétences (AN, 1999, article 72). Cette évaluation devra s'appuyer sur des outils d'évaluation des compétences congruents avec les formes d'évaluation, favoriser l'évaluation des compétences au lieu de se centrer exclusivement sur les connaissances et la pratique de l'auto-évaluation par les élèves (MEN, 2000, p. 36).

2. Cadre théorique

Le cadre théorique adopté dans cet article est celui de la résistance. Se focalisant sur les travaux de Foucault sur le pouvoir, Dormont (2017, p. 55) définit la résistance comme « un acte ou une action faisant obstacle au pouvoir ». Elle englobe d'une part, toutes les mobilisations d'opposition (pratiques, actions ou discours de contestation d'un dispositif de pouvoir) dont l'objectif consiste à limiter ou annuler les effets de ce pouvoir et saper sa légitimité et d'autre part, toutes les situations sans oppositions manifestes dans lesquelles sont observés les points de résistance plus ou moins visibles (Le Bourhis et Lascoumes, 2014, p. 496).

Pour certains auteurs (Scott, 1989, p. 35 ; Johansson et Vinthagen, 2014, p. 2 ; Dormont 2017, p. 56), la résistance se caractérise par sa relativité, c'est-à-dire son existence est liée à un composé de forces propres à un moment et à un espace donnés et elle est le fruit d'une stratégie élaborée, d'une réaction émotive, cachée, fracassante, individuelle, collective, inattendue, polymorphe et évolutive. Elle est formelle et informelle ou organisée et non organisée (Scott, 1989, p. 35). Elle comporte également deux faces dont l'une concerne la possible émancipation, le refus de l'aliénation et de la domination et l'autre se rapporte à la révolte et à l'affirmation de soi (LeVasseur et Robichaud, 2017, p. 86). De plus, elle est active et passive, publique et cachée ou déguisée (Saurugger et Terpan, 2013, p. 5 ; Panait et Teodoro, 2017, p. 9 ; Charlier et Panait, 2018, p. 354 ; Scott, 1990, p. 21).

Concept aux contours imprécis, l'utilisation du mot résistance a fait l'objet de nombreux travaux développés depuis les années 70 par des sociologues marxistes anglo-saxons qui ont mis au point une « théorie de la résistance » reprochant notamment à l'enseignement sa contribution aux mécanismes de reproduction des positions sociales (Panait et Teodoro, 2017, p. 8). Elle a ensuite été au centre des attentions de chercheurs en sciences sociales qui ont travaillé sur les résistances du quotidien, sur les comportements parfois cachés, contribuant à développer des *résistances studies* dont les travaux croisent des disciplines et des approches variées (Panait et Teodoro, 2017, p. 8).

Les principes normatifs internationaux en éducation entraînent des stratégies individuelles en termes d'adhésion, de réactions, de refus ou de compromis (Solomon Tsehaye, 2015, p. 185). La question des oppositions aux normes issues de la globalisation s'est surtout posée à partir des années 2000 mais il faut souligner que les résistances et les ruses en éducation ont jusqu'ici été peu étudiées (Panait et Teodoro, 2017, p. 7).

Charlier (2002, p. 108-109) a mis au jour les ruses développées par les autorités du Sénégal en considérant comme scolarisés les enfants recevant un enseignement strictement religieux dans des écoles coraniques dans le cadre du projet d'éducation pour tous dont l'objectif consiste à atteindre 100% d'enfants scolarisés. Kamunzini (2007, p. 108) a démontré la tendance développée par le gouvernement rwandais à adopter des « documents dormants » en accord avec les prescriptions des organismes internationaux et annonceurs de réformes jamais réalisées. Imarihino (2015), dans sa dissertation doctorale, a étudié comment les acteurs locaux rwandais détournent les références globales des objectifs qu'ils sont censés servir. En travaillant sur les effets de la mise en place de l'APC au Bénin, Yessoufou (2014, p. 17) a présenté les facettes des attitudes des acteurs locaux face aux innovations curriculaires en cinq gradations qui vont de la loyauté à l'opposition active.

Tous ces travaux qui ont été développés sur l'Afrique mettent en lumière des phénomènes que nous qualifions ici de faits de « résistance » qui auraient pu être observés sur d'autres continents, l'Afrique jouant souvent un rôle de miroir grossissant. Si des résistances sont apparues en Afrique, c'est parce qu'avec la propagation des valeurs soi-disant universelles, le système d'éducation projeté et le contenu de son enseignement tendent à nier la pluralité des cultures et des idéologies. Anderson-Levitt (2003, p. 1-2) fait partie de ces anthropologues

qui ont montré en quoi des écrits qui prennent appui sur la *world culture theory* ont tendance à oublier que derrière la diffusion d'une culture mondiale d'éducation, il y a des luttes pour le pouvoir et des pratiques d'adaptation locale.

Pour développer leurs études sur la résistance, Charlier et Panait (2018, p. 354) prennent appui sur les travaux de Hirschman (1970, p. 4 et 76) qui identifie trois choix possibles (*exit*, *voice*, *loyalty*) pour un individu. Charlier et Panait (2018, p. 354) ont adapté la typologie de Hirschman en y ajoutant le concept d'« apathie » développé par Bajoit (1988, p. 325) qu'ils considèrent comme étant un complément intéressant qui permet de caractériser les diverses formes de résistances dans le champ de l'éducation.

Une typologie de la résistance peut prendre le schéma suivant :

- Exit : désobéissance active + résistance active
- Voice : obéissance active+ résistance active
- Loyalty : obéissance active+ résistance passive
- Apathy : obéissance passive+ résistance passive

Table 1. Typology of reactions to education global prescriptions.

Attitude	Resistance to prescriptions	Examples of practices	Main actors
Exit	Rejection of the prescription	(Claimed) Refusal to apply or adopt; open opposition to the prescriber; disaffiliation; change of affiliation; breaking alliances; search for alternative alliance in order to refuse prescriptions, state terrorism (Hidden) Disrespect for agreements signed with external actors and prescribers; significant distance between discourse and practice	Institutional actors
	Rejection of the prescription and bypassing of the prescription	(Claimed) Refusal to implement public policies; open disinterest in public policies, drawn from prescriptions; justified actions on the basis of other references; use of resources for other purposes than those prescribed (Hidden) Practices that transgress public policies drawn from prescriptions, but remain discrete	Individual subjects
Voice	Protest	Denunciation of the effects actually or potentially generated by the prescriptions; proposals to replace or improve them; forms that allow the appropriation of prescriptions	Institutional actors
		Public protests; demonstrations; blocking the activities related to the prescriptions and public policies; forms that allow the appropriation of public policies drawn from prescriptions	Individual subjects
Loyalty	Positive engagement	Actions in line with or beyond what is expected; strategy of good student; voluntary actions to accelerate the implementation; forms that allow the appropriation of prescriptions	Institutional actors
		Actions to go faster or beyond of what was originally expected; forms that allow the appropriation of public policies drawn from prescriptions	Individual subjects
	Negative engagement	Bargaining, negotiations, solutions proposals based on the user's experience with the implementation of the prescription, search of consensus. Initially no open conflict but can lead to open conflict and to voice/exit. Might allow the appropriation of the prescription and the public policies drawn from it if a consensus is reached	Institutional actors Individual subjects
Apathy	Blind application	(Claimed) Minimal diffusion, without any adjustment	Institutional actors
		(Hidden) Complaints about the difficulties and inefficiencies of prescriptions	
		(Claimed) Minimal implementation of public policies drawn from prescriptions; stopping or suspension of execution at the first obstacle; (Hidden) Complaints about the difficulties and inefficiencies of public policies drawn from prescriptions	Individual subjects

Sources: Bajoit (1988), Hirschman (1970), Le Bourhis and Lascoumes (2014) and the authors.

Source: Charlier & Panait (2018, p. 355)

3. Méthodologie

3.1. Population de l'étude et échantillonnage

L'article s'est intéressé aux établissements secondaires de l'enseignement secondaire général et de l'enseignement secondaire technique¹⁰² de trois régions du Mali (Koulikoro, Ségou et Sikasso) et du District de Bamako. La population de l'étude concerne les chefs d'établissement et les enseignants qui ont à charge l'application de la réforme curriculaire APC en classe. Pour constituer notre échantillon, nous avons sélectionné des établissements situés dans des régions différentes et nous avons choisi divers établissements scolaires dans chacune de ces régions. Sur la base du critère du nombre d'enseignants, les régions de Koulikoro, Ségou, Sikasso et le District de Bamako ont été choisis pour le déroulement de l'enquête.

¹⁰² Quatorze établissements publics en tout dont trois lycées techniques. Ce sont : le lycée public de Kalabancoro (académie de Kati, région de Koulikoro), le lycée public Dioba Diarra de Koulikoro (académie de Koulikoro, région de Koulikoro), le lycée Cabral de Ségou, le lycée technique de Ségou (académie de Ségou, région de Ségou), le lycée Monseigneur De Montclos de Sikasso, le lycée public 2 de Sikasso, le lycée technique de Sikasso (académie de Sikasso, région de Sikasso), le lycée technique de Bamako, le lycée Askia Mohamed, le lycée Bouillagui Fadiga, le lycée Fily Dabo Sissoko (académie rive gauche de Bamako), le lycée Massa Makan Diabaté, le lycée Kankou Moussa et le lycée Ibrahima Ly (académie rive droite de Bamako).

Tableau 2 : Nombre d'enseignants par région et District de Bamako (MEN, 2018b, p. 1)

Kayes	Koulikoro	Sikasso	Ségou	Mopti	Tombouctou	Gao	Kidal	Bamako
282	502	604	361	338	151	111	39	1186

L'enquête a concerné les établissements secondaires publics situés dans des capitales régionales et du District de Bamako. Chaque chef lieu de région comporte au moins un établissement secondaire général. Excepté la région de Koulikoro, Bamako, Sikasso et Ségou disposent d'un lycée technique public. Parmi les régions concernées, seul le chef lieu de région de Sikasso a deux établissements secondaires généraux concernés par l'étude.

Par ailleurs, le District de Bamako compte quatorze établissements publics d'enseignement secondaire général (ibid). L'enquête voulant toucher la moitié de ces établissements, un tirage au sort¹⁰³ a été effectué pour choisir six établissements (trois de chaque académie d'enseignement Rives droite et gauche du District de Bamako) plus le seul lycée technique public à Bamako. De plus, un établissement tiré au hasard de l'académie de Kati, compte tenu de son ampleur et sa proximité de Bamako, a complété l'échantillon. Par conséquent, ce sont quatorze établissements secondaires publics dont trois lycées techniques qui ont été sélectionnés dans le cadre de notre enquête.

Nous avons eu recours à l'échantillonnage par quota. Nous nous sommes d'abord intéressé au nombre d'enseignants de chaque établissement. Ces données nous ont été fournies par le censeur de chaque établissement. Ensuite nous avons procédé par un échantillonnage par quota en prélevant douze pour cent¹⁰⁴ du nombre d'enseignants de chaque établissement. Des chiffres décimaux sont arrondis afin d'aboutir à un nombre entier dans chaque case sur la ligne de douze pour cent de l'échantillon. C'est l'addition des cases de la ligne de douze pour cent (12%) qui donne un échantillon de cent cinquante enseignants (150). Le tableau ci-dessous présente le nombre d'enseignants de chaque établissement et son quota de douze pour cent.

Tableau 3 : Echantillon d'enseignants par quota

Lycées	L1	L2	L3	L4	L5	L6	L7	L8	L9	L10	L11	L12	L13	L14	total
Nbre Ensgnts	133	51	45	90	50	59	100	102	120	92	66	179	98	78	1263
Ech12%	16	6	5	11	6	7	12	12	14	11	8	21	12	9	150

En ce qui concerne les chefs d'établissement, nous avons pu en enregistrer neuf parmi les quatorze. Trois ont refusé de se soumettre à l'enquête. Un chef d'établissement a accepté la prise de notes et non l'enregistrement. Un autre était à la retraite. Nous n'avons pas pu le rencontrer car il ne venait pas régulièrement à l'école et n'avait pas encore de successeur. De plus, son censeur (directeur des études) n'a pas voulu répondre à sa place. Par conséquent, parmi les quatorze établissements secondaires concernés par l'enquête, nous avons pu faire l'interview de dix chefs d'établissement.

3.2. Instruments de collecte de données

Les instruments de collecte de données utilisés constituent le questionnaire adressé aux enseignants et le guide d'entretien adressé aux chefs d'établissement. Le guide d'entretien a permis de confronter les réponses des chefs d'établissement à celles des enseignants afin d'avoir une triangulation des données. Un pré-test des deux instruments a permis d'éliminer certains items du questionnaire et thèmes du guide d'entretien.

Les entretiens étaient enregistrés et se sont déroulés de façon semi-directive pour laisser les interviewés parler et les ramener à la question au cas où ils aborderaient d'autres sujets ne concernant pas la thématique.

3.3. Analyse des données

Le traitement du questionnaire des enseignants a été fait avec le logiciel SPSS. En ce qui concerne les entretiens, ils ont été analysés manuellement et de manière thématique. Une fois la retranscription terminée, la thématisation s'est effectuée au travers des thèmes prédéfinis

¹⁰³ En ce qui concerne le tirage au sort, le nom de chaque établissement était inscrit sur un bout de papier et le tout était mis dans une boîte. C'est avec les yeux fermés que les noms des établissements étaient tirés au hasard.

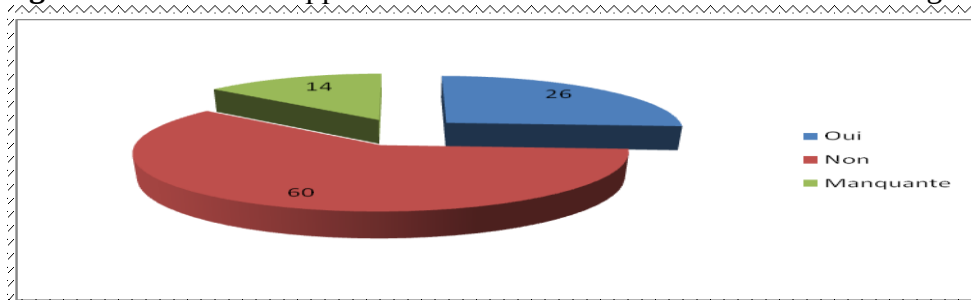
¹⁰⁴ Ce quota de 12% a été choisi dans le but d'atteindre plus de 100 enseignants en vue d'avoir le maximum d'informations.

dans le guide d'entretien. Ensuite, elle a concerné la classification des nouveaux thèmes apparus dans les entretiens.

4. Résultats

4.1. Consultations sur l'introduction de la réforme APC

Figure 1 : Débat sur l'application consensuelle de l'APC selon les enseignants



La figure n°1 montre que la majorité des enseignants enquêtés, soit 60%, sont d'avis qu'il n'y a pas eu un débat consensuel sur l'application de l'APC au Mali alors que 26% sont d'avis contraire. Une minorité des enquêtés, soit 14%, ne se sont pas exprimés sur cette question.

Consultations sur l'introduction de la réforme APC selon les chefs d'établissement

L'introduction de la réforme APC n'a pas fait l'objet d'une large consultation. Beaucoup de chefs d'établissement interviewés n'ont pas participé aux consultations. Certains ignorent la tenue de ces consultations. Les propos de l'interviewé 2 : « *Je ne suis pas au courant de la tenue des consultations. C'est possible mais je ne suis pas au courant de ça* » et ceux de l'interviewé 8 : « *A ma connaissance, je ne peux rien dire sur les consultations puisque je n'en sais rien* » sont illustratifs. Pour d'autres, les consultations ont été faites au niveau central. Les interviewés 5 et 7 témoignent de cela. L'interviewé 5 pense que : « *Il y a eu des consultations mais ça n'a pas été approfondi. A l'époque, j'étais en classe, on a reçu des informations lors du conseil de rentrée qu'il y aura une nouvelle méthode pédagogique. Mais des consultations jusqu'au niveau des enseignants, je dirai non.* ». L'interviewé 7 partage cette opinion en affirmant que : « *Oui, il y a eu des consultations. Mais, ces consultations, c'est surtout au niveau central hein. Au niveau central, nous étant ici, on entendait parler de l'APC, de l'élaboration du nouveau programme.* »

4.2. Implication des acteurs de terrain dans l'élaboration des programmes APC

Tableau 4 : Participation des enseignants aux étapes d'élaboration des programmes

Questions ou items	Pourcentage % de oui
Participation à la conception du programme	9,6
Participation à la rédaction	8,9
Participation à la mise à l'essai	14,4
Participation à la validation	6,2
Participation à l'application	98,6
Participation au suivi-évaluation	12,3

L'analyse du tableau n°4 montre qu'excepté l'application du programme à laquelle la majorité des enseignants participent, c'est seulement une minorité qui a participé aux autres étapes d'élaboration du programme qui sont la conception, la rédaction, la mise à l'essai, la validation et le suivi-évaluation.

Opinion des chefs d'établissements sur leur implication

Ils sont huit parmi les dix chefs d'établissement interviewés n'ayant pas participé à l'élaboration des programmes. C'est le cas de l'interviewé 3 qui annonce que :

« *En réalité, je ne peux pas tellement parler de ça, car au moment où on faisait ces trucs, moi je n'étais pas responsable, j'étais en classe comme professeur simple. Donc par rapport à l'élaboration des programmes, je ne peux pas dire grand-chose.* » Interviewé 3

C'est aussi le cas de l'interviewé 7 qui a même cherché à savoir si le proviseur qu'il a succédé avait participé à cette élaboration. Il avance que :

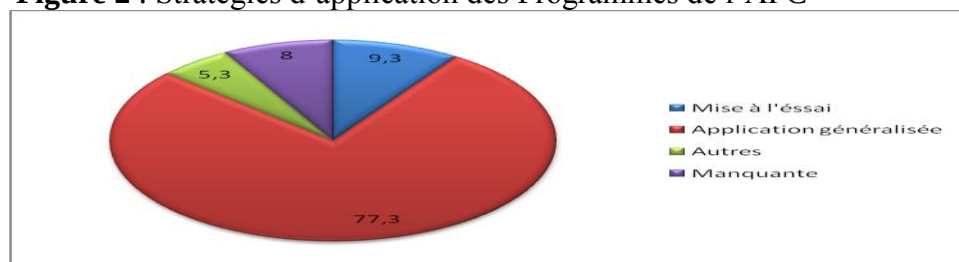
« *Une fois, quand on nous a posé des questions de ce genre, j'ai appelé le proviseur d'alors pour lui demander si réellement les proviseurs ou les administrateurs des établissements ont été*

associés, mais je n'ai pas pu le joindre. Dans les archives aussi, je n'ai vu aucune trace de document qui montre que, lui, il a participé à l'élaboration des programmes [...] » Interviewé 7

Ce même jugement se retrouve dans les dires de l'interviewé 6 :

« Bon, ces programmes ont été élaborés, disons, par les inspecteurs et la haute hiérarchie. Notre impression est que la base a été ignorée. Les enseignants et la direction des établissements ont été ignorés dans l'élaboration des programmes. [...] » Interviewé 6

Figure 2 : Stratégies d'application des Programmes de l'APC



La figure n°2 montre que, selon la majorité des enseignants enquêtés, soit 77,33%, l'introduction des programmes APC a été faite par une application généralisée dans toutes les classes de 10^{ème} année.

4.3. Formations APC

Tableau 5 : Durée de formations reçues en APC

Durée	Effectif	Pourcentage
Une première de 4 jours	59	39,3
Autres	66	44
Pas encore reçu de formation	22	14,7
Manquantes	3	2
Total	150	100

L'analyse du tableau n°5 fait ressortir que 39,3% des enseignants enquêtés ont reçu une première formation en APC d'une durée de quatre jours. 44% des enseignants ont suivi d'autres formations de durée supérieure à quatre jours tandis que 14,7% n'ont pas encore reçu de formation en APC. 2% ne se sont pas exprimés sur la question. En conclusion, la durée de formation de la majorité des enseignants est supérieure à quatre jours. Nous notons que les formations sont données soit par des enseignants, soit par des inspecteurs.

4.4. Insuffisance de documents APC

Tableau 6 : Documents APC reçus par les enseignants

Items	% de oui
Enseignants ayant reçu le curriculum	8,5
Enseignants ayant reçu le référentiel de compétences	23,9
Enseignants ayant reçu le programme d'études	71,8
Enseignants ayant reçu le guide pédagogique	49,3
Enseignants ayant reçu le guide d'évaluation	42,3
Enseignants ayant reçu le manuel de l'élève	7,7
Enseignants ayant reçu le cahier de situations	2,8
Enseignants ayant reçu le bulletin d'évaluation	4,9
Enseignants ayant reçu le portfolio	1,4
Enseignants ayant reçu autres documents	4,9

La proportion des enseignants qui ont déclaré avoir reçu le programme d'études constitue le lot le plus important (71,8%). Se positionnent, successivement, en termes d'importance numérique, les enseignants qui ont reçu le guide pédagogique (49,3%) et le guide d'évaluation (42,3%). D'autres documents, comme le curriculum, le référentiel de compétences, le manuel de l'élève, le cahier de situations, le bulletin d'évaluation et le portfolio ont été reçus par les enseignants enquêtés dans des proportions relativement faibles (1,4% à 8,5%). On peut déduire des résultats que le programme d'études constitue le principal support didactique fréquemment mis à la disposition des enseignants dans le cadre de l'APC.

Opinion des chefs d'établissement sur l'insuffisance de documents APC

Dans le cadre de l'application de l'APC, la faiblesse des documents qui accompagnent le programme d'études est l'une des difficultés évoquées par les chefs d'établissement

interviewés. Pour l'interviewé 9, les enseignants auraient moins de difficultés dans l'application de l'APC s'ils avaient ces documents :

« [...] Mais les enseignants n'ont pas de documents. On entend parler qu'il y a le programme et les guides mais officiellement on ne les a pas mis à notre disposition. Les enseignants ont quand même le programme. On a toujours demandé les documents mais ça ne vient pas. Puisque c'est la vision du pays, si on parvient à avoir ces documents, on aura moins de problèmes » Interviewé 9

L'interviewé 4, tout en déplorant l'absence des guides pratiques, lie l'application de l'APC à leur mise à disposition dans chaque discipline. Selon lui, ces documents permettent aussi au chef d'établissement de suivre les pratiques des enseignants :

« Pour que l'APC marche, il faut des guides pratiques dans chaque discipline. Avec ces guides, c'est très facile de contrôler ce que font les enseignants dans les classes. Ces documents doivent indiquer le canevas à suivre. Mais nous on n'a reçu aucun guide pour le moment. Normalement dans chaque unité de travail, les gens doivent savoir ce qu'il faut faire. Il faudra spécifier dans ces guides ce que l'enseignant doit donner et ce que l'élève lui-même doit faire. Comme ça, on pourra contrôler ce que chacun fait en classe. » Interviewé 4

Quant à l'interviewé 3, il interpelle les autorités pour la mise à disposition de ces documents qui, d'une part, accompagnent le programme et pallient les insuffisances des formations d'autre part :

« Après les petites formations, ils ont dit qu'ils vont envoyer les documents qui accompagnent. On a le programme mais pas les autres guides et ça ne vient pas. Les enseignants ont le programme mais ils n'ont pas les guides. Ça c'est un problème. Pas de documents et ils n'envoient pas. » Interviewé 3

Tableau 7 : Opinion des enquêtés sur les pédagogies appliquées en APC

Questions ou items	(%) de Oui
Pédagogies appliquées en APC	
L'APC est centrée sur la pédagogie par objectifs?	26,8
L'APC est centrée sur la pédagogie des grands groupes?	43,7
L'APC est centrée sur la pédagogie intégrative?	38,7
L'APC est centrée sur autre pédagogie?	5,6
Appui et rupture avec l'ancien système	
L'enseignant a rompu définitivement avec l'ancien système?	36
L'enseignant prend appui sur l'ancien système pour progresser?	76,9

Il ressort de l'analyse du tableau n°7 que 26,8% des enseignants enquêtés sont d'avis que l'APC est centrée sur la pédagogie par objectifs. Ils sont 43,7% à estimer que l'APC est centrée sur la pédagogie des grands groupes. 38,7% sont d'avis qu'elle est centrée sur la pédagogie intégrative et une proportion relativement réduite des enquêtés, soit 5,6% sont d'avis que l'APC est centrée sur une autre pédagogie non précisée.

La remarque générale qui ressort sur les pédagogies appliquées en APC est que la proportion de la pédagogie des grands groupes demeure plus marquée et importante que celles observées ailleurs. Les enseignants appliquent la pédagogie des grands groupes au détriment de la pédagogie différenciée et de la pédagogie intégrative qui sont préconisées dans l'application de l'APC.

On remarque également que si 36% ont rompu définitivement avec l'ancien système, 76,9% y prennent appui pour progresser. En conclusion, les enseignants prennent appui sur l'ancien système.

Ce résultat fait découvrir que la grande majorité des enseignants n'appliquent les pédagogies préconisées par la réforme APC. Par conséquent, ceci contribue à la diffusion et à l'application minimale de la réforme APC.

5. Discussion

5.1. La légitimité limitée de la réforme APC

Nous avons démontré qu'il n'y a pas eu un débat sur l'application de l'APC. Les enseignants, en majorité, n'ont pas été consultés sur la nouvelle réforme curriculaire. Du côté des chefs d'établissement, il n'y a pas eu de véritables consultations pour introduire la réforme APC. Pour certains, les consultations restreintes au niveau central ne doivent pas être qualifiées de consultations. Les enseignants et les chefs d'établissement sont également minoritaires à participer dans l'élaboration des nouveaux programmes APC.

Par conséquent, la restriction des consultations au niveau central et l'implication restreinte des chefs d'établissement et enseignants dans l'élaboration des nouveaux programmes entachent la légitimité de la réforme APC. Ces deux facteurs constituent des apathies dans l'application de la réforme APC. Ce qui contribue à renforcer l'hypothèse de l'article.

5.2. Généralisation précoce de la réforme APC sans les formations et documents APC nécessaires

En vue d'éviter toute résistance à l'application de la réforme APC en classe, les autorités scolaires ont organisé une première formation de quatre jours à l'endroit des enseignants. Si les autorités scolaires prétendent d'organiser préalablement des formations, cette formation de durée insuffisante n'a pas permis aux enseignants de comprendre et d'appliquer l'APC dans les classes. C'est la raison pour laquelle, certains chefs d'établissement interviewés ne s'en prennent pas aux enseignants quant à la non application de la réforme, car les formations sont jugées insuffisantes en termes de durée et de méthodologie (lecture de brochure).

Par ailleurs, l'insuffisance de documents APC constitue aussi une problématique réelle dans le cadre de l'application de l'APC. La conception de cette documentation constitue un préalable à l'application de ladite réforme. Excepté le programme d'études, la majorité des établissements d'enseignement secondaire ne dispose d'aucun autre document. Appliquer cette réforme en l'absence de cette documentation, en l'occurrence, le guide pédagogique et le guide d'évaluation, constitue une apathie dans son application sur le terrain parce que cette absence conduit les enseignants dans la routinisation des anciennes habitudes.

Par conséquent, la généralisation précoce de la réforme APC avec des insuffisances en termes de formations et documents d'accompagnement constitue une apathie envers son application.

5.3. Application généralisée des programmes APC sans une mise à l'essai

La réforme curriculaire APC a conduit à l'élaboration de nouveaux programmes d'études. Ces nouveaux programmes ont été généralisés sans leur mise à l'essai dans un échantillon d'établissement. Le fait de sauter cette étape de mise à l'essai ou l'expérimentation des nouveaux programmes APC dans un échantillon constitue une apathie dans leur application. De plus, c'est une stratégie mise en place par les autorités scolaires afin d'esquiver le rejet de ces nouveaux programmes d'une part, et de montrer tacitement l'adhésion des enseignants, d'autre part, auxdits programmes auxquels beaucoup d'entre eux n'ont pas participé à leur élaboration.

5.4. Le décloisonnement théorique des disciplines/formation des domaines d'apprentissage

L'adoption de la réforme Approche par compétences a conduit au décloisonnement des disciplines. Au niveau de l'enseignement secondaire général, ce décloisonnement a permis la formation des domaines d'apprentissage tels que Langues et Communication (L.C), Sciences, Mathématiques et Technologiques (S.M.T), Sciences Humaines (S.H), Développement de la Personne (D.P) et ARTS. Au niveau de l'enseignement secondaire technique, les domaines d'apprentissage sont Mathématiques Sciences et Technologie (M.S.T), Langues et Communication (L.C), Développement de la Personne (D.P) et Orientation Professionnelle (O.P). Ce décloisonnement est visible dans les documents, mais invisible sur le terrain en termes d'interdisciplinarité ou de collaboration entre les enseignants. Le non respect de ce décloisonnement disciplinaire dans la pratique favorise l'isolement des enseignants en période de la réforme. Ce constitue une apathie dans l'application de la réforme APC.

5.5. L'absence de l'APC dans le nouveau décret de l'enseignement secondaire général

Le ministère de l'éducation national a procédé à la relecture du décret n°138/PG-RM du 6 juin 1980 portant organisation et fonctionnement de l'enseignement secondaire général et le décret n°238/PG-RM du 4 octobre 1962 portant organisation de l'enseignement secondaire technique et professionnel en vue d'adapter les filières et séries à l'évolution de l'environnement national et régional et la mise en situation des établissements d'enseignement secondaire capables d'assurer un enseignement plus expérimental que livresque (MEALN, 2010, p. 1). La relecture de ces décrets ont donné naissance au décret n°2011-234/P-RM du 12 mai 2011 portant organisation de l'enseignement secondaire général abrogeant le décret n°138/PG-RM du 6 juin 1980 et le décret n°2011-663/P-RM du 06 octobre 2011 portant organisation de l'enseignement secondaire technique et professionnel abrogeant le décret n°238/PG-RM du 4 octobre 1962 ont vu le jour. L'architecture des deux décrets est la même et tous deux présentent les nouvelles filières créées pour le nouveau curriculum selon l'ordre ou le type d'enseignement. Mais, à l'analyse des deux décrets, il ressort une différence fondamentale même si leur architecture est identique. C'est seulement au niveau du décret de l'enseignement secondaire technique et professionnel que l'APC est indiquée comme la pédagogie appliquée. Son article 4 énonce que : « *L'Enseignement Secondaire Technique et Professionnel applique la pédagogie de l'Approche par Compétences en abrégé APC, qui vise à définir les compétences inhérentes à l'exercice d'une profession et à les formuler, dans un programme de cours, en objectifs opérationnels* » (MEN, 2011a, article4). Sinon, aucune mention de l'APC n'est faite dans le décret concernant l'enseignement secondaire général (MEN, 2011b) alors que les établissements dudit ordre sont plus nombreux que ceux de l'enseignement secondaire technique. Le fait de ne pas mentionner l'APC dans le nouveau décret de l'enseignement secondaire général constitue une apathie (résistance passive) dans l'application de la réforme.

5.6. Imprécision du rôle pédagogique des chefs d'établissement

Les établissements scolaires constituent des lieux indiqués pour s'assurer de la mise en œuvre d'une réforme scolaire. En d'autres termes, l'effectivité d'une réforme se constate au niveau des établissements scolaires. À cet effet, un texte réglementaire sur le rôle pédagogique des chefs d'établissement en période de réforme facilitera sa mise en œuvre. Ce texte précisera l'accompagnement pédagogique du chef d'établissement à l'endroit des enseignants dans l'application de la réforme au sein de l'établissement scolaire. En l'absence de textes sur la responsabilité pédagogique des chefs d'établissement en faveur de la réforme, les tâches administratives deviennent leur priorité. Alors que dans d'autres pays, ils exercent un leadership et sont désignés comme pilote du changement ou le chef d'orchestre ou responsable de la réforme.

L'imprécision de ce rôle pédagogique ou l'absence de ce texte en période de réforme constitue apathie car les chefs d'établissement sont laissés à eux-mêmes qui à leur tour laissent également les enseignants à eux-mêmes.

5.7. La routinisation des anciennes pratiques des enseignants

La routinisation des anciennes pratiques est liée à la méconnaissance de la pédagogie différenciée et de la pédagogie intégrative qui convient mieux à un enseignement intégré (MEN, 2000, p. 16), à la situation d'apprentissage fondée sur l'Approche par compétences. Les causes de cette méconnaissance se trouvent dans les formations initiales et continues des enseignants. C'est la pédagogie par objectifs qui prédomine dans la formation initiale des enseignants. De plus, ils n'ont été pas formés en pédagogies (intégrative et différenciée) lors de leurs formations continues. C'est pourquoi, ils continuent avec l'ancien système axé sur la pédagogie par objectifs.

Cette routinisation constitue une apathie dans l'application de la réforme APC.

5.8. Inexistence de formation initiale des enseignants en APC

Les écoles de formation des enseignants constituent les premiers lieux d'application de la réforme APC. Mais, dans ces écoles de formation, les enseignants sont formés selon l'ancienne méthode. La formation initiale n'étant pas axée sur l'APC, les enseignants

continuent à enseigner selon la méthode à laquelle ils ont été formés. Cette inexistence de la réforme APC dans les écoles de formation des enseignants constitue une apathie dans son application.

6. Limites des résultats

Si ces résultats permettent d'avoir un aperçu sur l'application de la réforme APC au niveau de l'enseignement secondaire du Mali, il est prudent de ne pas généraliser ces résultats. Ce ne sont que des résultats d'un échantillon de trois régions et du District de Bamako. Basée sur le volontariat, l'enquête de terrain pourrait ne pas toucher les enseignants impliqués à tout le processus d'introduction et de mise en œuvre de la réforme APC au niveau de l'enseignement secondaire. Enfin, l'enquête a seulement concerné les établissements scolaires publics de l'enseignement secondaire.

Conclusion

L'objectif de cet article consiste à identifier les résistances cachées passives dans la réappropriation de la réforme APC au niveau de l'enseignement secondaire général et technique du Mali, laquelle réforme constitue une prescription des organisations internationales. Pour atteindre cet objectif, l'article s'est fondé sur une recherche documentaire et une enquête de terrain utilisant des outils de collecte comme le guide d'entretien adressé aux chefs d'établissement et le questionnaire administré auprès des enseignants. Cette méthodologie a permis d'aboutir aux résultats suivants : la légitimité limitée de la réforme APC, la généralisation précoce de la réforme APC sans les formations et documents APC nécessaires, l'application généralisée des programmes APC sans une mise à l'essai, le décloisonnement théorique des disciplines/formation des domaines d'apprentissage, l'absence de l'APC dans le nouveau décret de l'enseignement secondaire général, l'imprécision du rôle pédagogique des chefs d'établissement, la routinisation des anciennes pratiques des enseignants et l'inexistence de formation initiale des enseignants en APC.

Enfin, comme pistes de nouvelles recherches, il serait intéressant d'étendre la recherche sur d'autres régions et cercles du Mali en dehors des capitales régionales. De plus, il serait intéressant de mener une étude comparative sur l'application de la réforme entre le District de Bamako et les régions, ce qui permettrait de révéler d'autres écarts dans sa mise en œuvre. Une étude sur l'attitude des inspecteurs serait aussi pertinente. Enfin, il serait bon de mener une étude sur l'application de cette réforme APC dans les établissements scolaires privés de l'enseignement secondaire au Mali.

Bibliographie

- AN, 1999, *Loi n°99-046 du 28 décembre 1999 portant loi d'orientation sur l'éducation au Mali*, Bamako, AN.
- ANDERSON-LEVITT, Kathryn M., « A World Culture of Schooling », in ANDERSON-LEVITT Kathryn M., (dir.), *Local Meanings, Global Schooling: Anthropology and World Culture Theory*, 2003, New-York, Palgrave MacMillan, pp. 2-41.
- BAJOIT, Guy, 1988, « Exit, voice, loyalty, ... and apathy. Les réactions individuelles au mécontentement », in *Revue française de sociologie*, XXIX, pp. 325-345.
- CHARLIER, Jean-Emile, et PANAIT, Oana Marina, 2018, « Resistances to global educational prescriptions in the Global south: theoretical considerations through Michel Foucault's lenses », in *British Journal of Sociology of Education*, 39(3), pp. 348-364.
- CHARLIER, Jean-Emile, et CROCHE, Sarah, 2017, « Résistances, esquives, ruses et réappropriations. Jeux de dupes et production collective de la doxa en éducation », in *Education et sociétés*, n°39, pp. 119-135.
- CHARLIER, Jean-Emile, 2002, « Le retour de Dieu : l'introduction de l'enseignement religieux dans l'École de la République laïque du Sénégal », in *Éducation et Sociétés*, 10, pp. 95-111.
- DEMEUSE Marc et STRAUVEN Christiane, 2006, *Développer un curriculum d'enseignement ou de formation. Des options politiques au pilotage*, Bruxelles, De Boeck Supérieur.

- DORMONT, Thomas, 2017, « Résistances des éducateurs au projet éducatif individualisé en Belgique francophone », in *Education et Sociétés*, n°39, p. 53-68.
- HIRSCHMAN Albert, 1970, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard, Harvard University Press.
- IMANIRIHO Dan, 2015, *Appropriation des politiques éducatives dans un contexte de dépendance économique : réflexion sur le fonctionnement du réseau d'acteurs au Rwanda*, Thèse de doctorat, LLN, UCL.
- JOHANSSON, Anna, et VINTHAGEN, Stellan, 2014, « Dimensions of everyday resistance : An analytical framework », in *Critical sociology*, pp. 1-19.
- KAMUZINZI Masengesho, 2007, *Confrontation de sept modèles explicatifs des visées de la planification en éducation : élaboration du plan d'éducation pour tous au Rwanda : étude de cas*, Thèse de doctorat, LLN, UCL.
- LAVAL Christian et WEBER Louis, 2002, *Le nouvel ordre éducatif mondial*. OMC, Banque mondiale, OCDE, Commission européenne, Paris, Syllepse.
- LE BOURHIS, Jean-Pierre, et LASCOUMES, Pierre, 2014, « En guise de conclusion/Les résistances aux instruments de gouvernement. Essai d'inventaire et de typologie des pratiques », in *Académie*, pp. 493-520.
- LEVASSEUR, Louis, et ROBICHAUD, Arianne, 2017, « L'envers de la résistance en éducation : émancipation, conservatisme et paradoxes », in *Education et sociétés* n°39, pp. 85-99.
- MEALN, 2010, *Note technique relative à la création de nouvelles filières et séries de l'enseignement secondaire*, Bamako, MEALN.
- MEN, 2018a, *Atelier de formation de 50 professeurs de l'enseignement secondaire général de l'académie d'enseignement de Bamako Rive Gauche à l'APC, juillet-août 2018*. Cahier de participant, Bamako, MEN.
- MEN, 2018b, *Situation des effectifs et du personnel enseignant de l'enseignement secondaire général au titre de l'année 201-2018*, Bamako, MEN.
- MEN, 2015, *Document de formation des professeurs de l'enseignement secondaire général aux nouveaux programmes et à l'APC*, Bamako, MEN.
- MEN, 2011a, *Décret n°2011-663/P-RM du 06 octobre 2011 portant organisation de l'enseignement secondaire technique et professionnel*, Bamako, MEN.
- MEN, 2011b, *Décret n°2011-234/P-RM du 12 mai 2011 portant organisation de l'enseignement secondaire général*, Bamako, MEN.
- MEN, 2000, *Le cadre général d'orientation du curriculum de l'enseignement fondamental du Mali*, Bamako, MEN.
- PANAIT, Oana Marina, et TEODORO, Antonio, 2017, « Présentation du dossier. Vers l'analyse des résistances aux normes éducatives issues de la globalisation », in *Éducation et Sociétés*, n°39, pp. 5-18.
- ROEGIERs Xavier, 2001, *Une pédagogie de l'intégration. Compétences et intégration des acquis dans l'enseignement*, Bruxelles, De Boeck Université.
- SAURUGGER, Sabine, et TERPAN, Fabien, 2013, « Analyser les résistances nationales à la mise en œuvre des normes européennes : une étude des instruments d'action publique », in *Quaderni* n°80, pp. 5-24.
- SCOTT, James C., 1990, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden transcripts*, New Haven and London, Yale University press.
- SCOTT, James C., 1989, « Everyday forms of resistance », in *Copenhagen Papers-4*, pp. 33-62.
- SOLOMON TSEHAYE, Rachel, 2015, « Les stratégies scolaires face aux enjeux normatifs internationaux. Quelques exemples de Djibouti », in *Revue Tiers Monde*, n°223, pp. 183-204.
- YESSOUFOU, Akimi, 2014, « From Global Advocacy to Local Resistance: Benin's Experience of Competency-based School Curriculum », in *ZEP*, 37, pp. 14-21.

INTÉRÊT POUR LES DISCIPLINES, SENTIMENT D'AUTO-EFFICACITÉ ET BUTS D'ACCOMPLISSEMENT CHEZ DES ÉLÈVES DE FIN DE PREMIER CYCLE SECONDAIRE (3EME) DU DISTRICT ABIDJAN EN CÔTE D'IVOIRE

Kouamé Armel KOUADIO
Docteur en sciences de l'Education
Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC)
08 BP 49 Abidjan 08
E-mail : armelkouadiokouame@yahoo.fr

Justin Yves KOFFI
Docteur en sciences de l'Education
Université Félix Houphouët Boigny (UFHB)
01 BP V34 Abidjan 01
E-Mail : ykoffyves74@yahoo.fr

Remi Dorgelès SEHR
Doctorant en sciences de l'éducation
Ecole Normale Supérieure d'Abidjan (ENS)
08 BP 10 Abidjan 08
E-Mail : selegrodes1975@gmail.com

Laboratoire d'Etude et de Prevention en PsychoEducation (LEPPE)
Ecole Normale Supérieure d'Abidjan
08 BP 10 Abidjan 08
E-MAIL : LABO LEPPE@outlook.com

Résumé :

Cette recherche vise à étudier les corrélations qui pourraient exister au niveau de certains paramètres de la motivation intrinsèque à savoir : l'intérêt, le sentiment d'auto-efficacité et les buts d'accomplissements. Il s'agit de la relation Intérêt et sentiment d'auto-efficacité d'une part et la relation intérêt et buts d'accomplissements d'autre part. Un échantillon de 200 élèves des classes de troisième a été déterminé. Les données recueillies par questionnaire ainsi que l'exploitation des informations issues de la recherche documentaire ont été soumises à un traitement statistique inférentiel. Les résultats de l'étude issus des régressions multiples réalisées montrent une corrélation forte entre l'intérêt et le sentiment d'auto-efficacité d'une part et entre l'intérêt et les buts d'accomplissement d'autre part. Ainsi, les élèves qui manifestent un intérêt général pour l'ensemble des disciplines en fin de premier cycle secondaire (3eme) présentent un sentiment d'auto-efficacité et des buts d'accomplissement élevés. L'intérêt est véritablement une variable qui influence positivement les paramètres de la motivation intrinsèque comme le sentiment d'auto-efficacité et les buts d'accomplissements.

Mots-clés : Buts d'accomplissement, Côte d'Ivoire, Disciplines scolaires, Intérêt, Motivation, Sentiment d'auto-efficacité.

Interest in subjects, sense of self-efficacy and achievement goals among end-of-primary secondary (3eme) students in the Abidjan District in Côte d'Ivoire

Abstract :

This research aims to study the correlations that could exist at the level of certain parameters of intrinsic motivation, namely : interest, the feeling of self-efficacy and achievement goals. It is about the relationship Interest and feeling of self-efficacy on the one hand and the relationship interest and achievement goals on the other hand. A sample of 200 third-grade students was determined. The data collected by questionnaire as well as the use of information from the documentary research were subjected to inferential statistical processing. The results of the study from the multiple regressions carried out show a strong correlation between interest and the feeling of self-efficacy on the one hand and between interest and achievement goals on the other hand. Thus, students who show a general interest in all subjects at the end of the first secondary cycle (3rd) present a feeling of self-efficacy and high achievement goals. Interest is truly a variable that positively influences the parameters of intrinsic motivation such as the feeling of self-efficacy and achievement goals.

Keywords: Achievement goals, Interest, Ivory Coast, Motivation, School subjects, Sense of self-efficacy,

Introduction : Quelques considérations théoriques

L'intérêt définit comme une relation plus ou moins durable entre un sujet et un objet de son espace vital (L. Cosnefroy, 2007, p.93), se traduit par un état psychologique à travers quatre caractéristiques : la centration de l'attention, la persistance de l'effort, l'optimisation du fonctionnement cognitif et une charge émotionnelle positive (L. Cosnefroy, 2007, p.94).

Cet état psychologique est « l'expression d'un intérêt personnel ou situationnel. L'intérêt personnel correspond à une disposition relativement stable par rapport à un domaine ou une activité, tandis que l'intérêt situationnel est déclenché par les caractéristiques de l'environnement ; c'est un intérêt contextuel beaucoup plus habile que l'intérêt personnel. Entre ces deux extrêmes se constituent des intérêts mixtes, tels que l'intérêt situationnel stabilisé » (L. Cosnefroy, 2007, p.94), correspondant à l'intérêt que pourrait manifester un élève pendant une année pour une discipline en fonction du programme étudié ou de l'enseignant. L'intérêt est à rapprocher de la valeur intrinsèque, du plaisir, des pulsions excitatrices en termes de sensations positives que peut ressentir un sujet dans l'exercice d'une activité (S. Hidi et A. Renninger, 2006, p. 112). R. Vallerand et al. (2009, p.50) parlent d'émotions positives qui sous-tendent l'implication dans une tâche, lorsque celle-ci présente de l'intérêt pour un sujet. C'est cette même idée de plaisir que nous retrouverons dans les buts d'accomplissement.

En effet, lorsqu'un sujet va s'orienter vers l'apprentissage, il va ainsi prendre davantage plaisir à progresser sur une thématique bien précise plutôt que sur une autre qui l'intéresse moins (F. Fenouillet, 2009a ; 2009b). De sorte que dans le cas d'une approche de la performance, c'est la comparaison avec autrui qui sous-tendra le comportement alors que dans le cas de l'approche de l'apprentissage, c'est bien le plaisir à effectuer une tâche plutôt qu'une autre qui conditionnera le comportement. C'est bien ce dernier but qui semble lié à l'intérêt lui-même reposant sur la composante plaisir (U. Schiefele et M. Csikszentmihalyi, 1995 ; A. Elliot, 1999 ; S. Shim et A. Ryan, 2005).

Concernant le Sentiment d'auto-efficacité, les quatre sources d'acquisition et de renforcement de cette croyance sont l'expérience active de maîtrise, l'expérience vicariante, la persuasion verbale et enfin les états physiologiques et émotionnels. De par la dernière source, le sentiment d'auto-efficacité est lié au plaisir que peut ressentir un sujet lorsqu'il effectue une tâche précise. A. Bandura (1997 ; 2007) rappelle d'ailleurs que les sujets manifestent un intérêt durable pour des activités où ils se sentent efficaces et qui leur procurent de l'autosatisfaction. Aussi, selon que les sujets manifestent un intérêt sectoriel pour certaines disciplines en particulier, le sentiment d'efficacité personnel et les buts d'accomplissement ne sont activés véritablement que pour ces matières. Ils ne ressentent du plaisir que par rapport aux activités liées à ces disciplines. (J. Harackiewicz et al., 1998 ; E. McAuley et al., 1991 ;

S. Hidi et A. Renninger 2006) montrent dans leurs travaux que les émotions liées au plaisir induisent un engagement du sujet dans les activités d'apprentissage. Ces auteurs confirment également l'effet médiateur du sentiment d'auto efficacité. Selon la théorie de l'intérêt de U. Schiefele (2009, p.198), l'intérêt est « comme une orientation de base présente chez l'être humain et qui est intégralement reliée à la motivation intrinsèque et prévalent à celle-ci ; le niveau ultime de l'intérêt est surtout caractérisé par les liens forts qu'il entretient avec l'objet concerné et la pluralité des sentiments et des valeurs qu'il provoque chez le sujet ».

Cette notion selon cette théorie entraîne une fréquence plus élevée de choix d'activités en lien avec le sujet et une persévérance plus importante en cas de difficultés. Cependant, ces études ne mettent pas en évidence la corrélation qui pourrait exister entre l'intérêt pour les disciplines, le sentiment d'auto efficacité et les buts d'accomplissement chez les élèves, d'où la spécificité de cette étude. Ainsi, les sujets qui manifestent un intérêt individuel généralisé à l'ensemble des disciplines présentent une prédisposition soutenue aux dynamiques motivationnelles à savoir le sentiment d'auto-efficacité et les buts d'accomplissement qui sont les fondements de la motivation et contribuent par la même occasion à éclairer l'engagement du sujet dans une activité comme l'apprentissage scolaire. Cette sensation de bien-être ne constitue pas cependant, une récompense en tant que tel, elle ne devient récompense qu'une fois investie de signification d'autodétermination et de buts d'accomplissement (A. Bandura, 2006, p.310).

Ces dynamiques motivationnelles sont des constructions puissantes à plusieurs sources du fait que le soutien social et l'expérience de la réussite sont les plus déterminants chez les élèves. Un intérêt plus marqué dans certaines disciplines construit un sentiment d'auto-efficacité et des buts d'accomplissement plus établis dans ces matières.

Au regard de ces observations, la question de recherche qui se dégage est la suivante : L'intérêt personnel des élèves pour les disciplines en tant que matières d'enseignement est-il fonction des buts d'accomplissement et du sentiment d'auto-efficacité ?

De cette question de recherche découle l'objectif de recherche qui est de montrer que le niveau du sentiment d'auto efficacité et le niveau des buts d'accomplissements sont tributaires de l'intérêt général éprouvé par les élèves des classes de troisième vis-à-vis de l'ensemble des disciplines.

L'hypothèse de recherche est la suivante : plus les sujets manifestent un d'intérêt pour l'ensemble de disciplines, plus ils développent un sentiment d'auto-efficacité et des buts d'accomplissement.

Le plan de l'étude se présente de la façon suivante :

- 1- Méthodologie
- 2- Résultats et Discussion
- Conclusion
- Bibliographie

La méthodologie utilisée est intégrative avec une variabilité de méthodes et techniques de recherche adaptées pour éprouver l'hypothèse de recherche formulée pus haut.

1 - Méthodologie :

1-1. Site et participants :

L'enquête s'est déroulée sur une période de quatre (4) mois allant du 20 octobre 2021 au 20 février 2022 au sein d'une dizaine d'établissements privés et publiques des dix (10) communes du District d'Abidjan en raison d'un établissement sélectionné par commune. La technique d'échantillonnage utilisée est l'appareillement des sujets issue de la méthode des plans d'expérience. Notre échantillon est constitué de 200 élèves des classes de troisième. Nous avons formé un groupe homogène en sélectionnant les sujets en fonction des variables que l'on veut neutraliser, de telle sorte que la distribution soit équitable dans le groupe. Le

but visé est d'établir un équilibre de sujet en tout point sauf en ce qui concerne la variable qui les distingue, à savoir la variable indépendante (V.I). La variable indépendante concerne l'intérêt en termes d'orientation (et non l'intérêt situationnel), au prise avec deux variables dépendantes qui sont le sentiment d'auto efficacité et les buts d'accomplissement.

Tableau 1 : Distribution des élèves suivant les critères d'homogénéité

Variables parasites	Genres	Statuts élèves	Âges	Types de familles	Statut Ecole	Niveaux économiques des parents
Ni (effectif)	F : 100	R : 100	[13-15[: 100	Mono :	Privé : 100	Economiquement élevé : 100
	G : 100	Non : 100	[15-17[: 100	100 Biparent : 100	Publique : 100	Economiquement faible : 100

1-2. Instruments de collecte des données

Pour la mise en œuvre de l'enquête, trois méthodes de recherche ont été utilisées : l'approche expérimentale, l'approche systémique et l'approche quantitative. Ces différentes méthodes dans leur ensemble nous ont permis d'élaborer un échantillon de qualité, de préciser nos indicateurs au niveau de l'instrument de mesure et de circonscrire nos questions de recherche. L'approche expérimentale avec le principe de la construction des échantillons quasi expérimentaux (plans d'expérience) renvoie à la définition des combinaisons de modalités de variables et à la constitution des groupes de sujets de telle sorte que chaque groupe représente l'une des combinaisons. Nous avons donc établi la liste des variables parasites, collecter les données correspondant à ces variables, sélectionner les sujets à priori et à post-priori. Les variables parasites de notre recherche sont : statut de l'élève (nouveau ou redoublant), âge, genre (fille ou garçon), statut de l'école (privée ou publique), type de familles de l'élève (monoparentale ou biparentale), catégorie socioprofessionnelle des parents (profession du père et/ou de la mère). Naturellement cette liste n'est pas exhaustive. Cependant, n'étant pas au laboratoire (sciences expérimentales, sciences exactes), nous n'avons pas eu la prétention de tout contrôler. Aussi, il est important de souligner que les procédures utilisées pour neutraliser les variables parasites permettent seulement d'éliminer l'influence éventuelle de celles-ci et non de tirer des conclusions à leurs propos. L'approche systémique nous a permis de mettre en relation la gestion de la situation sociale des sujets et le niveau général des difficultés de ces derniers avec le système éducatif ivoirien. Ce système est-il en adéquation avec les aspirations de ces adolescents en termes d'intérêt global ? Les disciplines enseignées réveillent-elles en eux le désir d'apprendre ? Cette méthode nous a donc permis de circonscrire notre problématique et de recueillir les informations en termes d'opérationnalisation de nos variables. Quant à la méthode quantitative, son usage tient compte de l'effectif relativement grand de notre échantillon (N=200), des indicateurs quantifiables de nos variables et des caractéristiques de nos techniques de collecte des données qui sont spécifiques.

Dans cette étude, nous avons utilisé les deux techniques suivantes pour le recueil des données : la recherche documentaire et le questionnaire. La recherche documentaire nous a permis d'élaborer de façon générale la problématique et la méthodologie, de consulter des documents généraux et spécifiques liés à notre objet d'étude. Dans ce sens, nous nous sommes intéressés de préférence aux articles issus des revues et journaux scientifiques, aux mémoires de recherche, aux rapports de séries statistiques des institutions, aux sites internet, aux archives scolaires des établissements et aux registres des moyennes des élèves. Le questionnaire utilisé est composé de deux grandes parties : la première composante est formée de questions fermées portant sur les informations relatives aux variables parasites. La

deuxième composante est constituée de trois échelles de mesure à savoir l'échelle de mesure de la variable indépendante « Intérêt », l'échelle de mesure de la première variable dépendante « Sentiment d'auto-efficacité », l'échelle de mesure de la seconde variable dépendante « buts d'accomplissement ». L'échelle de mesure de la variable indépendante « Intérêt » a été créée à partir des notions de U. Schiefele et M. Csikszentmihalyi (1995, p.167). Elle comporte trois sous-échelles avec chacune quatre points d'ancrage allant du « pas du tout vrai » à « tout à fait vrai ». Chacune des trois sous-échelles comporte trois items basés sur : l'intérêt concept au contenu spécifique (sujet, tâche, activités spécifiques) ; l'intérêt concept vectoriel en ce qu'il constitue une force qui pousse le sujet à agir et de plus de manière orientée vers une finalité précise ; le fait que l'intérêt n'est pas un trait de personnalité, mais il constitue une valeur attachée à une activité précise. L'échelle de mesure de la première variable dépendante « Sentiment d'auto-efficacité » est une échelle de « stratégie scolaire », calquée sur le modèle de Likert. Elle a été élaborée à partir des travaux de (A. Bandura et al., 1981, p.592) et (P. Pintrich et E. De Groot, 1990, p.34-35). Elle comprend trente items avec quatre points d'ancrages allant du « pas du tout d'accord » à « totalement d'accord ». L'échelle de mesure de la seconde variable dépendante « buts d'accomplissement » renvoie à l'échelle de but de (A. Elliot et K. Murayama, 2008, p.618) qui comporte sept niveaux d'ancrages allant du « pas du tout vrai » à « tout à fait vrai ». L'ensemble des disciplines concernées en tant que matières d'enseignement sont : mathématiques, physique, français, allemand, anglais, histoire géographie, science de la vie et de la terre (SVT), arts plastiques, EPS, EDHC.

1-3. Méthodes d'analyse et de traitement des données

Les données obtenues de ces techniques ont été traitées à deux niveaux à savoir l'aspect descriptif et l'aspect inférentiel. Au niveau descriptif, nous avons utilisé les références standards d'appréciation des valeurs de grandeurs, à savoir le calcul de la moyenne et de l'écart type. Nous avons donc calculé la moyenne générale (M1) des scores d'intérêt de notre groupe expérimental ainsi que l'écart type (E1) de cette moyenne. Le même procédé a été utilisé pour évaluer les variables dépendantes sentiment d'auto-efficacité (E2 ; M2) et buts d'accomplissement (E3 ; M3). Ces éléments nous permettent d'apprécier le niveau de dynamique motivationnelle de façon générale, d'établir des comparaisons intra-variables (intérêt ; sentiment d'auto-efficacité ; buts d'accomplissement) et inter-variables dépendantes (sentiment d'auto-efficacité / buts d'accomplissement) et enfin, d'établir un rapport de grandeur avec la variable indépendante (intérêt). Les écarts- types calculés nous permettent d'apprécier le degré d'homogénéité de notre groupe sujet quant à la répartition et la distribution des scores obtenus. Au niveau de la statistique inférentielle, étant donné que nous avons trois variables de nature quantitatives ainsi que l'hypothèse générale qui est exprimée en termes de liaison et donc de corrélation, nous utilisons le test statistique de régressions multiples. C'est un test paramétrique, les données recueillies obéissant à la distribution selon la loi normale. Nous établissons les différentes corrélations suivantes : corrélation entre les scores d'intérêt et les scores de sentiment d'auto-efficacité, corrélation entre les scores d'intérêt et les scores de buts d'accomplissement.

2- Résultats et Discussion

2-1. Résultats

Nos résultats se fondent sur (ou ont pour source) l'enquête de terrain allant du 20 octobre 2021 au 20 février 2022. Deux options d'analyse ont été prises pour établir au plan descriptif l'état des lieux des variables à l'étude et au plan inférentiel, d'exprimer des liaisons ou corrélations intra-variables (intérêt ; sentiment d'auto-efficacité (SEP) ; buts d'accomplissement) d'autre part. Les scores des 200 participants suite aux évaluations par les différentes échelles se présentent comme suit :

2.1.1. Intérêt pour l'ensemble des disciplines de la classe de 3eme

Tableau 2 : Statistiques descriptives présentant la variable Indépendante Intérêts

Indicateurs statistiques	Valeurs
Score max	2.760
Score mini	0.48
Moyenne générale	1.689
Ecart-type	1.042

Le Tableau 2 nous montre une moyenne générale d'intérêt (de l'ensemble des disciplines de la classe de 3eme) au-dessus de la moyenne théorique : **1.** avec un écart relativement grand : **2.28** entre le score maxi : **2.760** et le score mini : **0.48** pour ce qui concerne la variable indépendante Intérêt ; d'où une diversité de niveau d'intérêt manifestée par les élèves. L'écart-type de **1.042** nous renseigne sur l'homogénéité du groupe expérimental.

2.1.2. Sentiment d'auto-efficacité

Tableau 3 : Statistiques descriptives présentant la variable dépendante Sentiment d'Auto-efficacité

Indicateurs statistiques	Valeurs
Score max	4.00
Score mini	1.00
Moyenne générale	2.625
Ecart-type	0.900

Le Tableau 3 présente au niveau de la statistique descriptive des scores de moyennes générale de sentiment d'auto efficacité au-dessus de la moyenne théorique : **1.** ; l'écart-type nous donne l'information selon laquelle les scores des sujets ne sont pas dispersés.

2.1.3. Buts d'accomplissement

Tableau 4 : Statistiques descriptives présentant la variable dépendante Buts d'accomplissement

Indicateurs statistiques	Valeurs
Score max	3.00
Score mini	1.04
Moyenne générale	2.484
Ecart-type	0.896

Le tableau 4 présente une moyenne générale de buts d'accomplissement : **2.484** supérieur à la moyenne théorique : **1.** ; l'écart-type de **0.896** indique que les sujets sont groupés autour de la moyenne.

2.1.4. Intérêt, sentiment d'auto efficacité et buts d'accomplissements

Tableau 5 : (SEP, Buts/Intérêt) en fonction de modèles de logiciels de coefficients de régression Coefficient 2

	Alpha (Intérêt)	Standard (Intérêt)	Beta (Intérêt)
SEP	.388	1.370	.80
BUTS	.280	1.210	.70

Les différents coefficients de régression issus des logiciels de la matrice de statistique inférentiel montrent un lien étroit entre les différentes variables en présence (**.80 coefficient**

régression bêta) pour la relation sentiment d'auto efficacité et intérêt ; **(.70 coefficient régression bêta)** pour la relation buts d'accomplissement-intérêt.

Tableau 6 : (SEP, Buts/Intérêt) en fonction des statistiques de colinéarité

	Tolérance (Intérêt)	VIF (Intérêt)
SEP	.408	2,123
BUTS	.388	2,084

Le lien entre les variables indépendantes sentiments d'auto efficacité, buts d'accomplissement et la variable indépendante intérêt est significative avec **une tolérance de colinéarité de .408 pour le sentiment d'efficacité personnelle et de .388 pour la relation avec les buts d'accomplissement**. Ces coefficients étant supérieur à .100, on en déduit que la relation entre ces trois (3) variables est forte et inter dépendante.

5. Mise à l'épreuve de l'hypothèse générale : plus les sujets manifestent un intérêt général pour l'ensemble des disciplines, plus ils développent un sentiment d'auto efficacité et des buts d'accomplissement.

Tableau 7 : Régressions (SEP, Buts/Intérêt) en fonction des différents paramètres univariées
Corrélations

	Simple	Partielle	Partie
SEP	.100	.086	.072
BUTS	.95	.76	.62

Les résultats des corrélations précédentes sont confirmés par les éléments fournis par le coefficient de régression en termes de corrélation établissent. La corrélation entre la variable dépendante sentiment d'auto efficacité et la variable indépendante intérêt est de **.72 pour la corrélation partie, .86 pour la corrélation partielle et de .100 pour la corrélation simple**. Ces résultats indiquent qu'il existe une corrélation positive entre le sentiment d'auto-efficacité et l'intérêt pour les disciplines d'une façon générale. Plus les sujets accordent de l'intérêt à l'ensemble des disciplines plus ils développent un sentiment d'auto-efficacité. Aussi, la corrélation entre la variable dépendante buts d'accomplissement et la variable indépendante intérêt est de **.62 pour la corrélation partie, .76 pour la corrélation partielle et de .95 pour la corrélation simple**. Ces résultats indiquent qu'il existe une corrélation positive entre les buts d'accomplissement et l'intérêt pour les disciplines d'une façon générale. Plus les sujets accordent de l'intérêt à l'ensemble des disciplines plus ils développent des buts d'accomplissement. Il existe une corrélation positive entre l'intérêt et le sentiment d'auto- efficacité d'une part et entre la variable Intérêt et les buts d'accomplissements d'autre part.

2.2. Discussion

L'objet de cette recherche était d'évaluer la relation qui pourrait exister entre l'intérêt vu comme orientation générale vis-à-vis des disciplines et deux notions de dynamique motivationnelle à savoir le sentiment d'auto-efficacité et les buts d'accomplissement. Les résultats montrent qu'il existe une corrélation générale au-dessus de la moyenne (autour de **.60**) intra variable, entre le sentiment d'auto-efficacité, les buts d'accomplissement et l'intérêt et surtout une corrélation forte entre d'une part l'intérêt et le sentiment d'auto-efficacité (**.75**) et d'autre part entre les buts d'accomplissement et l'intérêt (**.86**). Aussi, les élèves qui manifestent un intérêt général pour l'ensemble des disciplines en fin de premier cycle secondaire développent dans les mêmes conditions d'apprentissage un sentiment d'auto-

efficacité. Plus le niveau d'intérêt est fort plus le niveau de sentiment d'auto-efficacité est élevé. Plus les élèves s'intéressent à l'ensemble des disciplines, plus ils développent des buts d'accomplissement. Les scores de buts d'accomplissement sont élevés chez les élèves qui manifestent un intérêt général pour les disciplines.

Si nous évoquons brièvement les quatre sources d'acquisition et de renforcement de cette croyance que sont l'expérience active de maîtrise, l'expérience vicariante, la persuasion verbale et enfin les états physiologiques et émotionnels, il semble au regard à la dernière source, que le sentiment d'auto efficacité soit intimement lié au plaisir que peut ressentir une personne lorsqu'elle effectue une tâche précise. Cependant, lorsqu'on considère que les sujets manifestent un intérêt pour des activités où ils se sentent efficaces et qui leur procurent de l'autosatisfaction selon A. Bandura (2007, p.57), l'on est amené à s'interroger sur la notion d'intérêt prise comme variable indépendante. Cette notion est en réalité dans une relation de feed-back avec le sentiment d'auto efficacité et les buts d'accomplissement (L. Cosnefroy, 2004, p.108). E. Mc Auley et al. (1991, p.142) rapportent d'ailleurs que le sentiment d'auto efficacité favorise l'intérêt et le plaisir dans les activités intellectuelles. J. Harackiewicz et al. (1998, p.16) confirment également l'effet médiateur du sentiment d'auto efficacité. L'intérêt semble constituer une composante transversale en termes de motivation d'apprentissage.

Aussi, au-delà de la corrélation existante entre l'intérêt et les buts d'accomplissement, cette variable intérêt est à rapprocher de la valeur intrinsèque, du plaisir, de l'excitation et plus généralement à toutes les émotions positives que peut ressentir le sujet lorsqu'il se trouve en situation d'apprentissage. Il s'agit bien ici de la composante affective que décrivent S. Hidi et A. Renninger (2006, p.112), lorsqu'elles évoquent les émotions positives accompagnant l'engagement dans une activité qui présente de l'intérêt pour un sujet. C'est cette même idée de plaisir que nous retrouvons dans les buts d'accomplissement. En effet, lorsqu'un individu va s'orienter vers l'apprentissage, il va ainsi prendre davantage plaisir à progresser sur une thématique bien précise plutôt que sur une autre qui l'intéresse moins (F. Fenouillet, 2003 ; 2009a ; 2009b ; A. Wigfield, et J. Cambria, 2010). L'intérêt reposant sur la composante plaisir (U. Schiefele et M. Csikszentmihalyi, 1995 ; J. Masson, 2011) est primordial et il est important de tenir compte des spécificités des disciplines enseignées pour évaluer au-delà de la corrélation avec les disciplines enseignées son impact sur les résultats scolaires (U. Schiefele, 2009 ; G. Joët et al., 2011). Il est donc important pour la mise à l'épreuve de la validité interne et externe de notre étude de tenir compte de l'intérêt situationnel liés aux disciplines dans une approche comparative faisant intervenir le genre (garçon/fille) et le type de disciplines (scientifiques/littéraires), car ces variables précitées ont un impact sur le niveau scolaire et l'intérêt (V. Aebischer, 1991, p.296). La corrélation positive entre le sentiment d'auto efficacité et l'intérêt d'une part et les buts d'accomplissent d'autre part induit un impact sur la représentation de soi et donc une prédisposition intéressante en termes d'apprentissage (E. Usher et F. Pajares, 2006 ; G. Joët, 2010 ; G. Walker, 2010).

Conclusion

L'objectif de l'étude était d'étudier les corrélations qui pourraient exister au niveau de certains paramètres de la motivation intrinsèque à savoir : l'intérêt, le sentiment d'auto-efficacité et les buts d'accomplissements éprouvés par les élèves des classes de troisième vis-à-vis de l'ensemble des disciplines en tant que matières d'enseignement. Une hypothèse a été formulée et le recours aux tests de régressions multiples ont permis d'éprouver les données recueillies. Les résultats issus des conclusions de ces travaux confirment que plus le niveau d'intérêt est fort, plus le niveau de sentiment d'auto-efficacité est élevé. Plus les élèves s'intéressent à l'ensemble des disciplines, plus ils développent des buts d'accomplissement. Les scores de buts d'accomplissement sont élevés chez les élèves qui manifestent un intérêt général pour les disciplines. En un mot, les élèves qui manifestent un intérêt général pour l'ensemble des disciplines en fin de premier cycle secondaire développent dans les mêmes conditions d'apprentissage un sentiment d'auto-efficacité. Par ailleurs, les différents acteurs du système éducatif gagneraient à mettre l'accent sur des approches visant à mettre en relief l'importance à manifester de l'intérêt pour toutes les disciplines pour ce qui est du premier cycle de l'enseignement secondaire général. Au regard de ces résultats, la notion d'intérêt

apparaît donc comme une variable médiatrice de prédiction de la qualité de résultats scolaires. Il serait donc intéressant d'ouvrir un champ de recherche avec une nouvelle définition conceptuelle de l'intérêt pour les disciplines et voir son impact réel sur la motivation scolaire d'une façon générale.

Bibliographie :

AEBISCHER Verena (1991), « Les processus de construction identitaire chez les filles », *l'orientation scolaire et professionnelle*, vol.20, N°3, p.291-301.

BANDURA Albert, 1997, *Self-efficacy : The exercise of control*, New York, Freeman and company.

Bandura Albert, « Guide for constructing self-efficacy scales », in PAJARES, F. et URDAN, T. (Eds.), *Self-efficacy beliefs of adolescents*, 2006, Greenwich, Information Age Publishing, p.307-337

BANDURA Albert, 2007, *Auto-efficacité. Le sentiment d'efficacité personnelle*, 2nde éd., Paris, De Boeck Supérieur.

BANDURA Albert et SCHUNK Dale, 1981, « Cultivating competence, self-efficacy, and intrinsic interest through proximal self-motivation », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol.41, issue3, p.586–598.

COSNEFROY Laurent, 2004, « Apprendre, faire mieux que les autres, éviter l'échec : l'influence de l'orientation des buts sur les apprentissages scolaires », *Revue Française de Pédagogie*, N°147, p.107-128.

COSNEFROY Laurent, 2007, « Les sens multiples de l'intérêt pour une discipline », *Revue Française de Pédagogie*, N°159, p.93-102.

ELLIOT Andrew, 1999, « Approach and avoidance motivation and achievement goals », *Educational Psychologist*, N°34, p.149-169.

ELLIOT Andrew et MURAYAMA Kou, 2008, « On the measurement of achievement goals : Critique, illustration, and application », *Journal of Educational Psychology*, vol.100, N°3, p.613-628.

FENOUILLET Fabien, 2003, *La motivation*, Paris, Dunod.

FENOUILLET Fabien, 2009a, Vers une intégration des conceptions théoriques de la motivation. 1ère partie : Présentation du modèle intégratif de la motivation. (Note de synthèse pour l'habilitation à diriger des recherches). Université Paris Ouest Nanterre La Défense (Paris X).

FENOUILLET Fabien, 2009b, Vers une intégration des conceptions théoriques de la motivation. 2e partie : Présentation intégrée de 101 conceptions théoriques de la motivation (Note de synthèse pour l'habilitation à diriger des recherches). Université Paris Ouest Nanterre La Défense (Paris X).

HARACKIEWICZ Judith, BARRON Kenneth et ELLIOT Andrew, 1998, « Rethinking achievement goals : when are they adaptive for college and why ? », *Educational Psychologist*, vol.33, N°1, p.1-21.

HIDI Suzanne et RENNINGER Ann, 2006, « The Four-Phase Model of Interest Development », *Educational Psychologist*, vol.41, issue2, p.111–127.

- JOËT Gwenaëlle, 2010, *Le sentiment d'auto-efficacité en primaire : de son élaboration à son impact sur la scolarité des élèves*, Thèse de doctorat en sciences de l'éducation, Grenoble, Université de Grenoble II.
- JOËT Gwenaëlle, USHER Ellen et BRESSOUX Pascal, 2011, « Sources of self-efficacy : An investigation of elementary school students in France », *Journal of Educational Psychology*, Vol.103, issue3, p.649-663.
- MASSON Julien, 2011, *Buts d'accomplissement, sentiment d'efficacité personnel et intérêt: quels impacts sur les résultats scolaires des élèves d'école primaire?* Thèse de Doctorat en Sciences de l'éducation, Paris, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- MC AULEY Edward, WRAITH Susan et DUNCAN Terry, 1991, « Self-efficacy, perceptions of success, and intrinsic motivation for exercise », *Journal of Applied Social Psychology*, vol.21, issue2, p.139-155.
- PINTRICH Paul et DE GROOT Elisabeth, 1990, « Motivation and self regulated learning components of classroom academic performance », *Journal of Educational Psychology*. Vol.82, N°1, p.33-40.
- SCHIEFELE Ulrich et CSIKSZENTMIHALYI Mihaly, 1995, « Motivation and ability as factors in mathematics experience and achievement », *Journal for Research in Mathematics Education*, Vol.26, issue2, p.163-181.
- SCHIEFELE Ulrich, « Situational and individual interest », in WENTZEL K. et WIGFIELD, A. (Eds.), *Handbook of motivation at school*, 2009, New York/London, Routledge Taylor & Francis Group, p.197-222.
- SHIM Sungok et RYAN Allison, 2005, « Changes in self efficacy, challenge avoidance, and intrinsic value in response to grades : the role of achievement goals, *Journal of Experimental Education*, vol.73, issue4, p.333-349.
- USHER Ellen et PAJERES Frank, 2006, « Sources of academic and self-regulatory efficacy beliefs of entering middle school students », *Contemporary Educational Psychology*, vol.31, issue2, p.125-141.
- VALLERAND Robert, CARBONNEAU Noémie et LAFRENIERE Marc-André, « La théorie de l'autodétermination et le modèle hiérarchique de la motivation intrinsèque et extrinsèque : Perspectives Intégratives », in CARRE, P. et FENOUILLET, F. (Eds.), *Traité de Psychologie de la Motivation*, 2009, Paris, Dunod, p. 47-66.
- WALKER Gordon, 2010, « The effects of personal, contextual, and situational factors on the facilitation of intrinsic motivation : The Case of Chinese/Canadians », *Journal of Leisure Research*, Vol.42, issue1, p.43- 66.
- WIGFIELD Allan et CAMBRIA Jenna, 2010, « Students' achievement values, goal orientations, and interest : Definitions, development, and relations to achievement outcomes », *Developmental Review*, vol.30, issue1, p.1-35.

LA DYNAMIQUE PENTECÔTISTE EN CÔTE D'IVOIRE : QUELS ENJEUX POUR LES ESPACES DE PRIÈRE NÉOPENTECÔTISTES ?

Vincent KONAN KONAN

Laboratoire d'Anthropologie et de Psychologie Cognitives, Cliniques et Sociales (LAPCOS)
Université Côte d'Azur, 24 avenue des Diablos Bleus 06300 Nice/France

konan-vincent.konan@etu.univ-cotedazur.fr

Résumé

En Côte d'Ivoire comme dans bien de pays de l'Afrique subsaharienne, les espaces de Dieu (Lasseur 2010) constituent pour certains acteurs en quête de soin des espaces de "refuge". Après l'échec des Programmes d'Ajustement Structurel (PAS) le secteur de la santé connaît une forme de désengagement de la part de l'État laissant la place aux acteurs religieux, (pentecôtistes, notamment) aidés alors par le processus de démocratisation en Afrique subsaharienne (Mayrargue, 2004 ; Konan, 2022). Si dans certains cas, la maladie crée une forme de rupture biographique faisant naître par endroit une forme d'exclusion (Bury, 1982), les camps de prière se présentent comme une alternative forte intéressante dans la quête de stabilité émotionnelle d'une catégorie de la population.

Notre réflexion tente de comprendre les logiques qui sous-tendent la présence massive des acteurs dans ces espaces.

Mots clés : Camp, dynamique religieuse, maladie, sociabilité, thérapie religieuse

Abstract

On the Ivory Coast, as in many sub-Saharan African countries, religious sites are refuges for those seeking aid (Lasseur 2010). After the failure of structural adjustment programmes (SAP) the health sector has been split from the State and replaced by religious actors (notably Pentecostal Christians), and this process has been accelerated by the spread of democracy in sub-Saharan African (Mayrargue 2004; Konan 2012): In certain cases, this problem leads to a biographical rupture typified as a form of social exclusion (Bury 1982). Prayer camps present themselves as an attractive alternative source of emotional stability for a significant part of the population.

Our article is an effort to understand the logic underlying the massive prevalence of these actors in these societies.

Keywords: Camp, illness, religious dynamics, religious therapy, sociability

Comprendre la dynamique religieuse en Côte d'Ivoire

Les dynamiques religieuses observables dans le monde ont fait l'objet de multiples réflexions (Mayrargue 2002, N'daw 2010, Bousquet et al, 2012 ; Bava et al 2013). Ces réflexions toutes aussi riches et diversifiées permettent d'avoir la pleine mesure de la dynamique religieuse¹⁰⁵ et les implications y afférentes.

La présente réflexion se propose de rendre compte des logiques qui sous-tendent la préférence des acteurs pour les thérapies religieuses. Plus clairement, elle questionne les éléments qui façonnent, la trajectoire des acteurs en quête de guérison spirituelle, la structure relationnelle qui lie les 'malades' aux 'soignants'. Notre réflexion s'appuie sur l'hypothèse selon laquelle la présence massive des acteurs sociaux dans le camp est le résultat du dispositif de production de sociabilité mis en place par les responsables du camp. Soucieux d'emprunter une démarche inductive, notre étude est née d'une constatation. Le corpus sur

¹⁰⁵ Nous faisons référence ici aux pratiques religieuses et aux conversions inhérentes à celles-ci.

lequel repose cette réflexion a été recueilli à partir d'une immersion traduite par une observation participante au Camp de Prière Jésus le Chemin de la Vérité (CPJCV). Une première partie a été récoltée pendant la période estivale 2019 puis une seconde partie d'Avril à Mai 2022. Au cours de ces périodes, nous avons participé aux activités religieuses du camp cité plus haut. En procédant ainsi, notre intention était de saisir de plus près et finement la réalité que nous décrivons. Cette démarche est née du constat suivant :

Au cours des dernières années, les concerts religieux, offres de thérapie spirituelle, formations des fidèles, lectures bibliques ont contribué à rendre plus attractif les nouveaux espaces religieux. Parmi cette pléiade d'activités, l'une d'entre elles rencontre un franc succès auprès des acteurs sociaux : la thérapie spirituelle. Les thèmes qui accompagnent ces séances thérapeutiques sont autant expressifs que révélateurs de sens pour celui qui s'y intéresse. On pourrait même parler en quelque sorte de « shopping » religieux, car il ne se passe de jour, de semaine ou de mois sans qu'on ne voie des affiches publicitaires sur les murs dans les grandes métropoles africaines, et plus précisément à Abidjan, invitant à des cultes pentecôtistes. Ces mouvements possèdent des radios (Radio Espérance, Fréquence- Vie, Radio Espoir... Des organes de presses (la Nouvelle pour les Catholiques, le Méthodiste) pour véhiculer leurs messages. Les pratiques de soins sont mises en œuvre à l'occasion des activités dont très souvent le nom reste évocateur : nuits de miracles ou prophétiques, campagne de délivrance des âmes, soirée prophétique et de libération etc...

Ce qui nous intéresse ici, c'est de comprendre ce qui justifie la multiplicité des activités religieuses et la présence massives des acteurs sociaux en quête de guérison spirituelle dans ces lieux. Plus clairement, qu'est-ce qui explique la dynamique religieuse observée dans ces espaces et lieux de prières ?

A côté de cette réalité, un fait interroge. Car le coût moyen de la consultation générale dans l'hôpital public¹⁰⁶, aujourd'hui en Côte d'Ivoire, est de 2000 FCFA, soit 3 Euro, alors que les frais de retraite constatés au camp Jésus le chemin de la vérité 's'élèvent à 25000 FCFA, soit 37.5 Euro''. Cette situation à laquelle s'ajoute la baisse de la fréquentation de l'institution hospitalière (Konan, 2022), mérite d'être questionnée en profondeur pour en saisir les enjeux. Du point de vue méthodologique, nous avons privilégié l'ethnographie. La méthode d'observation participante a consisté à partager des moments avec nos enquêtés, à accompagner des personnes aux cultes thérapeutiques, à rencontrer, à discuter, à apprendre à connaître les personnes avec lesquelles la recherche est menée. Ce moment (l'ethnographie) a consisté à décrire l'ambiance avant, pendant et après le culte ; les pratiques, les lieux. En effet, ces descriptions ne peuvent être appréciées qu'à partir du moment où l'ethnographe est investi dans les relations qui le lient à son terrain, c'est-à-dire à des personnes physiques.

Comme le souligne M F Grinschpoun : « d'une manière générale, l'observation est particulièrement adaptée pour recueillir des comportements qui ne sont pas facilement verbalisables ou qui le sont trop et où l'on risque de n'accéder qu'à des réponses convenues de l'ordre de la désirabilité sociale c'est-à-dire des réponses aux attentes sociales supposées » (M.F Grinschpoun, 2013 : 37). Il y'a donc une variation entre ce que l'on dit et l'on fait selon les contextes dans lesquels l'on se trouve. Et les propos sont souvent différents selon nos réelles motivations. Nous nous sommes appuyés sur le modèle de l'observation participante car elle semble mieux adaptée à la saisie du sens des pratiques sociales. En raison du fait que tout contexte est inducteur et générateur de conduite, l'immersion dans un contexte précis permet de saisir les résonances émotionnelles qui prennent sens de l'intérieur. La présence de l'ethnographe sur un terrain et l'appropriation qu'il fait de ce lieu lui permet donc d'appréhender et de ressentir certaines pratiques qui s'y rattachent.

Dans une démarche qualitative fondée sur l'ethnographie, nous tenterons de souligner les différents qui justifient la présence massive des acteurs dans ces camps de prière. Pour un souci de clarté, les données de cette réflexion ont été recueillies au CPJCV de Gonzagueville¹⁰⁷

Avant d'aller plus loin dans notre réflexion, nous proposons un bref intermède théorique qui reprend l'essentiel de la réflexion sur l'objet maladie.

¹⁰⁶ Constat fait à l'hôpital général de Port-Bouët

¹⁰⁷ Ce camp de prière constitue notre terrain d'étude dans le cadre de travail de thèse sur la quête de guérison spirituelle

1- Un bref regard sur la maladie

La maladie peut être considérée comme une des formes du mal. Il convient de distinguer ce que l'on entend par « être malade » et « avoir une maladie » (Delassus, 2014). En effet, « Avoir une maladie » : cette première définition nous renvoie au discours du monde biomédical. Ainsi, pour le médecin, la maladie renvoie à un ensemble de symptômes à déchiffrer, à décoder. Il s'agit d'une entité définissable, qui est toujours envisagée comme une altération, un dérangement, une perturbation de cet état optimal qu'est la santé. La médecine propose, une approche statistique de la maladie, qui est perçue comme un objet mesurable et observable. Mais si l'attention au discours médical est nécessaire pour répondre à la question de la définition de l'état de maladie, il faut relever les insuffisances contenues dans cette approche. Cette conception renvoie à la formule « être malade ». La maladie, pour le malade se vit dans le rapport qu'il entretient avec son monde et son corps souffrant. Car l'une des réalités auxquelles sont confrontés très souvent les malades est leur capacité à s'approprier sa maladie. Dans sa thèse de médecine, « *Le normal et le pathologique* » (1966), Canguilhem, s'opposant à cette approche (quantitative) de la maladie qui relève de la médecine conventionnelle (de l'époque), l'appréhende comme une interaction entre le malade et son milieu. C'est au niveau individuel, en se fondant sur ses représentations que la maladie est vécue comme un mal. Le mal, pour le « détenteur », ne se réduit pas à un simple dysfonctionnement organique, il s'inscrit dans une totalité non réductible d'un comportement unique.

A partir de ces conceptions d'ordre théorique, que révèle le terrain étudié ?

La maladie comme événement qui survient dans la vie des individus laisse sûrement des marques que celui dit « malade » devra désormais vivre, supporter. En intervenant dans sa vie, la maladie vient éventuellement bouleverser un ordre, un statut. En effet, le malade peut passer du statut d'intégré à désintégré, de chef à subalterne, de respecté à méprisé. En clair, la maladie opère une forme de rupture biographique dans la vie de l'individu. Cette rupture peut constituer une étape difficile dans la vie de l'individu qu'il devra supporter, vivre avec (Herzlich, 1998 ; Sarradon, 2009).

La rupture avec la famille peut devenir pour lui un poids, une difficulté qu'il doit se réapproprier, réintégrer et vivre avec. En effet, la famille dans une approche socio-anthropologique demeure un support essentiel pour chaque individu (Lacroix 1990 ; Andofi 2002). S'en séparer, crée un déséquilibre au niveau de l'individu qui cherche un nouvel endroit où reconstruire ce lien, cette familiarité, ce cadre de socialisation afin de retrouver un équilibre individuel et plus loin un équilibre avec son environnement. A la recherche de ce nouvel espace pour s'offrir la quiétude dont a besoin cet individu, ce nouveau cadre devant répondre à ces aspirations, le camp, l'église, sa communauté de prière se pose comme le lieu qui l'aide à renouer avec l'harmonie. La maladie crée un chamboulement au niveau de la cellule familiale qui est matérialisé par une crise des rapports, crise des liens sociaux en son sein (Guillaumot, P., & Fatseas, 2004 ; Pitau, 2013). L'individu connecté à cette famille se trouve dans une situation où son équilibre social est atteint. Il lui faudra donc trouver un nouvel endroit pour renouer avec la stabilité émotionnelle (Bonneville-Baruchel 2014). Parfois, la fragilisation des rapports dans la cellule familiale sonne comme une deuxième douleur à guérir en plus de son mal initial. Le lien relationnel qui existe entre l'individu et sa famille injecte dans sa vie une force qui lui permet de vivre comme il entend.

Le camp de prière "Jésus Chemin de la Vie et de la Vérité" qui a été étudié dans le cadre de notre travail semble se poser comme une alternative pour la reconstruction des liens détruits par la maladie. Les acteurs qui l'animent créent des structures pour accueillir tous ceux qui viennent en son sein en leur offrant des espaces et des activités¹⁰⁸ pour retrouver leur unité familiale. Toute désintégration au sein de la cellule familiale inhérente à la survenue du mal transforme le vécu de ce dernier. Dès lors, le malade cherche de nouveaux espaces pour s'exprimer, se reconstruire. Cette volonté/nécessité de reconstruction exige une démarche

¹⁰⁸ Ici, nous faisons référence au partage de repas et les discussions inhérentes, les lectures bibliques. Il y'a aussi une activité dénommée « Akwaba » pendant laquelle, les différents acteurs apprennent à se connaître mutuellement.

particulière de la part des individus fréquentant le camp de prière. En effet, ceux-ci sont susceptibles à tout discours tendant à les valoriser, à leur donner le sentiment de ne pas être délaissés du fait de la maladie. Dans la dynamique de valorisation des individus qui fréquentent le camp, l'équipe pastorale met en place des dispositifs qui permettent aux acteurs de se sentir revalorisés et au-delà supporter la maladie.

Nous posons en introduction de cette réflexion les probables facteurs explicatifs de l'attractivité de ces espaces dans le paysage religieux ivoirien. Nous nous proposons de développer ici quelques-uns de ces aspects. Bien entendu, la liste ci-dessous n'est pas exhaustive et peut différer d'un espace à un autre, mais le rendu ici s'appuie sur le matériau récolté au CJC

1.1- L'accueil et nouvelle famille

L'accueil dans le camp de prière est un des premiers éléments qui permet aux acteurs de fuir la solitude. A ce niveau, nous reprenons les propos du prophète Tahi lors d'une prédication : « nous demandons à nos frères et sœurs qui sont venus ici pour la première fois de se tenir debout pour que le peuple de Dieu leur dise Akwaba¹⁰⁹ ». Et les propos de dame K.A (38 ans, Commerçante) semblent traduire cela « *Quand chez toi-même, on ne t'aime plus, il faut savoir partir. Tu dois trouver un endroit où tu te sens mieux. C'est comme une femme mariée, si ton mari te maltraite et que tu ne supportes plus, ça veut dire que tu n'as plus d'importance à ses yeux, alors, il faut partir. Il y'a quelque part un homme qui veut de toi encore, pour qui tu comptes surement* ». En effet, le camp de prière a une politique d'accueil pour toute personne qui y entre pour la première fois. Le responsable religieux, à l'aide du microphone demande : « *Qui nous visite pour la première fois* » ? A cette question, des acteurs qui arrivent pour la première fois sont recensés, une ovation leur est faite pour leur signifier leur acceptation dans la communauté. L'accueil ainsi fait, le 'frère en Christ' ou 'la sœur en Christ' est pris en charge par la communauté.

La sociabilité peut se comprendre comme la capacité d'un individu ou d'un groupe d'individus à évoluer en société, et à pénétrer au sein de nouveaux réseaux sociaux (Lavenue, 1999). Empiriquement, elle peut prendre de multiples formes, telles que la capacité à tenir une conversation, à respecter une étiquette, la norme sociale, ou à ménager la face des interlocuteurs. Concernant les acteurs étudiés, la sociabilité se saisit à travers l'intégration de groupes de prière et de partage qui offrent la possibilité aux nouveaux 'adhérents' de prendre une part active dans les activités religieuses. Cette 'resocialisation' permet donc à l'individu de se sentir encore utile à une cause, dans la société après la rupture des liens avec la famille. Les acteurs alors nouvellement inscrits dans ces cercles de partage vont développer des stratégies, des amitiés pour nourrir leurs relations, légitimer leur nouvelle position.

Les trajectoires de soin qu'on observe chez les acteurs à l'étude répondent ici à une logique de réactivation de sociabilité primaire (Keucheyan, 2002) qui, du fait de la maladie a été rompue. Le 'malade' se reconstitue une nouvelle famille, certes pas biologique mais ici une famille sociale. Il retrouve dans l'église/communauté l'harmonie, le lien, l'équilibre perdu. A cette quête d'équilibre s'ajoute une forte campagne de communication chez la communauté étudiée, ce qui captive l'acteur en quête de sociabilité. La force de communication est perceptible sur le terrain étudié et ne laisse personne indifférent. Dans les causeries des habitants de Gonzague Ville et même au-delà, la renommée du Camp de Prière Jésus le chemin de la Vérité est perceptible. « *Ici à Gonzague ville, 'papa' Agnui Tahi il est trop bon. Quand tu ressorts de son camp de prière, tu te sens bien. C'est merveilleux, c'est comme si tu n'avais pas de problème avant de partir là-bas. Tout se passe si bien qu'on a envie de retourner chaque fois. Quand tu vas dans le camp de prière, il y'a des gens pour t'accueillir, pour t'écouter et t'aider* » (Jeanne, 26 ans, étudiante en Droit). On comprend bien là que les acteurs se sentent 'mieux' dans le camp de prière qui s'offre à eux comme une sorte de renaissance, de renouveau. Le travail abattu par le prophète Tahi a une répercussion sur les individus en quête de soin spirituel. En renvoyant aux soins spirituels offerts par le prophète

¹⁰⁹ Terme vernaculaire en Côte d'Ivoire généralement utilisé chez le peuple Akan, pour souhaiter la bienvenue à l'hôte.

Agnui, ils se représentent ce camp de prière comme un espace pouvant leur permettre de renouer avec l'ambiance familiale. Guidés par cette logique et espoir, ils s'orientent vers les activités du camp de prière ou il existe une stratégie d'insertion des nouveaux venus. Se faire soigner chez un thérapeute religieux pour les acteurs à l'étude s'appuie sur une représentation selon laquelle l'environnement de soin et les pratiques de soins qui s'y déroulent conduisent vers la création d'une harmonie entre le malade et son environnement social.

Quand survient la maladie qui engendre la rupture biographique, elle laisse chez ces acteurs une marque que le temps ne pourra guérir qu'avec l'aide d'un soutien fort venant du cercle familial. Dans cette quête de solution, les acteurs trouvent réconfort dans l'accueil chaleureux qui leur est réservé. Cette convivialité s'inscrit de façon considérable dans l'orientation thérapeutique des acteurs à l'étude. En effet, pour certains « *L'entourage côté religieux : c'est bien lorsqu'on ne stigmatise pas les gens, j'ai été intégré. C'est une seconde famille. A la cellule, des connaissances, mes parents m'ont adopté. Je fus enchaîné et délaissé (leur soutien en prière réconforte et continue toujours de m'aider. Quand vous arrivez ici, c'est d'abord l'accueil qui est intéressant. Il n'y'a pas de tri, ni de classification, on vous ouvre les bras directement et ça, ça soulage vraiment. Tu te sens plus utile. Alors que c'est tout le contraire à l'hôpital. Je ne veux pas critiquer l'hôpital mais souvent le comportement des médecins frustre* » G J M (28 ans, Conducteur de Bus. L'environnement créé par le prophète et son équipe sied bien aux aspirations du malade. Comme le rappellent les propos rapportés ci-dessus, l'univers religieux ne stigmatise pas, ne rejette pas non plus (Goffman, 1974). C'est cet environnement dont a besoin l'acteur social en raison de persécutions dont il fait l'objet. L'homme étant le produit de la société dans laquelle il a été socialisé, celle-ci devient son référentiel, et l'individu n'agit qu'en s'appuyant sur les normes de cette société qui l'a façonné.

Ces espaces de prières qui façonnent le paysage urbain à Abidjan posent la question de la gestion/occupation dans les villes. Car même si certains ont des documents leur permettant de prouver leur officialité, nombres de ces espaces agissent dans l'ombre des autorités étatiques. Pour donner un écho plus favorable à leurs messages véhiculés, ils rappellent à l'acteur, en quelque sorte, qu'il vaut de l'or aux yeux de Dieu. Mieux, ils font comprendre à l'acteur que Dieu a besoin de lui et qu'il doit lui donner sa vie pour être sauvé. « Sauver » ici désigne une prospérité, une nouvelle vie au centre de laquelle Dieu devra avoir une place primordiale. Les formes de sociabilités primaires existantes dans le camp de prière s'expriment à travers les partages de textes bibliques, les partages de repas, les visites aux « frères et sœurs en Christ ». Tous ces événements participent à la création d'un environnement dont a besoin l'individu. Ces activités se déploient sous l'autorité du prophète qui délègue pour l'occasion des « frères et sœurs » pour les différents partages. Si l'acteur social en quête de soin est inscrit dans une démarche de réactivation de sociabilité primaire, il faut reconnaître aussi que le camp de prière semble travailler dans cette perspective à travers les différentes affiches qui floquent les murs du quartier chaque semaine. Ces messages se caractérisent par leur dimension interpellatrice : « *viens, Jésus t'aime* » « *Il ne t'a pas oublié* » « *il veut être ton ami* », etc... le discours est soigné pour offrir aux acteurs un « meilleur » service et les « demandeurs » semblent être satisfaits du service offert comme l'indiquent les propos de Céline (30 ans, Institutrice) « *Jésus est bon. Avec lui, il ne demande ni ta situation sociale, ni ta race. Il a juste besoin de ton cœur, vraiment avec Jésus, je me sens bien* ». S'il est bien de souligner le processus dans lequel les malades sont inscrits pour réactiver les sociabilités primaires perdues dans le cadre familial, il faut aussi dire que cette quête nécessite une approche, démarche particulière de la part des acteurs étudiés. En effet, produire un discours qui tend à faire croire que ce camp de prière peut aider à la réactivation des liens perdus dans le cadre familial est le fruit d'un travail produit par les responsables du camp de prière. Une fois que le lien rompu est renoué, on retrouve une nouvelle personne qui est résolument inscrite dans une logique de vie nouvelle. Cette logique impose une conduite nouvelle, une pensée nouvelle, de nouvelles relations. Cette personne « née de nouveau » s'apparente à un idéal, un modèle vers lequel il faut tendre. Dans leur volonté de s'inscrire dans une logique de réactivation de sociabilité primaire, ces acteurs placent « Dieu » au centre de leur vie sa vie. Désormais c'est cet être symbolique qui gère la vie du nouveau guéri. Tous ses actes sont inspirés selon lui par cet être suprême. « *Moi, ma vie c'est Dieu* » (Georgette, 22 ans

étudiante). Ces propos traduisent la place prépondérante de « Dieu » dans sa vie car désormais rien ne peut ou ne devrait se faire sans Dieu. Le prophète est perçu comme le messager de Dieu. Ce qu'il dit ou fait, il prétend le faire au nom de Dieu. Acquis à la cause divine, convaincu que Dieu parle à travers le prophète, il devient une personne très écoutée et respectée dans la société. Ses prescriptions sont suivies à la lettre pour éviter de tomber dans la situation précédente. Dès lors, les habitudes, ses pratiques, son cercle d'amis avant d'intégrer le centre représente « le monde », pris dans le milieu pentecôtiste comme le siège des pratiques contraires à la volonté divine. Il est le lieu du diable qu'il faut combattre. Cela dit, à partir du moment où l'acteur social s'inscrit dans une tentative de réactivation des sociabilités primaires, il doit s'en séparer. Il se fait de nouvelles relations, une nouvelle famille qui ne le voit plus comme un raté, un perdu mais plutôt comme un « racheté de Dieu ». Ce « racheté » est maintenant guidé par une nouvelle logique de vie inhérente à sa nouvelle situation. Tout son environnement forme un ensemble sur lequel il s'appuie pour agir dans la société. En effet, la « guérison » obtenue dans ce camp pousse l'individu à aller à la rencontre des autres pour les convaincre de venir à Christ en faisant miroiter son exemple comme un modèle de réussite et de changement.

1.2- Relation de confiance pasteurs-fidèles comme pilier de la conversion

Il existe au CPJCV une famille religieuse qui développe une approche relationnelle. En effet, le prophète appelle les fidèles mes « fils » et mes « filles ». Inversement, ceux-ci le nomment « papa »¹¹⁰. Cette forme d'interpellation crée un rapprochement entre eux, ce qui facilite la relation. Dans cette configuration, le prophète se voit attribuée une mission divine : ramener les « brebis égarées » à Christ. Il devient alors un confident pour les malades et se voit au nom de cette « paternité » d'assurer la croissance spirituelle de ses « enfants ». Cette forme de relation fait naître chez les néo pentecôtistes la notion de père « spirituel ». Les conversions au pentecôtisme proviennent de ce type de relation existante entre le pasteur/prophète et les malades/fidèles. Le prophète Noël que nous avons rencontré dans le cadre de notre ethnographie nous confiait : *« Quand j'étais malade, je me suis dit celui qui allait me guérir, j'allais rester avec lui et il allait me conduire dans la foi. Il allait être mon père spirituel et c'est ce qui s'est passé. Celui qui m'a guéri est devenu mon père spirituel. C'est lui qui m'a accompagné dans la foi jusqu'à aujourd'hui. Je l'appelle papa parce que c'est lui qui a conduit mes pas dans la foi et m'a guéri »* A partir des propos de Noël, on peut noter que la forme de relation existante entre le pasteur et malade peut conduire le malade à la conversion. La conversion quel que soit la forme nécessite une relation de confiance entre le responsable religieux et le malade. Sans cette première opération, la conversion serait quasi impossible. Il appartient au pasteur de créer voire susciter par son charisme la volonté de conversion chez le malade et se positionner comme un modèle de vie religieuse vers lequel le fidèle religieux veut tendre.

Dans cette interaction, la rhétorique employée est importante. En effet, le prophète tient les propos suivants après l'accueil public des « nouveaux » : *« vous êtes chez vous ici, nous sommes une famille et au nom de cette famille, je vous souhaite la bienvenue. Tout à l'heure, à la fin du culte, le pasteur Miézan et son équipe vont s'occuper de vous »*. A la suite de cet accueil un repas est servi aux « nouveaux » à la fin du rite pour marquer leur intégration dans la communauté religieuse. Le malade se sent plus à même de s'investir dans une relation thérapeutique pouvant aboutir à une conversion. Le pasteur en tant que modèle et accompagnateur pour le malade crée une proximité avec le fidèle. Cela se traduit par des visites en personne du prophète chez certains avec lesquels il déjeune et partage des moments de bonheur avec les familles des malades (anniversaire, mariage).

Dans la relation qui s'établit entre le prophète et les acteurs qui fréquentent le camp, il importe de noter que la place des responsables religieux dans la conversion au pentecôtisme aide à la compréhension des trajectoires de conversion. Par définition, le pasteur est celui qui oriente, guide le fidèle. À ce titre, il doit conduire le groupe qu'il a sous sa responsabilité.

¹¹⁰ L'appellation « papa » rend la relation prophète –fidèle plus familiale. Par cette appellation, nous ne sommes plus dans une relation familiale qu'une relation de responsable religieux. Le lien créé à partir de cette appellation permet au fidèle d'avoir une relation paternelle avec le prophète.

Parmi les méthodes souvent mises en place par les pasteurs pour accompagner la conversion, on note une mise en avant de la rhétorique pentecôtiste. Il s'agit ici des prêches charismatiques, la forme de communication souvent attrayante à partir des supports tels des hebdomadaires, radio, tv. Ce sont les pasteurs qui orientent le jeu, répondent souvent au besoin de miracle des fidèles, offrent aux fidèles un cadre idéal pour « vivre une nouvelle vie » par l'accompagnement. Il faut noter à ce titre que le prêche fait à travers les médias par le prophète Tahi est un élément essentiel dans la conversion des fidèles rencontrés. Mme Yao raconte : « *Je ne savais que j'allais guérir de mon mal. Mais la prédication de papa Tahi m'a vraiment fait du bien. J'ai suivi une prédication de papa Tahi dans son émission le scanner spirituel à Cocody FM. J'avoue que tout est parti de là* ». (Extrait entretien avec Mme Yao). Cette dame affirme avoir connu un changement à partir de la prédication du prophète Tahi dans son émission « scanner spirituel ». Le témoignage de M Kassi Gérard est aussi intéressant à observer : « *J'écoutais l'émission clinique spirituelle qu'anime papa Tahi sur Radio ATM et franchement, quelque chose de spécial s'est passée. J'ai alors appelé ma femme et mes enfants à venir suivre avec moi. Et là une atmosphère spéciale s'est emparée de ma famille. C'était trop bien* ». Chez ces acteurs où la communication est un élément essentiel (Fer 2005) dans les parcours de conversion, les médias se présentent comme un outil de prosélytisme. Si la conversion réussit, c'est aussi parce que le pasteur crée les conditions de réussite de cette transformation. Une oreille attentive à la souffrance du fidèle crée une relation thérapeutique plus intense et aide le fidèle à la conversion. Gisèle ayant assisté à l'une des veillées organisées par le camp de prière raconte : « *Vous savez, quand tu arrives quelque part et que tu as quelqu'un pour t'écouter sans te soucier, te demander d'où viens-tu, de quelle famille tu viens, automatiquement, tu te dis que tu es au bon endroit. Cela peut-être parfois trompeur mais très souvent, le pasteur, en tout cas les hommes de Dieu nous aident beaucoup* ». Les propos de Gisèle révèlent le rôle des pasteurs dans la vie des fidèles. La prise en compte des aspirations du fidèle par le pasteur crée chez le fidèle une forme de confiance dans sa quête de guérison.

Sa vocation à faciliter la croissance spirituelle des fidèles est clairement définie comme le dessein de tous les responsables religieux tels que décrits dans les versets suivants¹¹¹. Au-delà de l'accompagnement qu'offre le pasteur au fidèle, une forme de dette morale semble se dégager de la relation fidèle-pasteur. En effet, la conversion du fidèle crée une forme de redevabilité à l'égard du pasteur ou du cadre social qui a aidé à sa conversion. Comme le rappelle Joseph :

« *Quand tu fréquentes un endroit, tu te fais suivre par un pasteur, après ta conversion, souvent tu restes attaché à cet endroit où tu viens prier chaque fois. Tu leur dois un peu ça parce que c'est à partir de là que le Seigneur t'a sorti de la boue et t'a délivré. Donc par devoir de reconnaissance, tu leur dois un peu ça. Ils ne te demanderont rien mais tu le sens, tu le sais. Et fais ce qui est bon à l'égard de Dieu* ».

Il est ainsi attendu que le fidèle manifeste une forme de reconnaissance, voire d'obligation morale à l'égard du pasteur et de la communauté. De cette manière, à mesure que les acteurs se convertissent, le « ministère » du pasteur s'agrandit, ce qui contribue à l'accroissement de sa notoriété. Accompagner les fidèles dans leurs parcours de conversion est tout aussi bénéfique pour le fidèle qui se voit se rapprocher de Dieu, changer de vie que pour le pasteur dont le ministère prospère.

Ainsi, la relation pasteur-fidèle serait un partenariat gagnant-gagnant sur un marché religieux devenu très concurrentiel où chaque responsable religieux cherche à consolider sa réputation à travers l'augmentation du nombre de ses fidèles pendant les activités religieuses. Le rôle du pasteur dans les processus de conversions observés fait naître un nouveau regard concernant la manière de voir la place du fidèle et la cohésion sociale dans l'espace urbain ivoirien. Le pasteur permet au fidèle de trouver une compensation et un ressourcement lorsque le fidèle se trouve déstabilisé devant la maladie et les difficultés existentielles. Ainsi, les pasteurs et les fidèles dans leur relation arrivent à construire de nouvelles logiques de solidarité interindividuelles en-dehors de la sphère familiale. Les relations pasteur-fidèle s'appuient

¹¹¹ Ephésiens 4 : 12-13

donc sur un modèle contractuel et permet de voir se formaliser surtout dans les espaces de prières, une nouvelle culture personnelle et relationnelle.

1.3- Autour des repas, entre fabrique de la sociabilité et émotion positive

Enfin, s'il y a des acteurs sur lesquels reposent effectivement la sociabilité du camp, c'est bien les « mamans ». En effet les « mamans » sont des femmes issues du même groupe ethnique que le prophète et recrutées par cooptation sur la base de leur talent culinaire. Celles-ci cuisinent les repas offerts par le camp au lendemain des veillées mensuelles. Les repas autour desquels les acteurs ayant participé à la prière discutent, échangent sont les cadres de réactivation de sociabilité primaires qui demeurent l'une des difficultés majeures auxquelles sont confrontés les acteurs présents dans le camp. En effet, selon le prophète Tahi, *« la nourriture aide les gens à se connaître. Après les activités, les gens doivent se retrouver pour se parler, discuter. Ça aide des personnes à retrouver le sourire »*. Cette pratique mobilisée dans le camp est tirée de la culture Akan. Autour du repas, beaucoup de valeurs se partagent : humilité, respect, partage, entraide. Les discussions autour de ces repas ont pour but de renforcer les liens entre les différents acteurs. Par exemple, chez les Baoulé, peuple du centre de la Côte d'Ivoire, le partage de la nourriture et les discussions autour de celle-ci permet de briser les barrières intergénérationnelles et permet aux plus jeunes d'acquérir des valeurs de sociabilité qui contribuent à leur socialisation.

Les mamans par leur action à partir de laquelle se crée, se vit la sociabilité constituent en réalité les actrices-clés de cette sociabilité, car c'est bien autour des repas cuisinés par ces dames ou encore des causeries après les rites que se nouent ou renouent des relations communautaires et que se tisse une identité collective. C'est à partir des moments partagés entre les différents acteurs du camp que le fidèle confronté à diverses difficultés, à la maladie apprend à retisser une stabilité sociale et émotionnelle. En effet, ces discussions participent à la réactivation des sociabilités primaires rompues du fait de la souffrance du fidèle. Ces cadres de discussion informels mis en place par l'équipe pastorale sont des moments pour ces acteurs de renouer avec un équilibre moral et social. En effet, la maladie opère souvent chez l'individu une rupture des sociabilités avec la famille ou les amis et celui-ci s'inscrit à la suite de cette rupture dans un processus de réactivation des liens rompus.

Au sein de la communauté religieuse étudiée, avec l'organisation et l'animation des groupes de discussions, l'accueil réservé aux nouveaux arrivants, le partage de repas plus informels est un moyen d'offrir à ces acteurs une meilleure possibilité de réactiver les sociabilités rompues par la maladie. Les discussions portent généralement sur l'exposition d'une difficulté à laquelle l'individu est confronté. À la suite, les autres fidèles ayant déjà vécu la même situation lui apportent leur soutien ou ils discutent simplement des possibilités de résoudre la difficulté présentée. Il se développe ainsi une forme de solidarité permettant à l'acteur de se familiariser ou de se réintégrer dans le tissu relationnel de la société. A partir de ces sociabilités, le « malade » retrouve de l'équilibre émotionnel perdu du fait de la maladie, ce qui par ailleurs constitue une guérison pour lui.

Que ce soit après les veillées mensuelles ou les activités telles que le rite thérapeutique, le rite d'action de grâce¹¹² et les retraites spirituelles, les mamans constituent le poumon de la sociabilité dans le camp. Elles sont quasiment dans l'ombre, mais leur travail permet au camp d'avoir un rayonnement et aux fidèles de s'y sentir accueillis et entourés.

Si l'une des problématiques majeures en Afrique noire demeure la question de la sorcellerie, créant parfois des ruptures au niveau de la cellule familiale, les espaces de Dieu (Lasseur 2010) pour ce qu'ils offrent aux populations constituent une alternative pour ces acteurs en quête de stabilité sociale.

¹¹² Rite pentecôtiste au cours duquel les acteurs du camp de prière témoignent leur gratitude à Dieu pour une bénédiction reçue.

1.4 -Le culte thérapeutique comme réponse à la sorcellerie

La question de la sorcellerie en Afrique est une question préoccupante surtout dans différents milieux sociaux et lieux de sociabilité : la famille, l'école et l'église et même la sphère politique. Les années 1990 vont offrir une autre lecture du phénomène sorcellaire chez les anthropologues et aussi dans le milieu politique (Geschiere, 1997) donne à voir des milieux de cristallisation de la sorcellerie tels que dans les milieux urbains (Batibonak, S. 2012 ; De Boeck, F., & Jacquemin, J. P. 2000), et dans les conflits parentaux. À partir de ces travaux, on note une interrogation, voire une remise en cause de la vision fonctionnaliste en mettant en avant le caractère dynamique et difficilement saisissable de la sorcellerie. Deux grandes approches s'observent aujourd'hui sur la question : l'approche fonctionnelle et l'approche dysfonctionnelle de la sorcellerie (Bonhomme, J. 2010). Une approche fonctionnelle met l'accent sur le maintien de la stabilité des sociétés traditionnelles via la sorcellerie, et une approche dysfonctionnelle va dans le sens d'une sorcellerie comme source de crises, de conflits intrafamiliaux tels qu'observables dans les sociétés subsahariennes. Plus clairement, l'appréciation du point de vue social de la sorcellerie, dépend largement de sa gestion (Bonhomme 2010). L'une des contributions sur la question de la sorcellerie qui nous semble intéressante est celle de M. Augé (1976). En effet, Augé définit la sorcellerie comme « un ensemble de croyances structurées et partagées par une population donnée touchant à l'origine du malheur, de la maladie ou de la mort, et l'ensemble des pratiques de détection, de thérapie et de sanction qui correspondent à ces croyances » (Augé, 1976 : 55).

Dans le cadre de cette réflexion et sur la base de notre ethnographie, nous conviendrons avec Fancello et Bonhomme que la sorcellerie est « ...*Un faisceau de représentations hybrides, souvent incertaines et en constante évolution, qui traduisent des sentiments d'injustice et d'insécurité au quotidien* » (Fancello et Bonhomme 2018 : 3). Chez les acteurs rencontrés dans le cadre de ce travail, devant les difficultés et malheurs auxquels ils sont confrontés, le rite thérapeutique observé peut se saisir comme une réponse à la pratique sorcellaire dans le contexte ivoirien, et tout particulièrement la partie du rite consacrée au scanner spirituel. En effet, pour les acteurs étudiés, l'une des causes de leurs difficultés qui les orientent chez le thérapeute religieux est le « sorcier présumé ». Cet individu serait à la base des malheurs qui lui arrivent et auxquels il ne trouve pas d'autre explication plausible. Sur la base de cette réalité, les acteurs ensorcelés s'inscrivent dans une dynamique de désensorcellement (Favret-Saada 2011). Le prophète Tahi est ici le désorceleur, un individu capable d'annuler l'action du sorcier par le « don » qui lui aurait été conféré par Dieu. Ainsi, dans la « Crise de sorcellerie » que vit l'individu, il fait appel à une expertise pour le sortir de l'emprise du sorcier. Dans cette perspective et dans une posture de désorceleur, le prophète, micro en main, confie les ensorcelés à Dieu afin que celui-ci les guérisse. Pour les fidèles, partant du principe que le bonheur et la prospérité leur revient de droit en vertu de leur Baptême dans le saint esprit, tout blocage, échec est questionné comme l'œuvre du sorcier. Ainsi, la récupération de ce droit divin « volé » par le sorcier est confiée au prophète censé posséder la capacité divine de le faire.

A la suite de Bonhomme (2010), nous avançons que la version évangélique de la sorcellerie semble meilleure en proposant une réponse/explication sociale au malheur des fidèles. Aujourd'hui, la sorcellerie dans le contexte religieux ivoirien s'offre comme un mal contre lequel il se déploie une véritable stratégie de combat. L'une de ces stratégies demeure le culte pentecôtiste au cours duquel le désorceleur exprime son talent thérapeutique. Une des réponses proposées dans les termes du prophète Tahi lui-même, est un « blindage » spirituel pour résister aux attaques. Par ailleurs, la sorcellerie telle que perçue par les acteurs étudiés se pose comme un ensemble de croyances partagé par la population observable à partir de pratiques et repose sur la production d'une rhétorique sorcellaire de la part des acteurs à l'étude : « attaques mystiques », « ensorcellement », « envoûtement » dont le culte semble être une réponse sociale pour le processus de désensorcellement. S'observe alors une forme de combat, de « guerre » menée contre la sorcellerie afin de contrer les actions et œuvres du sorcier et offrir à l'individu une réponse à son « insécurité » émotionnelle.

Notons enfin que sur le terrain étudié, aussi bien les femmes que les hommes sont considérés comme sorciers, alors même que la femme, comparativement à l'homme, est davantage

accusée d'être à la base d'attaque de sorcellerie dans de nombreuses sociétés africaines (Lallemand 2010).

Au-delà du culte et de la thérapie de désorcellement observable, la sorcellerie se pose dans le contexte ivoirien comme un problème de santé publique tant il touche une bonne partie de la population. Si la question sorcellaire constitue une hantise pour la population ivoirienne, elle est également une question sanitaire devant laquelle la médecine biomédicale et l'institution hospitalière en Côte d'Ivoire dans sa configuration actuelle sont perçues comme impuissantes. On comprend par conséquent aisément la multiplication des lieux de cultes dans l'espace urbain ivoirien. Les acteurs religieux en se positionnant comme seuls capables d'apporter une réponse adéquate face à la sorcellerie gagnent la confiance des acteurs émotionnellement instables en quête de soin. Si la question sorcellaire s'offre comme une question de santé publique devant laquelle les acteurs religieux aux spécialisations plurielles tentent d'offrir une solution, elle devrait davantage peut-être intéresser les décideurs dans la définition de la politique sanitaire du pays (Konan 2022).

Conclusion

En entreprenant cette réflexion, notre intérêt était de comprendre les éléments qui président à la préférence des acteurs sociaux pour les espaces et lieux de prières à Abidjan. Plus clairement, nous voulions comprendre pourquoi les acteurs sociaux sont de plus en plus nombreux dans les camps. Bien entendu, notre contribution n'a pas eu la prétention à viser l'exhaustivité. Nous avons sur la base de notre terrain souligné quelques aspects de ce phénomène.

En effet, l'accueil dans ses espaces est l'un des premiers éléments qui permet aux « malades » de retrouver une stabilité morale et se sentir appartenir à une nouvelle famille. La forme de l'accueil permet de briser les méfiances. Cet accueil s'appuie sur une rhétorique inclusive pilotée par le prophète du camp de prière. L'appellation de type « papa » ou « mon fils, ma fille » est un élément de la modalité d'insertion de l'individu dans la communauté religieuse. A partir de ces appellations une relation de confiance naît et offre la possibilité aux acteurs de se sentir valorisés dans un environnement autre que le cadre familial. Ainsi, si la maladie avait rompu des liens entre le « malade » et sa famille, le camp constitue un espace à partir duquel il se reconstruit une nouvelle : une famille religieuse voire sociale. Le caractère contractuel de cette relation qui participe à la réactivation des sociabilités primaires.

Les espaces de prières constituent des espaces d'entraide (Houssay-Holzschuch 1999) et offre une alternative bien meilleure aux acteurs sociaux dans les milieux urbains en Afrique. Dans ces espaces, on note moins une forme de stratification sociale qu'une communauté religieuse bien compacte (Wenger 1998). Les actrices nommées les « mamans » ne sont en reste de cette fabrication des sociabilités. Elles en constituent un maillon essentiel. Si les espaces et lieu de prière sont devenus des lieux de réactivation de sociabilités primaires, c'est bien parce qu'ils ont ajouté à leurs différentes activités l'offre de thérapie religieuse. Les acteurs y vont également pour trouver guérison à leurs différents maux comme la sorcellerie qui demeure aujourd'hui encore une question prégnante dans les sociétés africaines et particulièrement en Côte d'Ivoire (Gadou, 2011). Ces espaces qui proposent des offres diverses (Guiblehon, 2012) ont comme effet de répondre aux besoins des populations semblent s'offrir comme un relais essentiel pour les acteurs dans leur quête de « guérison ». Ils constituent en raison de diverses activités qui s'y pratiquent, des activités qui offrent une forme de réactivation de sociabilités primaires, une réponse au mal être social des acteurs.

A partir de cette réflexion, les voies ouvertes ici, nous paraissent intéressantes pour susciter une poursuite des travaux sur l'impact des camps de prière sur la sociabilité

Références

- Andolfi Maurizio, 2002, « Thérapie avec l'individu et thérapie avec la famille. Thérapie familiale », vol. 23, no 1, 7-20.
- Augé Marc, 1974, « Les croyances à la sorcellerie », Dossiers Africains Paris, 52-74.
- Augé Marc, 1976, « Savoir voir et savoir vivre: les croyances à la sorcellerie en Côte d'Ivoire », *Africa*, vol. 46, n° 2, 128-136.
- Batibonak Sariette, 2012, « Sorcellerie en milieu urbain amplifiée par les pentecôtismes camerounais », *Afrika focus*, vol. 25, n° 2, 65-87.
- Bava Sophie et Boissevain Katia, 2013, « Dossier de recherche XI|2014: Routes migratoires africaines et dynamiques religieuses au Maghreb-Machreq. Quels enjeux sociaux ? », *L'Année du Maghreb*,
- Besozzi Thibaut, 2017, « Ce que le don dit et ce que le dire donne. Enquête sur la sociabilité des habitués d'un centre commercial », *Revue du MAUSS*, vol. 50, no 2, 211-226.
- Bonhomme Julien, « Magie/Sorcellerie », 2010.
- Bonneville-baruchel Emmanuelle, 2014, « Besoins fondamentaux et angoisses chez les tout-petits et les plus grands: l'importance de la stabilité et de la continuité relationnelle », *Le carnet psy*, no 5, 31-34.
- Bousquet Marie-Pierre, Crépeau Robert R, 2012, (ed), « Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques », KARTHALA Editions,
- Bury Michel ,1982, « La maladie chronique comme rupture biographique ». *Sociologie de la santé et de la maladie*, 4 (2), 167-182.
- Caillé Alain, 1986, « Socialité primaire et socialité secondaire », *Travaux de Sciences Sociales*, vol. 151, 351-375.
- Canguilhem Georges, 1996, « Le normal et le pathologique »
- De boeck Filip, Jacquemin Jean-Pierre, 2000, « Le «deuxième monde» et les «enfants-sorciers» en république démocratique du Congo », *Politique africaine*, n° 4, 32-57.
- Delassus Éric, 2014, « Être malade : accepter pour résister. In Relire l'éthique en santé à l'aune d'une anthropologie spinoziste : Philosophie de l'âge classique et médecine d'aujourd'hui » Julie Henry, 1-16
- Fancello Sandra, Bonhomme Julien, 2018, « L'État et les institutions face à la sorcellerie », *Cahiers d'études africaines*, n° 231-232, 573-591.
- Favret-saada Jeanne, 2011, *Désorceler*, Média Diffusion
- Fer Yannick, 2005, « Pentecôtisme en Polynésie française: l'Évangile relationnel », Labor et Fides
- Gadou Dakouri, 2011, « la sorcellerie, une réalité vivante en Afrique », Les Éditions du CERAP, Abidjan
- Geschière Pierre, 1997, « La modernité de la sorcellerie : politique et occulte en Afrique postcoloniale », Presse de l'Université de Virginie.
- Guiblehon Bony, 2012, « Les jeunes et le marché de la spiritualité pentecôtiste en Côte d'Ivoire », *European Scientific Journal*, vol. 8, n° 24, 115-135
- Guillaumot Philippe, Fatseas Nicolas, 2004, « Les enjeux dans la famille d'un patient atteint de maladie d'Alzheimer », *NPG Neurologie-Psychiatrie-Gériatrie*, vol. 4, no 23, 58-61.
- Herzlich Claudine, 1998, « Gérer une longue maladie: le point de vue du sociologue », *Bulletin du cancer*, 1998, vol. 85, no 3, 251-3.
- Houssay-Holzschuch Myriam, 1999, « Sociabilité, solidarité: culture, identité et vie urbaine dans les quartiers noirs du Cap » (Afrique du Sud), *Cybergeog: European Journal of Geography*, 1-16
- Keucheyan Razmig, 2002, « Identité personnelle et logique du social », *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, no XL-124, 263-282.
- KONAN Vincent, 2022, « La quête de guérison spirituelle en milieu pentecôtiste (Côte d'Ivoire): Une ethnographie du camp Jésus le Chemin de la Vérité de Gonzagueville », Thèse de doctorat, Université Côte d'Azur.
- Lacroix Jean-Luc, 1990, « L'individu, sa famille et son réseau: les thérapies familiales systémiques », FeniXX, 1990.

- Lallemand Suzanne, Barthelemy Pascale, 2010, « Africaines et diplômées à l'époque coloniale » (1918-1957), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, Coll. Histoire, Journal des africanistes, n° 81-1, 175-177.
- Lasseur Maud, 2010, « Islam et christianisme en mouvement. Mobilités géographiques et changement religieux au Cameroun », Espace populations sociétés, Space populations Societies, n° 2010/2-3, 179-191.
- Lavenu Daniel, 1999, « Formes de la sociabilité », Agora débats/jeunesses, vol. 17, no 1, 29-45.
- Mayrargue Cédric, 2002, « Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public », Thèse de doctorat. Institut d'études politiques de Bordeaux ; Université Montesquieu-Bordeaux IV.
- Mayrargue, C. (2004). Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest. Critique internationale, 22(1), 95-109.
- N'daw Fabienne Samson, 2010, « Dynamiques religieuses et mobilisations sociales en Afrique », Alternatives Sud, vol. 17, p. 235.
- Pitaud Philippe, 2003, « Exclusion, maladie d'Alzheimer et troubles apparentés: le vécu des aidants », Eres,
- Sarradon Aline, 2009, « Le cancer comme inscription d'une rupture biographique dans le corps »

LES PASTEURS PROTESTANTS ET EVANGELIQUES DANS LA GOUVERNANCE POLITIQUE DE LAURENT GBAGBO DE 2000- 2011.

Kouamé Adingra Sylvain KOFFI

adingra1@yahoo.fr

0707 24 37 11/0505 99 96 34

Université Alassane Ouattara de Bouaké

Département d'anthropologie et de sociologie

01 BPv 18 Bouaké 01

infoline@uao.edu.ci

RÉSUMÉ

On observe, depuis une décennie, l'interférence entre des leaders religieux dans la gouvernance politique en Afrique, notamment en Côte d'Ivoire. Cette interférence a été plus perceptible à travers les relations entre le Président Laurent GBAGBO et de nombreux pasteurs protestants, évangéliques. Cette étude a été réalisée à travers des entretiens avec des hommes politiques proches du Président Laurent GBAGBO, des pasteurs protestants et évangéliques, des imams, des hommes politiques proches d'Alassane Ouattara. Il ressort de notre analyse que les crises sociopolitiques de 2002, de 2004 et les décisions de la communauté internationale ont été des facteurs qui ont mobilisé des pasteurs protestants et évangéliques à apporter une assistance spirituelle au Président Laurent GBAGBO dans la gestion de son pouvoir politique. Aussi, les prières et les prophéties ont été des moyens de soutien de ces pasteurs.

Mots-clés : Gouvernance, Pasteurs, Politique, Prophétie, Religion.

SUMMARY

For a decade, we have observed interference between religious leaders in political governance in Africa, particularly in Côte d'Ivoire. This interference was more noticeable through the relations between President Laurent GBAGBO and many Protestant, evangelical pastors. This study was carried out through interviews with politicians close to President Laurent GBAGBO, Protestant and evangelical pastors, imams, politicians close to Alassane Ouattara. Our analysis shows that the socio-political crises of 2002 and 2004 and the decisions of the international community were factors that mobilized Protestant and evangelical pastors to provide spiritual assistance to President Laurent GBAGBO in the management of his political power. Also, prayers and prophecies were means of support for these pastors.

Keywords : Governance, Pastors, Politics, Prophecy, Religion.

Introduction

Depuis les années 1990, une nouvelle phase dans l'articulation entre le religieux et le politique en Côte d'Ivoire est ouverte. Les crises économiques et politiques des pouvoirs politiques et la période de libéralisation qui l'accompagne entraînent une visibilité renouvelée du religieux dans l'espace public ivoirien. Des institutions, des symboles, des imaginaires, des modèles religieux sont de plus en plus mobilisés dans la vie politique, ouvrant une phase de politisation du religieux, ou de « religiosisation de la vie politique. » D'une part, des acteurs religieux cherchent à être plus actifs dans l'espace public, à travers des prophéties, des programmes de délivrances et de prières. D'autre part, le répertoire religieux devient pour les acteurs politiques une modalité centrale d'énonciation, de légitimation et de production politique.

Certains sociologues, dont Peter Berger (2001), parlent même d'un retour du religieux ou d'une « désécularisation » du monde. Dans cette « désécularisation », de nombreux pasteurs protestants et évangéliques ont noué une relation avec Laurent GBAGBO, le chef de l'opposition au régime de KONAN Bédié, président à cette période. Au nombre de ces pasteurs « amis » de Laurent GBAGBO, figurent Séverin KACOU, prophète « de toutes les nations », Moïse KORÉ, Paul DEGRY, Robert DION, Vincent KODJA, Malachie KONÉ et autres. Après son accession à la magistrature suprême, ceux-ci l'ont « coaché » dans la gestion de son pouvoir politique : il faut protéger le « frère en Christ » contre les forces du mal. Ils l'auraient soutenu.

Le constat de recherche soulève le problème à l'étude à travers une situation qui contraste. En fait, la Côte d'Ivoire est un pays laïc. Il devrait donc avoir une séparation entre le politique et le religieux. Cependant, il y a eu une sorte d'intervention du religieux dans le champ politique.

Dès lors, Comment les pasteurs protestants et évangéliques justifient-ils leur soutien au pouvoir politique de Laurent GBAGBO dans un pays laïc ? A partir des collectes de données de nature qualitative sur le terrain à travers des entretiens et des observations actives, l'article se propose d'analyser les causes de soutien des pasteurs protestants et évangéliques dans la gestion du pouvoir politique de Laurent GBAGBO de 2000 à 2011.

Certes, il y a eu plusieurs écrits sur l'interférence du religieux dans la politique et du politique dans les religieux. Mais ces écrits n'ont pas été orienté sur le soutien des leaders religieux à un régime en place. Ces écrits sont plus orientés sur des critiques des hommes religieux envers des pouvoirs politiques en exercices et non du soutien de ceux-ci. Cette insuffisance de recherche dans le soutien de nombreux leaders politiques dans la gestion d'un pouvoir politique en fonction, nous a motivé à réfléchir sur la proximité entre pasteurs protestants, évangéliques et le régime de Gbagbo de 2000 à 2011.

1. Matériels et Méthodologie

1.1 Échantillonnage

I- Tableau 1: Échantillon de l'étude

Groupe cible de l'étude	Qualités/ statuts des enquêtés	Nombre de personnes enquêtées
Groupe cible principal	Des pasteurs protestants et évangéliques proches du pouvoir politique du président Laurent GBAGBO	20
	Des hommes politiques proches du pouvoir politique de Laurent GBAGBO	12
Groupe cible secondaire	Des hommes politiques proches du pouvoir politique d'Alassane OUATTARA	14
Total des personnes enquêtées		46

II- Source : Kouamé ADINGRA (2018)

1.1.2 Champ géographique

Au cours du règne de Laurent GBAGBO, la population ivoirienne en général et plus précisément la population de la ville d'Abidjan a été plus témoin de l'interférence des pasteurs évangéliques dans la gestion du pouvoir de Laurent GBAGBO. Celle-ci a longuement été informée de maintes prophéties véhiculées par certains pasteurs évangéliques. Par conséquent, l'échantillon a été choisi dans la ville d'Abidjan.

1.3 Méthodologie

Les données collectées au cours de cette étude sont de nature qualitative. Le corpus de données ethnographiques est constitué à partir des entretiens et des observations sur le terrain.

1.4 Données ethnographiques

Les anthropologues et les sociologues s'appuient sur l'ethnographie pour étudier les habitudes, les pratiques, les croyances, les mythes et la culture d'un groupe bien défini. Notre immersion sur le terrain nous a conduits dans certaines églises protestantes et évangéliques de la ville d'Abidjan avec des pasteurs considérés comme des personnes ressources, dans des sièges de certains partis politiques (PPACI le nouveau parti politique de Laurent Gbagbo après les discordes au FPI son ancien parti politique et RDR). Aujourd'hui le FPI est divisé en trois partis politiques : le FPI de AFFI N'guéssan, le PPA-CI de Laurent GBAGBO et le MGC de Simone GBAGBO.

1.5 Techniques et outils de collecte des données

1.5-1 Entretiens

Au cours de la collecte des données, l'entretien a été la technique principale. Ainsi, nous avons élaboré un guide d'entretien semi-structuré qui nous ont permis de collecter les données qualitatives sur le terrain. Le guide d'entretien a été utilisé pour réaliser des entretiens semi-directifs avec des pasteurs protestants et évangéliques, principale cible d'une part, et avec des hommes politiques du PPACI et du RDR.

1.5-2 Observation participante active

Certaines difficultés du terrain nous ont souvent obligé à avoir un rôle important et d'acquérir un statut à l'intérieur du groupe. Dans certaines églises évangéliques, il a fallu que nous soyons réguliers aux cultes, participions aux réunions ; souvent certaines tâches importantes nous sont confiées par le pasteur principal, vu notre niveau d'instruction. Cette technique nous a permis d'avoir accès à certains pasteurs afin de les interviewer sur les raisons qui ont mobilisé les pasteurs protestants et évangéliques à soutenir la gouvernance politique de Laurent GBAGBO. Vu la nature des questions posées, certains pasteurs ont préféré garder l'anonymat.

1.5-3 Traitement et analyse des données

Certains de nos entretiens ont été enregistrés à l'aide d'un dictaphone et d'un téléphone portable. Ces données sonores ont été par la suite retranscrites en version numérique pour être ensuite analysées. Nous avons utilisé la méthode dialectique. Elle est une tentative d'explication des faits sociaux et permet de recueillir des données concrètes. Ensuite, nous avons procédé à la classification et à la catégorisation. Le logiciel N Vivo, Word et Excel ont été utilisés.

2 Résultats

2.1 Défendre un pouvoir politique attaqué par une rébellion armée

Dès son accession à la magistrature suprême en Octobre 2000, Laurent GBAGBO a été confronté à une rébellion armée en Septembre 2002. Cette rébellion a réussi à prendre le contrôle d'une bonne partie du pays. Ainsi, des pasteurs se sont mobilisés pour soutenir le gouvernement de Laurent GBAGBO. Les nombreux pasteurs protestants et évangéliques interrogés, ont affirmé que leur soutien à la gestion du pouvoir politique de Laurent GBAGBO se justifie par la rébellion à laquelle son régime était confronté : il fallait aider Laurent GBAGBO à gagner la guerre que la rébellion lui avait imposée.

« Quand le président Laurent GBAGBO a gagné les élections d'octobre 2000, ses ennemis politiques, les ennemis de la Côte d'Ivoire n'étaient pas d'avis. C'est pourquoi le pays a été attaqué en septembre 2002 occasionnant plusieurs morts. Et comme leur objectif n'a pas été atteint, l'attaque a été transformée en une rébellion qui a endeuillée le pays et occasionné plusieurs déplacés. Face à ce comportement démoniaque, des ennemis de la Côte d'Ivoire, nous, pasteurs évangéliques, ne pouvons pas rester indifférents, muets. Laurent GBAGBO, c'est nous qui l'avons encadré spirituellement jusqu'à ce qu'il devienne président, tu comprends ! Et maintenant le diable veut le renverser de son pouvoir, nous avons dit non et nous l'avons soutenu dans les prières, dans les conseils. Durant cette

rébellion, le président Laurent GBAGBO nous consultait avant de prendre une quelconque décision ou d'effectuer certains voyages. Car lui-même sait que c'est Dieu qui l'a choisi pour mener ce combat. Je vous le dis haut et fort, c'est Dieu qui a choisi Laurent GBAGBO pour mener ce combat pour la libération de la Côte d'Ivoire afin de la conduire vers la terre promise. La Côte d'Ivoire sera le nouveau Jérusalem. Quiconque attaque Laurent GBAGBO attaque Dieu. Voilà pourquoi, il est sorti intacte des tonnes de bombes que l'armée française a déposées sur sa résidence. Il sortira vainqueur, blanchi de toutes les charges que ses ennemies lui ont infligées à la CPI. Laurent GBAGBO rentrera en Côte d'Ivoire pour terminer le combat que nous avons commencé. » (Pasteur Séraphin le 12 08 2018).

Une tentative de coup d'état a lieu le 19 septembre 2002 de manière simultanée à Abidjan, principale ville du pays et siège du gouvernement de Laurent GBAGBO, à Bouaké dans la région centre et à Korhogo dans la partie nord du pays. Lors de ce coup d'État, Laurent GBAGBO, le président de la République de Côte d'Ivoire était en voyage diplomatique en Italie. Ce putsch a enregistré plusieurs assassinats de personnalités politiques et militaires du régime de Laurent GBAGBO. Au nord, les camps militaires tombent, les uns après les autres aux mains des assaillants. Au terme d'intenses combats durant toute la nuit du 19 Septembre, à l'arme lourde (Rpg, lance-roquettes), les assaillants sont mis en déroute en milieu de journée par les forces loyalistes et repoussés hors d'Abidjan.

Vaincus à Abidjan, les insurgés se replient sur Bouaké, où ils forment un kyste et en font leur capitale. Une semaine plus tard, Guillaume SORO s'autoproclame chef du Mouvement patriotique de Côte d'Ivoire (MPCI). Au mois de novembre 2002, deux autres mouvements rebelles font leur apparition : Le Mouvement Populaire Ivoirien du Grand Ouest (MPIGO) de Félix DOH et le Mouvement pour la justice et la paix (MJP) de Gaspard DELY, un officier des FIANCI. La scission « nord-sud » du pays s'opère lentement pour être consacrée. Les rebelles annoncent leurs premières revendications par la voix d'un de leurs responsables, Guillaume SORO :

- ❖ Le départ de Laurent GBAGBO,
- ❖ l'arrêt de l'emploi de l'idéologie xénophobe, de l'ivoirité.

Certains des rebelles sont des soldats qui ont été exclus de l'armée ivoirienne à l'époque de Guéï pendant la transition militaire de décembre 1999 à octobre 2000. Certaines personnes soutiennent qu'ils se sont entraînés au camp de Pô au Burkina Faso ainsi qu'au Mali, équipés d'armes neuves, appuyés par des combattants provenant de plusieurs pays de la région et disposant d'une importante manne financière d'origine inconnue, ils se replient sur Bouaké et tentent dans un premier temps de se faire passer pour des soldats mutinés.

Figure 1 : Villes prises par les rebelles



2.2 Pouvoir politique fragilisé par une rébellion armée

La France pousse les protagonistes à la négociation, alors que les rebelles et Gbagbo ne pensent qu'à en découdre.

Pour tenter un rapprochement, les parties en conflit sont invitées par la France, à Linas-Marcoussis, à trouver un compromis pour sortir de la crise. Le 26 janvier 2003, les accords de Kléber, dits « Marcoussis », sont signés et prévoient que :

- ❖ Le président Gbagbo est maintenu au pouvoir jusqu'aux nouvelles élections ;
- ❖ Les opposants sont invités dans un gouvernement de réconciliation et obtiennent les ministères de la Défense et de l'Intérieur ;
- ❖ Des soldats de la CEDEAO et 4 000 soldats français de l'opération Licorne sont placés entre les belligérants pour éviter une reprise du conflit.

Ces différents accords ont mobilisé les pasteurs protestants et évangéliques à soutenir le régime de Laurent GBAGBO. Pour ces pasteurs, le pouvoir de Laurent GBAGBO a été fragilisé par les rebelles. Par conséquent, il faut apporter assistance au « frère en Christ. »

« Les rebelles, qui ont raté leur coup d'état, ont tenté de fragiliser le régime du président Laurent GBAGBO avec les accords de Kléber à Marcoussis en 2003 ; ils (rebelles) ont eu le poste de premier ministre et plusieurs ministères. Comment peut-on permettre à une rébellion d'occuper le poste de premier ministre ? Donc nous avons vite compris que l'ennemi est en train d'utiliser une autre stratégie. C'est ainsi nous avons multiplié nos prières, des prières pour ne pas que nos ennemis gagnent le combat. Tout ce que les rebelles demandaient était pour fragiliser le régime de Gbagbo. Parce qu'en ayant plusieurs ministères et le poste de premier ministre, ça leur permet de circuler librement en Côte d'Ivoire, tandis que nous, on ne peut pas circuler dans les zones qu'ils ont occupées. Et pire, ils ont demandé l'amnistie ; des rebelles qui ont tué ne veulent pas aller en prison. Tout ça avec l'accord de la France et de certains pays africains. » (Pasteur Joseph le 12 08 2018).

Tous les accords, qui ont été signés pendant la période de la rébellion ont fragilisé le pouvoir de Laurent GBAGBO en transférant de nombreux pouvoirs au premier ministre choisi au cours de la négociation de ces accords. Cette manière de régler le conflit par la France n'a pas du tout été appréciée par Laurent GBAGBO, les pasteurs protestants, évangéliques et de nombreux ivoiriens.

« Je viens de signer le décret nommant chef du gouvernement Seydou DIARRA. Il lui appartient de mettre sur pied un gouvernement d'union nationale et de présenter la liste des membres du gouvernement pour ma signature. Ce gouvernement doit être mis sur pied rapidement dans les jours qui viennent. Les deux "objectifs essentiels de ce gouvernement sont de sortir la Côte d'Ivoire de la guerre et de ramener la prospérité. "J'ai pris acte des résolutions des négociations de Marcoussis. Dans le cadre de cette conférence (des chefs d'États africains réunis à Paris depuis samedi), nous avons commencé à appliquer les décisions prises à Marcoussis c'est-à-dire le partage du pouvoir. Pour cela, il fallait nommer un chef du gouvernement. » Silvia ALOISI (2003).

Déclaration du président Laurent GBAGBO, lors de la conférence de presse du samedi 26 Janvier 2003 à l'ambassade de Côte d'Ivoire à Paris. Au sortir des accords de de Kléber (Linas Marcoussis), le pouvoir de Laurent GBAGBO est désormais fragilisé, la majorité des postes ministériels sont détenus par les rebelles et leurs alliés. Quand nous analysons le tableau ci-dessous, nous remarquons que les rebelles et leurs alliés le PDCI et le RDR totalisent 33 postes ministériels contre 12 pour le FPI parti au pouvoir de Laurent GBAGBO. En faisant une analyse comparative, on remarque que le régime de Laurent GBAGBO ne contrôle plus le pays malgré le fait qu'il soit au pouvoir. Laurent GBAGBO et ses alliés ont non seulement perdu le contrôle de la moitié du pays, mais aussi ils ont perdu la majorité des postes ministériels au profit de leurs adversaires politiques. De nombreux pasteurs protestants, évangéliques et les militants du FPI n'ont pas du tout apprécié ces accords imposés par la France. Dès lors, ils ont apporté leur soutien à ce régime en agonie.

Tableau 2: Partage des postes ministériels à Kléber (Marcoussis) le 26 Janvier 2003

Partis Politiques	Nombres de Ministères occupés	Total des cumuls
Le FPI parti au pouvoir de Laurent GBAGBO et leurs alliés (LMP)		
Front Populaire Ivoirien (FPI, du président Gbagbo)	10	14
Parti Ivoirien des Travailleurs (PIT)	02	
Mouvement des Forces d'Avenir (MFA)	01	
Union Démocratique Citoyenne (UDCY)	01	
Le MPCI, mouvement rebelle et leurs alliés (RHDP)		
Mouvement Patriotique de Côte d'Ivoire (MPCI, branche principale des rebelles)	07	23
Rassemblement Des Républicains (RDR), allié des rebelles	07	
Parti Démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI) allié des rebelles	07	
Mouvement pour la Justice et la Paix (MJP, mouvement rebelle de l'ouest)	01	
Mouvement Populaire Ivoirien du Grand Ouest (MPIGO, mouvement rebelle de l'ouest)	01	
Le nombre total de Ministres dans le gouvernement		37

Source : Notre enquête 2018

À travers un simple regard de ce tableau, nous apercevons deux (2) différents groupes. Un premier groupe dont le titre est *Le FPI parti au pouvoir de Laurent GBAGBO et leurs alliés (LMP)*. Dans les lignes de ce premier groupe sont mentionnés : le FPI, PIT, MFA et UDCY. Le regroupement de ces partis politiques pour le soutien du FPI à Kléber (Marcoussis) le 26 Janvier 2003 s'est fait sur deux (2) composantes. La première composante, ces différents partis se sont regroupés par idéologie politique et la deuxième composante par connaissance politique pour soutenir le FPI.

Le Front Populaire Ivoirien (FPI), est un parti politique ivoirien de gauche créé dans la clandestinité en 1982, constitué en parti politique en 1988 et reconnu officiellement en 1990. Parti Ivoirien des Travailleurs (PIT) est un parti politique centriste fondé le 8 avril 1990 par Francis Wodié. Angel Gnansoa recruté du Parti Communiste a fait basculer le PIT à une idéologie socialisme démocratique. Le Mouvement des Forces d'Avenir (MFA) est un parti politique ivoirien de gauche fondé en décembre 1992 par Anaky Kobéna. Il est issu du FPI. L'Union Démocratique et Citoyenne (Udcy) créée en 2000 par Mel Eg Théodore est un parti politique centriste issu du PDCI. Le président Gbagbo se sentant en minorité politique pour les négociations à Kléber (Marcoussis) le 26 Janvier 2003, va convaincre quelques partis politiques pour soutenir son combat politique. C'est ainsi, que Assoa Adou compagnon de lutte de Gbagbo va rapprocher Mel Eg Théodore de l'UDCY un parti centriste et FPI de Gbagbo. Le PIT a rejoint le cercle de Gbagbo par le canal de Angel Gnansoa ancienne compagnon de lutte de Laurent Gbagbo socialiste pour le multipartisme en Côte d'Ivoire. Ainsi, Gbagbo devenu président, elle a basculé le PIT dans le cercle de Gbagbo. Voilà comment certains partis politiques se retrouvent dans le cercle de Gbagbo. Cette politique a permis à Gbagbo d'avoir des alliés lors des négociations à Kléber (Marcoussis) le 26 Janvier 2003.

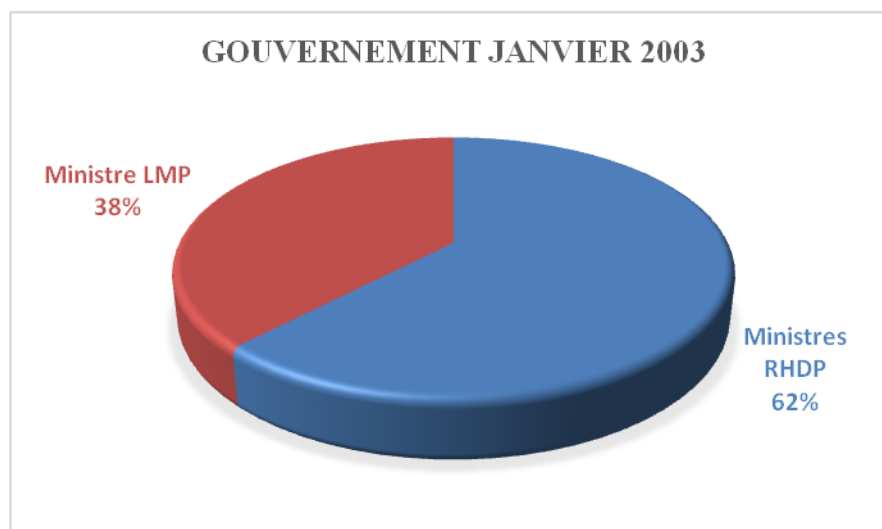
Dans le deuxième groupe dont le titre est *Le MPCl, mouvement rebelle et leurs alliés (RHDP)*. Le Rassemblement des houphouëtistes pour la démocratie et la paix (RHDP) est une coalition de partis politiques ivoiriens, fondée le 18 mai 2005 et transformée en parti le 16 juillet 2018.

Cette coalition incarne principalement la droite ivoirienne d'obédience houphouëtiste, c'est-à-dire se réclamant de l'idéologie politique du fondateur de la Côte d'Ivoire, Félix Houphouët-Boigny.

Mouvement patriotique de Côte d'Ivoire (MPCI), une milice rebelle du nord de la Côte d'Ivoire. Il était une milice rebelle du nord de la Côte d'Ivoire dont faisaient partie Guillaume Soro, Louis Dacoury Tabley. En 2004, la milice rejoint la coalition rebelle des Forces nouvelles avec le Mouvement populaire ivoirien du Grand Ouest et le Mouvement pour la justice et la paix. Le Rassemblement Des Républicains (RDR) est un parti libéral de Côte d'Ivoire, membre du Réseau libéral africain et de l'Internationale libérale. Fondé par Djéni Kobina en 1994, est issu d'une scission du Parti démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI), ancien parti unique. Sa création, le 27 septembre 1994, fait directement suite au refus d'accorder la parole à Djéni Kobina lors d'un congrès extraordinaire du PDCI. Le Parti Démocratique de Côte d'Ivoire-Rassemblement Démocratique Africain (PDCI-RDA) est un parti politique ivoirien de centre droit d'inspiration libérale fondé en 1946, succédant au Syndicat Agricole Africain (SAA) par Félix Houphouët-Boigny, avec pour objectif affiché « l'émancipation du peuple noir » et membre du Rassemblement Démocratique Africain (RDA) dès sa création. Mouvement Patriotique de Côte d'Ivoire (MPCI), Le Mouvement Populaire Ivoirien du Grand Ouest (MPIGO) est un des deux mouvements rebelles à l'ouest de la Côte d'Ivoire, qui a revendiqué la prise de Danané, à la frontière ivoiro-libérienne. Il est fondé par le sergent Félix Doh (tué en avril 2003 dans un guet-apens). Les membres du MPIGO étaient recrutés dans la région parlante libéro-ivoirienne des Dan et Yacouba. Le MPIGO était constitué de 6 000 hommes quand il a signé le cessez-le-feu du 8 janvier 2003. En 2004, le MPIGO rejoint la coalition rebelle des Forces nouvelles dirigé par Guillaume Soro, tout comme le Mouvement Patriotique de Côte d'Ivoire (MPCI) et le Mouvement pour la Justice et la Paix (MJP).

Comme analyse, nous pouvons soutenir qu'à Kléber (Marcoussis) le 26 Février 2003, les partis politiques étaient regroupés par idéologie et par connaissance ou amitié politique. Nous avons dans un groupe les partis politiques d'obédience idéologie gauche, leurs alliés et dans un autre groupe, certains partis politiques et mouvements rebelles d'obédience politique droite et libérale.

Figure 2 : Répartition des postes ministériels entre le FPI et les rebelles



Source : Notre étude 2018

2.3 La théorie complotiste

Les différentes crises qui ont secoué la Côte d'Ivoire ont été perçues par de nombreux pasteurs comme un complot de la communauté internationale mené par la France pour piller

son sous-sol et ses matières premières. C'est dans cette logique de lutte contre la recolonisation de la Côte d'Ivoire que maints pasteurs et prophètes ont apporté leur soutien physique et spirituel au président Laurent GBAGBO.

« Le président Laurent GBAGBO n'a pas pour seul adversaire ennemi politique le RDR et le PDCI. En plus de ses adversaires politiques en Côte d'Ivoire le gouvernement de Gbagbo avait comme adversaire la France et l'Union européenne, les États Unis, le Sénégal, le Burkina Faso et le Nigéria. Voilà pourquoi le combat pour Gbagbo est difficile. Ils ont soutenu la rébellion armée pour piller les ressources minières et les matières premières de la Côte d'Ivoire. Si ce n'était pas la volonté de Dieu, Laurent GBAGBO ne serait pas vivant. Pour cela, il faut toujours prier Dieu. La France a pour objectif de recoloniser la Côte d'Ivoire. Si la communauté internationale est contre le pouvoir de Laurent GBAGBO, c'est normal pour nous chrétiens de lui apporter assistance en multipliant les prières à son endroit et aussi pour la Côte d'Ivoire. La communauté internationale passe par la rébellion pour combattre Laurent GBAGBO, afin de piller les ressources minières et les matières premières ». Extrait de l'entretien avec le pasteur Séraphin (18 octobre 2018).

Pour de nombreux pasteurs, prophètes, la communauté internationale n'ayant pas réussi à renverser le régime du président Laurent GBAGBO en 2002 et 2004, est en train de monter un autre complot, cette fois plus sanglant, pour renverser le régime de Laurent GBAGBO. Et ce complot est dévoilé par l'Éternel des Armées dans le monde spirituel. De ce fait, ils invitent le peuple de Côte d'Ivoire à prier non seulement pour la Côte d'Ivoire mais aussi pour Laurent GBAGBO.

Selon ces pasteurs, la Côte d'Ivoire serait convoitée par la communauté internationale à cause de ses immenses richesses : pétrole, café-cacao, or, diamant.... Ces ressources minières et matières premières ont attiré toute la communauté à s'acharner contre le pouvoir de Gbagbo. Ils soutiennent que leur frère en Christ, le président Laurent GBAGBO, s'oppose à l'exploitation à vil prix des richesses ivoiriennes.

3 Discussion

La proximité des pasteurs protestants et évangéliques à la gouvernance politique de Laurent GBAGBO a donné naissance à une floraison de littérature. Les écrits, les analyses et les interprétations ont abordé plusieurs aspects de cette relation du religieux et du politique en Côte d'Ivoire, notamment le soutien de ces pasteurs au pouvoir politique de Laurent GBAGBO. Cette littérature permet de se rendre compte de l'intérêt intellectuel que le sujet suscite et surtout du besoin de comprendre et d'expliquer l'interférence du religieux dans la politique. Ainsi, les analyses permettent de discuter les observations que nous avons faites dans le cadre de notre étude.

3.2 L'esprit financier, cause de soutien des religieux au régime de GBAGBO

Assane NIADA (2011) voit en ces guides religieux qui côtoient les chefs d'États, un esprit financier. Il soutient que le président Laurent GBAGBO et ses partisans ont été pendant plus d'une décennie, abreuvés des discours messianiques tendant à faire croire qu'il a été installé au pouvoir par Dieu. Pour lui, ces discours ont été distillés par les pasteurs et autres gourous qui « *fourmillaient* » au palais présidentiel pour des malles d'argent. Bony GUIBLEHON (2014) décrit plutôt les pasteurs comme étant des « coachs ». En faisant une analyse du marché prophétique, il révèle que l'interférence du religieux dans l'appareil politique, a un caractère économique. L'auteur soutient que depuis la crise politique en Côte d'Ivoire, il y a eu l'émergence d'un véritable « marché de révélation ». Ces révélation divines associent le spirituel et les biens matériels, dans ces manœuvres il règne la loi de l'offre de grâces et de la demande sociale.

Ces auteurs ont certes abordé les causes de soutien des pasteurs protestants et évangéliques au régime de Laurent GBAGBO, mais n'ont pas traité la véritable cause qui est la crise sociopolitique de 2002 à 2004 et ses conséquences. Les auteurs ont cité l'esprit financier et le « coaching » comme étant les causes de ce soutien du religieux au politique. Ces causes ne sont pas négligeables, mais ne sont pas les principales, elles sont des causes secondaires. Selon notre enquête de terrain, la cause principale autour de laquelle gravitent les autres causes est la crise sociopolitique de 2002 à 2004 et ses conséquences. L'analyse de nos données de terrain nous ont permis de soutenir que la crise sociopolitique de 2002 à 2004 et ses conséquences a été une porte ouverte à nombreux pasteurs protestants et évangéliques dans la gestion du pouvoir politique de Laurent GBAGBO.

Cette crise, au-delà des hommes religieux, a-t-il été un facteur principal d'entrée des jeunes dans la politique ivoirienne ? Cette question mérite d'être étudiée.

3.1 La Dictature, cause de l'interférence du religieux à la politique

Au regard de plusieurs interférences, l'église désavoue ou critique la gestion du président en fonction du profil des opposants politiques comme le souligne (Nicole Frenette 1991). La présence de l'Église dans le processus politique est moins visible dans les sociétés du centre impérialiste que dans les sociétés du tiers-monde. L'Église a tendance à s'y constituer en force principale d'opposition politique lorsque l'État devient une dictature civile ou militaire et lorsqu'il interdit, détruit les organisations politiques, sociales, syndicales ou qu'il entrave leur développement. On ne peut éviter de remarquer que ce genre de situation a tendance à se multiplier. Dans ce contexte, la force politique de l'Église ne vient pas principalement de sa capacité d'assurer à un parti politique l'adhésion de ses fidèles ; la stratégie de la démocratie chrétienne n'est plus vraiment à l'ordre du jour. Par contre, l'Église est la seule institution capable, sur le terrain de la société civile, de tenir tête à un État totalitaire, c'est-à-dire de fournir aux citoyens un espace public où ils puissent s'exprimer, se regrouper, se mobiliser, hors de l'État et parfois contre l'État.

Coulibaly Félicien (2012), soutient que Félix Houphouët-Boigny a inscrit son rapport avec la religion au cœur de sa politique de gouvernement. Ils existaient entre Houphouët et ses gouvernés, des rapports foncièrement basés sur la religion. Celui-ci, pour consolider son pouvoir politique, a instauré un régime de parti unique, renforcé sa coopération avec la France, le pays colonisateur et au plan religieux, il a établi des rapports étroits avec la religion. Marie MIRAN (2017) soutient que l'arrivée au pouvoir en 2011 d'un président, Alassane Ouattara, issu d'un lignage malinké musulman, a ouvert un nouveau chapitre dans les relations antérieurement mouvementées entre Islam et État. Pour l'auteur, les grands imams d'Abidjan, à la tête d'organisations islamiques nationales, sont dans une proximité intime du pouvoir et régulièrement sollicités. Ils cumulent en retour diverses largesses. De nombreux cadres issus d'associations islamiques se sont élevés dans la hiérarchie du régime. La verve des imams, jadis ardente pour dénoncer les travers des autorités, s'en est trouvée émoussée, dans le même temps, la redistribution communautaire est grippée. Alors que les difficultés sociales de la majorité musulmane restent intactes, la contestation gronde, quoique hors du registre de la « radicalisation. »

Peter BERGER (2001) qualifie ce comportement de « *ré-enchantement du monde* ». Il soutient l'idée selon laquelle nous ne vivons pas dans un monde sécularisé. Le monde d'aujourd'hui est aussi furieusement religieux qu'il l'a toujours été. Pour cette grande figure de la sociologie des religions, la théorie de la sécularisation à laquelle il a largement contribué par ses recherches passées est « pour l'essentiel erronée. » Nicolas NZI (2017), relève les limites de la laïcité en Côte d'Ivoire. Dans une description des comportements de nombreux ivoiriens, l'auteur a fait une analyse de la laïcité en Côte d'Ivoire. Il soutient que la laïcité en Côte d'Ivoire est un effritement. Car selon lui, des Imams ivoiriens ont lancé un appel à la paix et à la reprise du travail pendant la grève des fonctionnaires en janvier 2017.

Ces différents auteurs ont abordé la question de l'interférence du religieux et du politique sous un autre angle : la dictature, comme cause de l'interférence du religieux et du politique en Côte d'Ivoire. En dépit de cette cause, nous pouvons aussi citer la crise de 2002 à 2004 et ses conséquences comme l'une des causes qui ont favorisé le soutien des pasteurs protestants et évangéliques au régime de Laurent GBAGBO de 2000 à 2011 en Côte d'Ivoire.

Conclusion

Le pouvoir politique de Laurent GBAGBO a été soutenu par plusieurs pasteurs du mouvement protestant et évangélique en Côte d'Ivoire. Plusieurs raisons expliquent le soutien de ces pasteurs au régime de Gbagbo. La raison principale de ce soutien est la rébellion de 2002. Deux (2) ans après son accession à la magistrature suprême en Octobre 2000, Laurent GBAGBO a été confronté à une rébellion ; celle-ci a fragilisé son pouvoir politique. Ainsi, de nombreux ivoiriens lui ont apporté leur soutien afin qu'il gagne la bataille qui lui a été livrée par la rébellion. C'est dans cette optique que de nombreux pasteurs protestants et évangéliques lui ont apporté leur soutien spirituel.

Références

Abou, T (2013). *Moïse Koré, Paul Ayo ; prophète Domoraut ,Sebastien, Zahiri, Malachie KONÉ : ces pasteurs devenus milliardaires grâce aux fausses prophéties : Le jour plus jeudi* 18 Juillet N°2786.

Ayina, B. (2011). *La crise postélectorale en Côte d'Ivoire : Eveil politique des consciences des populations africaines.* abidjandirect.net/index2.php. Consulté le 23 juillet 2014

AFFOU Y. et GOUGERE G., (2005). Guide pratique de la rédaction scientifique, EDUCI, Université de Cocody-Abidjan 63 P.

Alexis DEA (2015). *Évangélisation et pratique holistique de conversion en Afrique : l'Union des Églises Évangéliques Services et Oeuvres de Côte d'Ivoire 1927-1982.* Éditeur : Ignace Haaz.

Béganssou P. (2011). *Églises évangéliques de Côte d'Ivoire et la crise post-électorale.* La faillite de la foi. Le nouveau Réveil du 17 Mai.

BEAU S. et WEBER F., (2003). *Guide de l'enquête de terrain,* Editions la Découverte, Paris, 356 p.

Berger L. (2001). *Le Réenchantement du monde.* Paris, Bayard.

BOUDON R. et FILLIEULE R., (2004). *Les méthodes en sociologie,* 12ème Edition PUF, Paris, 125 p.

Bony GUIBLEHON (2014). *Crise politique en Côte d'Ivoire : le marché des révélations divines dans le contexte de crise politique en Côte d'Ivoire.* Published under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.

Coulibaly, Félicien N. (2012). Houphouët-BOIGNY, le pouvoir politique et les religions en Côte d'Ivoire : 1960-1990 Persistenter Link: <http://dx.doi.org/10.5169/seals-390515> consulté le 21 03 2017.

Émile DURKHEIM, (1912). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse.* Réédition 1979, Paris : Presses Universitaires de France.

Gadou, D. (2011). *Musulmans et chrétiens de Côte d'Ivoire : comment les religions ont déclenché la crise ivoirienne.* Le journal Notre Voie.

Jean-Pierre DOZON, (1995). *Gbahié Koudou Jeannot: Le prophète annonciateur de la crise.* Cahiers d'études africaines

Kouamé ADINGRA (2014). *Ethnographie de la perception des prophéties de Malachie KONÉ pendant la crise post-électorale de 2010-2011 en Côte d'Ivoire.* Université de Bouaké, mémoire de Master.

Mureil AMON (2014). *Malachie avait prévenu.* Dans le journal aujourd'hui N°759 du 31 Octobre 2014

Matthieu KAIROUZ, (2016). Le 19-septembre 2002 tentative de coup d'État ébranle profondément.Cote-ivoire://www.jeuneafrique.com/356203/politique/jour. Consulté le 24 12 2018.

Marie Miran (2017). Société musulmane et régime Ouattara en Côte d'Ivoire. Des affinités électives en demi-teinte Dans *Afrique contemporaine* 2017/3-4 (N° 263-264), pages 249 à 254

Niada A. (2014) : Les révélations sur ces pasteurs qui ont perdu Gbagbo ; L'inter du Mercredi 05 Février 2014 N°4700.

Rubin POHOR, (2009). *L'Église Protestante Méthodiste Unie de Côte d'Ivoire. Une approche sociohistorique (1870-1964).* Études théologiques et religieuses 2009/1 (Tome 84), p. 23-48.

Silvia ALOISI (2003), *La paix de Paris à l'épreuve des faits en Côte d'Ivoire,* <https://www.sangonet.com/Fich5ActuaInterAfric/FranceciblecolereCIaccordP.html> Consulté le 15 12 2018.

Valérie IGUNET (2020), « Les théories du complot », Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe consulté le 27/12/2020.

WEBER M., (1986). *GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR RELIGIONSSOZIOLOGIE, MUNICH, MOHR.* ESSAIS SUR LA THÉORIE DE LA SCIENCE, PARIS.

MARCHANDISATION DES ENFANTS AU BÉNIN : QUAND LA TRAITE DES ENFANTS À MANIGRI DANS LA COMMUNE DE BASSILA A LA PEAU DURE

Bruno MONTCHO
Université d'Abomey-Calavi (Bénin).

Résumé

Dans plusieurs localités du Bénin, les enfants sont la risée de l'exercice d'activités qui surtout dépassent largement leurs capacités physiques, âge etc., et cela ne dérange pratiquement personne, puisque dans certains cas, c'est par là que passe leur salut au regard des conditions de vie des parents. Mieux, ces enfants font l'objet de trafic soit pour travailler en vue d'augmenter les revenus de leurs familles, soit parce que ces dernières sont si pauvres pour s'occuper d'eux. L'objectif de cette recherche est d'analyser les facteurs explicatifs favorisant la survivance de la traite des enfants dans l'arrondissement de Manigri. De nature mixte, 136 acteurs sociaux ont été mobilisés de façon raisonnée et par boule de neige sur la base de questionnaire, guide d'entretien et grille d'observation. Les résultats révèlent que l'enfant (surtout fille) à Manigri est un bien monnayable, donc peut être confié à des familles sans aucun lien de parenté, les traitements qui s'en suivent importe très peu. La situation économique des parents détermine le détournement des enfants de l'école ou de l'apprentissage à la recherche de l'argent. A cela s'ajoute la défaillance des institutions de régulation et de contrôle social de cette localité.

Mots clés : Enfants, Manigri, marchandisation, traite des enfants.

Summary

In several localities of Benin, children are the laughing stock of the exercise of activities which especially largely exceed their physic capacities, age etc., and that hardly bother anyone, since in some cases, this is where their salvation goes with regard to the living conditions of the parents. Better still, these children are trafficked either to work to increase their families' incomes, or because they are so poor to take care of them. The objective of this research is to analyze the explanatory factors favoring the survival of child trafficking in the arrondissement of Manigri. Of a mixed nature, 136 social actors were mobilized in a reasoned manner and by snowball on the basis of questionnaire, interview guide and observation grid. The results show that the child (especially a girl) in Manigri is a marketable asset, so it can be entrusted to unrelated families, the treatments that follow do not matter. The parents' economic situation determines the diversion of children from school or apprenticeship in search of money. Added to this is the failure of the regulatory and social control institutions in this locality.

Keywords: Commodification, children, child trafficking, Manigri.

Introduction

A l'instar des autres pays de l'Afrique de l'ouest, le Bénin constitue une plate tournante du trafic d'enfants. Ce trafic est un phénomène lié au déplacement des enfants de leur résidence habituelle vers une destination inconnue dans les pays de l'Afrique de l'ouest (Bénin, Côte d'Ivoire, Gabon, Nigéria etc.) C'est donc un véritable fléau qui ne cesse de faire de nombreuses victimes. Entre 1996 et 2000, il y a eu plus de trois cents (300) enfants âgés de huit à quinze ans que des trafiquants tentaient d'amener à l'étranger ; mais heureusement, ils ont été interceptés aux frontières par la police béninoise (Terre Des Hommes, 2005). En 2001, l'affaire "ETIRENO", du nom du navire intercepté dans le Golfe de Guinée, chargé de près de deux cent cinquante (250) enfants béninois victimes présumés d'un trafic, a suscité l'émotion dans la communauté internationale (UNICEF, 2007). Dans le cas du Bénin et du Nigeria par exemple, entre septembre et octobre 2003, deux cent soixante un (261) enfants victimes d'exploitation et de trafic ont pu être récupérés dans le cadre des opérations de secours menées par la communauté béninoise d'Abeokuta, puis par les services nigériens de la police et de l'immigration. En effet, la persistance de ce phénomène est liée à la forte demande de mains d'œuvre dans les grandes villes de l'Afrique de l'ouest, mais aussi d'une situation économique très difficile à laquelle sont confrontées les populations rurales, particulièrement les femmes et les enfants.

Depuis une dizaine d'années, le Bénin est connu pour être un pays où se pratique à grande échelle un phénomène unanimement dénoncé : la traite des enfants. Des ONG, l'UNICEF et certaines autorités locales engagent d'importants moyens financiers et humains pour lutter contre ce qu'elles estiment être un véritable fléau (Wibrin et Chaumont, 2010). La situation des enfants au Bénin est caractérisée par la violation de leurs droits sous diverses formes : la traite, le travail, la maltraitance, la violation des droits des enfants. Chaque année, des milliers d'enfants béninois franchissent clandestinement les frontières. Ils sont soit échangés et/ou vendus comme de simples marchandises à des maîtres. Leur survie et leur développement sont menacés, et ils sont privés de leurs droits à l'éducation, à la santé, à grandir au sein d'une famille, à la protection contre l'exploitation et les abus (UNICEF, 2002). Les données statistiques de la sous-région illustrent bien évidemment l'ampleur du phénomène. Selon des études menées par IPEC/OIT en Afrique de l'ouest en 1999, 51,07 % et 52 % des enfants de moins de 14 ans étaient victimes de pires formes de travail respectivement au Burkina Faso et Mali (UNICEF, 2005). Au Bénin, ils sont 86 % enfants de sexe féminin âgés de 6 à 17 ans en situation de traite (UNICEF, 2007). Par ailleurs, pour lutter contre ce fléau dans le monde en général et au Bénin en particulier, des lois et autres conventions internationales ont été adoptées. Il s'agit entre autres de la loi 2006-04 du 10 avril 2006 portant conditions de déplacement des mineurs et répression de la traite des enfants en République du Bénin et ses décrets d'application. Dans le souci d'amortir les effets néfastes qu'engendre cette situation sur ces enfants, le Ministère en charge de la Famille a mis en place un centre de promotion sociale qui travaille en synergie avec d'autres structures œuvrant pour le bien-être et la protection de l'enfant dans les communes. Tout cet arsenal juridique devrait permettre aux enfants de jouir pleinement de leurs droits et de bénéficier d'une protection spéciale et appropriée. L'arrondissement de Manigri faisant partie de la commune de Bassila est un centre du trafic d'enfants vers les grandes villes du Bénin (Cotonou, Porto-Novo, Parakou) et surtout de la sous-région (Nigéria, le Gabon ou la Côte d'Ivoire), où ils sont soumis à de pires formes aux travaux, activités inhumaines et dégradantes dépassant leur force, âge et capacité. Cet état de chose expose ces enfants à un avenir incertain avec des conséquences désastreuses sur leur santé. Il faut mentionner que, le trafic des enfants est favorisé par des facteurs économiques, sociologiques, culturels dont seule la répression pourrait permettre de venir à bout. De nombreux efforts sont déployés pour mieux cerner les contours de ce trafic. Ces efforts se traduisent par la prise de mesures dissuasives à travers la création de structures d'état, et d'ONG nationales. Grâce au pouvoir décentralisé, la commune de Bassila avec l'appui d'autres structures de protection des enfants a su favoriser des structures pour lutter contre ce phénomène. Malgré les politiques de sensibilisation et ces tentatives de répression par les structures compétentes, les différentes

médiations sociales auprès des populations pour freiner la traite des enfants dans l'arrondissement de Manigri, force est de constater que celle-ci continue d'être pratiquée dans l'ombre à travers des réseaux bien organisés qui opèrent au grand mépris de toute morale, éthique et en violation des droits des enfants. Face à cette préoccupation majeure selon laquelle les droits des enfants sont inviolables, il urge de se demander quelles sont les facteurs explicatifs liés à la survivance de la traite des enfants dans l'arrondissement de Manigri ? Pour répondre à cette question de recherche, nous avons adopté une démarche méthodologique axée sur la collecte des données empiriques auprès des acteurs directs et indirects impliqués dans ce trafic. Ce qui nous a permis de structurer ce travail en trois points. D'abord la définition des concepts suivi d'une brève revue de littérature, ensuite la méthodologie adoptée et enfin les résultats qui sont discutés au fur et à mesure.

1. Définition des concepts

❖ Traite des enfants

Définir la traite des enfants revient à définir au prime abord le terme enfant. Selon l'article 1^{er} de la convention des Nations Unies (1989), l'enfant est un être humain âgé de moins de dix-huit ans, sauf si la majorité est atteinte plus tôt. Il est tout être humain dont l'âge est situé dans la période de la vie allant de la naissance à l'adolescence. Il est également perçu sous l'angle de la filiation. Ainsi, il désigne une relation familiale unissant deux personnes ou familles. A ce propos, il n'y a pas de limite d'âge, les relations de parenté n'étant envisagées qu'en tant que composantes de son statut. Outre ces considérations, l'aspect soin aussi bien matériel, financier, social que psychologique est très important pour assurer l'équilibre d'un enfant. Le manque ou l'absence desdits éléments le positionne dans une situation de vulnérabilité indépendamment de sa volonté. Nous parlons dans cette condition d'enfant en situation difficile. Cette situation non voulue dans laquelle se retrouve tout enfant, restreigne sa liberté et est donc considérée comme une maltraitance. Après cette mise au point, il revient à élucider le terme enfant en situation difficile. Il est tout enfant privé d'un environnement protecteur que sont la famille, mais aussi l'ensemble de ses droits tels que reconnus par la Convention Internationale des Droits de l'Enfant (CIDE). Selon l'article 20 du CIDE, tout enfant a besoin des mesures spéciales et de protection, même s'il est temporairement ou définitivement privé de son milieu familial, ou bien dans son propre intérêt, ne peut être laissé dans ce milieu. Le Protocole des Nations Unies à Palerme en 2000 définit en son article 3a la traite des enfants comme :

« Le recrutement, le transport, le transfert, l'hébergement ou l'accueil de personnes, par la menace de recours ou le recours à la force ou à d'autres formes de contrainte, par enlèvement, fraude, tromperie, abus d'autorité ou d'une situation de vulnérabilité, ou par l'offre ou l'acceptation de paiements ou d'avantages pour obtenir le consentement d'une personne ayant autorité sur une autre aux fins d'exploitation. L'exploitation comprend au minimum, l'exploitation de la prostitution d'autrui ou d'autres formes d'exploitation sexuelle, le travail ou les services forcés, l'esclavage ou les pratiques analogues à l'esclavage, la servitude ou le prélèvement d'organes ».

Cette définition fait ressortir amplement le sens que nous donnons à ce concept dans cet article. Toutes les formes, les éléments explicatifs puis de compréhension qu'il faut avoir y figurent.

❖ Le contrôle social

Le contrôle social est un « *ensemble des moyens par lesquels la société fait respecter ses normes* » (H. Mendras, 1996, p.241). Les sociologues américains incluent dans cet ensemble, le pouvoir, l'autorité, les sanctions et les récompenses nécessaires pour assurer la conformité des conduites aux normes sociales prescrites (M. Grawitz, 2004). Alpe et al (2005) assimilent le contrôle social au processus de régulation qui se produit à l'intérieur d'un groupe pour rendre les comportements conformes à un ensemble de normes. Ce processus est extérieur

aux individus parce que les règles sociales s'imposent à eux ; interne du fait que la forme d'autocontrôle et d'adaptation aux normes sociales sont du ressort de l'individu. Pour T. Parsons et J-D. Reynaud (in Alpe et *al*, 2005), le contrôle social a pour unique fonction la répression de la déviance et le maintien des normes sociales. Il consiste alors à assurer le maintien des règles et à lutter contre la déviance, soit par le moyen des appareils institutionnalisés ou par la pression diffuse qu'exerce la réprobation ou les sanctions spontanées qu'elle provoque. On distingue deux types de contrôle social : le premier formel, exercé par les groupes sociaux (famille, communauté ou collectivité) et les institutions spécifiques (police, justice) et le second informel, exercé par les individus au cours de leurs interactions, rapports et relations. L'un dans l'autre, le contrôle social est exercé par un certain nombre d'institutions sociales, spécialisées ou non appelées institutions de contrôle social. Ces dernières sont chargées de veiller au strict respect des normes prescrites par la société dans tel ou tel domaine de la vie.

❖ La pauvreté

Pour Bartoli (2000), la pauvreté comme étant l'état de celui qui n'est en mesure d'assurer ses ressources ou activités propres par la couverture de ses besoins biologiques et de ceux de sa famille. Pour lui, c'est vivre en permanent dans un état de relégation et d'insécurité vitale qui tend à être héréditaire, avoir faim, n'être ni instruit, ni soigné, vivre dans des conditions défectueuses, travailler dans des conditions inhumaines. Il existe plusieurs définitions de la pauvreté pour le fait qu'il est difficile voire impossible de définir un seuil absolu à ce concept. Mais trois directives servent de guide pour le définir selon trois approches dans le but de la mesurer statistiquement. Nous pouvons à la suite de Borlandi et *al.*, (2005), énumérer les approches monétaire, subjective et par les conditions de vie. Dans le cas de cette recherche, nous partons de la première approche qui est l'apanage des économistes et des institutions de Breton Woods. Ils se focalisent simplement sur les revenus des ménages pour en définir même des seuils. Pour la deuxième approche, elle ne tient plus compte de la définition conçue et donnée par l'expert ou bien l'économiste, mais elle se réfère à l'opinion de la personne enquêtée sur sa propre situation financière qui détermine son bien-être social. Quant à la dernière approche, ce n'est pas le manque de tel ou tel bien matériel élémentaire qui permet de définir la catégorie des pauvres, mais le cumul de handicaps. C'est d'ailleurs ce qui nous permet de parler de pauvreté dans ce contexte. Car il faut reconnaître que plusieurs handicaps participent à la décision des parents de se débarrasser de leurs progénitures. Ces trois approches développées par Borlandi et *al.*, retrouvent leurs fondements dans le présent travail dans la mesure où l'une entraîne ou aboutit à l'autre pour former le tout qui est la pauvreté des familles de Manigri.

2. Regard de quelques auteurs sur la traite des enfants

Le rapport d'analyse de l'Unicef (2007), souligne que la traite nourrit de flux d'enfants en provenance de 62 des 77 communes que compte le Bénin. Il apparaît dans ce rapport que la principale cause de ce phénomène reste la pauvreté. Poursuivant l'analyse, ledit rapport montre également que les enfants victimes de la traite sont issus de famille pauvre ayant souvent une grande taille. Cette étude a exploré le phénomène à travers son ampleur, son évolution récente, ses mécanismes, ces trajectoires et le dispositif mis en place pour lutter contre ce fléau. Il ressort que la traite a un poids considérable sur l'avenir des enfants et des parents géniteurs. Toujours soucieux des conditions de vie des enfants, cette institution dans un autre rapport publié en 2010, conclut que la traite des enfants est un processus dynamique et la configuration des flux peut changer rapidement en fonction du contexte politique, économique et juridique. Par ailleurs le phénomène de la traite des enfants en Afrique de l'Ouest et du centre s'amplifie par le fait de réseaux très organisés et très puissants qui réalisent des profits considérables en exploitant les facilités offertes par la communication, les faiblesses des systèmes répressifs et la vulnérabilité socioéconomique des parents et des enfants. Et pourtant, tout acte mené pour la protection de l'enfant sans un minimum de recours à son désire et souhait serait de nul effet. Car selon de Singly @ (2007, p.1), «

l'enfant n'est pas qu'un enfant », qui se justifie par la nature double de l'enfant. L'auteur met en exergue ici, l'autorité parentale pour l'enfant dès sa naissance, parce qu'il a besoin de protection. Comme l'affirme les sociologues, l'enfant est soumis à une autorité qui a pour but de lui apprendre à obéir à la raison. A ce titre l'éducation doit légitimement inculquer aux enfants les moyens de se séparer de leur être particulier et d'intérioriser les règles de la vie en société. De là, en plus des règles de la société acquises par l'enfant et de sa période d'immaturité, l'enfant est aussi une personne à part entière et a ses propres facultés en matière de réflexion pour différencier le bon du mauvais. A ce titre, David, âgé de 12 ans affirme que *« pour certaines choses, je peux faire ce que je veux, pour d'autres choses, par exemple aller au lit, là j'ai quand même un horaire. Mais je trouve que c'est mieux que les parents fixent des limites, donnent des contraintes, par exemple »*. De plus, Naouri, déclare que *« si vous élevez vos enfants en démocrates, vous avez de fortes chances d'en faire plus tard des fascistes alors que si vous les élevez de manière plus ou moins fasciste, vous en ferez à coup sûr des démocrates »* (de Singly, @ 2007, p.2). Parce que l'enfant ne peut arriver à défini de sa propre vie lorsqu'il sera devenu « raisonnable » à l'âge adulte.

D'un autre côté, Wibrin et Chaumont (2010) ont analysé le point de vue des mineurs. Ces auteurs ont montré que certains enfants quittent le Bénin pour le Nigéria avec la complicité des parents parce que trop pauvre pour assurer leur scolarité. Ces parents sont victime de fausses promesses car pensent-ils envoyer leurs progénitures à l'étranger pour un meilleur avenir. L'étude commanditée par l'Unicef en République du Congo (2007) a mis en exergue la situation des enfants victimes de la traite. Selon cette étude, l'ampleur de la traite au Congo Brazzaville s'explique par la fragilité des frontières. De ce fait, il existe diverses formes de traite telle que : la traite interne et celle externe des enfants.

La traite des enfants au Bénin en général et à Manigri dans la commune de Bassila en particulier pose le problème de rupture de lien social aussi bien avec la famille nucléaire mais également avec le pays tout entier. Ce qui nous permet de faire un clin d'œil à G. Simmel (1989), qui a réfléchi sur la problématique du lien social à travers le concept de sociabilité. Pour lui, les individus s'intègrent à la société grâce à la multitude de relations et d'échanges qu'ils entretiennent avec un réseau de parents, d'amis, de relations du travail. Ainsi, pour Couet et al., (2004, pp.79-80), *« c'est l'ensemble des liens qui rattachent l'individu à d'autres individus, à des groupes sociaux ou à la société globale ; [il laisse apparaître des relations qui sont tissées dans des lieux tels que] la famille, le travail, l'école, mais aussi les groupes de pairs (bande des jeunes de quartiers, par exemple), les associations quelle qu'en soit la nature, sportive, culturelle, syndicale, politique, religieuse, ou encore l'Etat »* ; et pourtant ces êtres n'ont pas encore l'âge requis pour pratiquer ces activités mieux, sortir de la sphère familiale. Dans le cadre de ce travail, il doit être appréhendé dans le sens du capital social ou de réseaux sociaux en termes de nouveaux espaces contraints sans consentement préalable desdits enfants. Il donne une nouvelle vie et offre un véritable prolongement d'une appartenance sociale qui devrait être rompue ou mise à l'écart selon les expériences de chacun de ces enfants.

Les conditions socioéconomiques des parents sont exploitées par ceux qui accueillent les enfants et ne leur garantisse que la maltraitance. Ainsi, Saar (2001), place la situation que vie les enfants dans un contexte de rareté de ressources et de moyens techniques. Pour cet auteur, la première force de travail est l'homme et à la base l'enfant qui constitue une richesse sociale et économique. Bien précieux, selon la tradition africaine, il est considéré comme un bien collectif à ce titre, sa prise en charge revient à toute la collectivité pour sa socialisation dans le but d'incarner les dignités familiales en un mot les valeurs de la tradition. L'enfant est le produit social de tout un environnement qui appartient à une famille élargie dans laquelle chacun peut ou a le droit de s'occuper de son éducation en l'absence de ses géniteurs. C'est l'idée de départ qui légitimait la pratique de confiage à un parent et/ou ami à la famille. Cette perception ou conception de l'éducation atténue les impacts négatifs de l'orphelinat. Tout enfant qui perd un ou ses parents trouve automatiquement une autre famille dans laquelle le vide laissé par les parents est comblé ; il en est de même pour les enfants dont les parents se

trouvent dans l'incapacité de leurs apporter le soutien qu'il leur faut, pour des raisons de pauvreté. Aujourd'hui, avec la destruction des systèmes lignagers et la dissolution des liens sociaux et familiaux, la prise en charge collective ne s'exerce plus (Saar, 2001, p.8). Les institutions de protection et de régulation des droits des enfants ont donc élaboré des textes sur les cas avérés de violences dont leur respect permettra aux enfants d'être à l'abri des maux qui les affectent et surtout les désorientent. Par exemple en son article 19, la convention relative aux droits des enfants stipule que la violence est toutes formes d'atteinte ou de brutalités physiques ou mentales, d'abandon ou de négligence, de mauvais traitements ou d'exploitation, y compris la violence sexuelle. Ces textes et lois sont là, mais tout se passe comme si de rien n'était.

Et pour l'analyse sociologique, les explications, les descriptions, les motivations ainsi que les intentions des acteurs dans leur contexte social (Blumer, 1969 ; Rock 1979 et Corcuff 1995). La perspective interactionniste dont il est question pour comprendre et expliquer la traite des enfants à Manigri s'inspire des travaux de Goffman (1967). L'idée de base qui a servi de fil conducteur dans la démarche s'est largement inspirée du concept wébérien qui fait de l'acteur la principale source de connaissance. A travers ses motivations, son histoire de vie, les études de cas réalisables sur lui et les formes de communication qu'il développe pour agir, interagir et obtenir des résultats.

3. Méthodologie adoptée et modèle d'analyse

La recherche sur la traite des enfants dans l'arrondissement de Manigri vise à analyser la situation desdits enfants dans cet arrondissement. Elle s'inscrit dans une démarche descriptive et analytique prenant en compte les perceptions de la population sur la traite des enfants. Il s'agit donc d'une recherche qualitative mais qui a produit et s'est appuyée sur des données quantitatives. Pour la collecte des données empiriques, nous avons recouru à deux techniques d'échantillonnage : celle à choix raisonné qui a permis de repérer les personnes ressource, les lieux de l'enquête et celle de boule de neige qui a été utile pour l'identification des parents et les enfants victimes de la traite à Manigri. La taille de l'échantillonnage a été arrêtée à 136 acteurs enquêtés par saturation d'informations. Le guide d'entretien, la grille d'observation, le questionnaire ont été les outils de collecte de données sur le terrain. Le tableau ci-dessous résume la répartition du groupe ciblé par l'enquête.

Tableau I : Répartition statistique de l'échantillon

Population cible	Effectifs
Enfants	87
Parents d'enfants	40
Personnel du CPS	02
Responsables des structures	07
Elus locaux	02
Total	136

Source : Données de terrain, 2021

Les données recueillies sur le terrain ont été dépouillées par centre d'intérêt et analysées manuellement. Nous avons réalisé les graphiques avec le logiciel Excel. Le recours à l'interactionnisme comme démarche analytique pour comprendre le phénomène de la traite des enfants dans cette localité n'est pas anodin. Il permet d'examiner et d'élucider les interactions entre les acteurs en jeu qui entretiennent et animent le circuit, leurs rôles et au mieux les structures informelles qui opèrent. Cette posture théorique permet de mieux comprendre les pratiques et les logiques des acteurs en présence. A l'instar de Westerlund (1991) et d'Oluṣṣona (1991) qui, dans l'analyse des faits de leurs recherches ont mis l'accent

sur la dimension pluridisciplinaire combinant la description phénoménologique et l'investigation anthropologique ont fourni les rudiments d'offrir une meilleure compréhension de la traite des enfants. L'interactionnisme apparaît alors comme une démarche qui offre assez de légitimité et de lisibilité pour aborder ce phénomène.

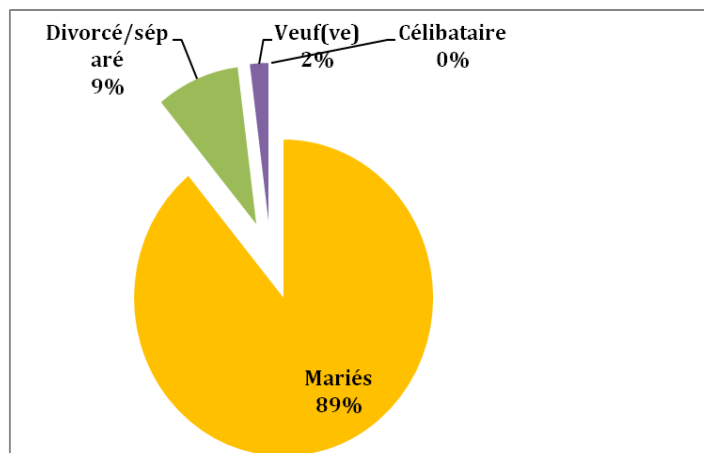
4. Des conditions socioéconomiques des parents à la traite des enfants à Manigri

Il s'agit de restituer les résultats du terrain liés à la situation économique des parents et les institutions sociales de contrôle de la traite dans l'arrondissement de Manigri.

4.1. Du profil social des parents à la traite des enfants

Les données empiriques ont permis de comprendre et de catégoriser les parents de Manigri qui ont contribué à la traite des enfants dans cette localité d'une manière ou d'une autre.

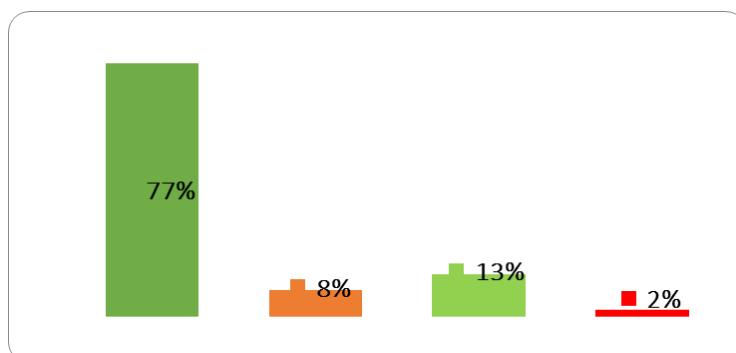
Graphique n°1 : Répartition des parents selon leur situation matrimoniale (N=40)



Source : Données de terrain, 2021

Il ressort du graphique n°1 que 89 % des parents ciblés et enquêtés à Manigri est marié, 9 % est divorcé et 2 % veuve. Il ressort de ces éléments empiriques que la grande majorité des parents enquêtés de Manigri ont des charges familiales. Ce qui nécessite et appelle à des responsabilités parentales surtout financières qu'ils doivent assumer. Quels sont les secteurs d'activités dans lesquels ils s'investissent le plus ?

Graphique n°2 : Répartition des parents selon leurs activités (N=40)



Source : Données de terrain, 2021

77 % des enquêtés sont des paysans, 8 % et 13 % sont respectivement des artisans et des ménagères. Cette dernière activité est plus féminine, c'est-à-dire qu'elle est exercée par les mères des enfants enrôlés dans la traite des enfants. Seulement 2 % des parents est fonctionnaire. Il faut dire qu'à ce niveau, ces parents fonctionnaires sont de la catégorie des agents d'exécution de la fonction publique ou privée béninoise. Nombres parmi eux sont des

enseignants qui pour des raisons de service, s'éloignent de leur famille. Une situation qui les amène à devenir polygamme, laissant la charge des enfants aux mères ou bien que ces revenus alloués au départ sont réduits voir insuffisants. C'est par exemple ce que déclare une mère lors des enquêtes de terrain :

« (...), leur papa est instituteur, depuis qu'il a été affecté à Tchaourou, nos peines se sont accrues. Il s'est marié à une femme là-bas et on dirait qu'elle lui a tourné le visage au point de ne même plus penser revenir voir ses premiers enfants ! Je suis dépassée par les dépenses des enfants ; il peut rester là jusqu'à trois voire quatre mois et envoyer 10000F CFA, qu'est-ce-que cette somme peut faire pour cinq enfants ! » (Mère ménagère de 05 enfants).

Cette déclaration comme plusieurs autres sont revenues pour montrer comment la situation ou la possibilité financière des parents compte vraiment dans l'acceptation et l'envoi des enfants de Manigri au Nigeria.

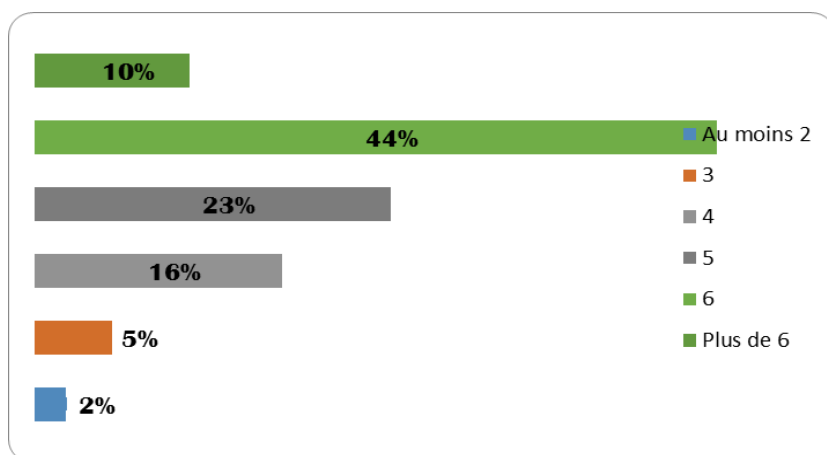
« Ma fille Jeanne, elle, aime très bien le travail, c'est elle qui m'aide à faire pratiquement tout. C'est à cause de son amour au travail qu'une dame (une grande "Aladja" commerçante à Lagos) l'a remarquée et est venue me voir accompagner d'une tante. Elle m'a rassuré que ma fille ne va pas souffrir, mieux elle va la mettre dans un atelier de haute couture. C'était pour moi un soulagement au vu des promesses faites. J'ai aussi constaté comme mon mari aussi qu'elle va tenir parole puisqu'en voulant partir, elle nous a donné une somme de 50000F CFA » (Mère de 06 enfants).

L'enfant pour cette famille est un bien monnayable qu'on peut confier à d'autres acteurs avec qui on n'a pas de lien familial. Aucun contrat écrit ne lie l'enfant à ce nouveau parent qui a la responsabilité de l'éduquer ou le façonner à sa manière pour une confiance à la limite aveugle des géniteurs. Il est établi dans la conscience collective des populations de Manigri que le bonheur de leurs enfants serait de lui trouver ce qu'elles appellent « *un bon tuyau pour l'envoyer à l'extérieur* ». Les parents de Jeanne et beaucoup d'autres d'ailleurs ne mesurent pas la gravité ni le danger dans lesquels ils enroulent peut-être inconsciemment leurs enfants ! Mieux, ils sont très peut à connaître ou à visiter la maison ou le pays dans lequel atterri leurs enfants. Voici ce qu'en dit le père de Gratien :

« (...), le monsieur à qui nous l'avons confié a dit qu'il habite dans la ville de Lagos. Mais le cousin qui l'a orienté vers nous, chaque fois nous informe que Gratien se porte très bien puisqu'il s'y rend régulièrement. Nos ancêtres sont avec notre fils, il va revenir sain et sauf dès qu'il va trouver beaucoup d'argent ! »

Ce sont autant de faux espoirs que nourrissent la plupart des parents qui n'ont réellement pas compris les situations dans lesquelles ces enfants une fois sur les lieux, vivent.

Graphique n°3 : Répartition des parents selon le nombre d'enfants à charge (N=40)



Source : Données de terrain, 2021

Il ressort du graphique 3 qu'à Manigri, 83 % (44+23+16) a au moins quatre (04) et au plus six (06) enfants à charge alors qu'ils sont à 77 % des cultivateurs. La conception qu'ils ont de l'enfant est tout autre. En témoigne les propos de cet enquête :

« (...), c'est Allah qui donne l'enfant, et qu'il ne revient pas à un être humain d'en décider ou d'arrêter de procréer ! L'enfant qui vient au monde s'accompagne de ce qui va le nourrir jusqu'à ce qu'il devienne adulte. Si son salut se trouve à l'extérieur, ce n'est que par le biais d'un bienfaiteur qu'il le sera. Le reste est entre les mains d'Allah. L'enfant n'a aucun droit chez moi, c'est le père et la mère qui avons des devoirs de l'orienter et le préparer pour la vie active » (Papa Adjokè, polygame, père de 10 enfants).

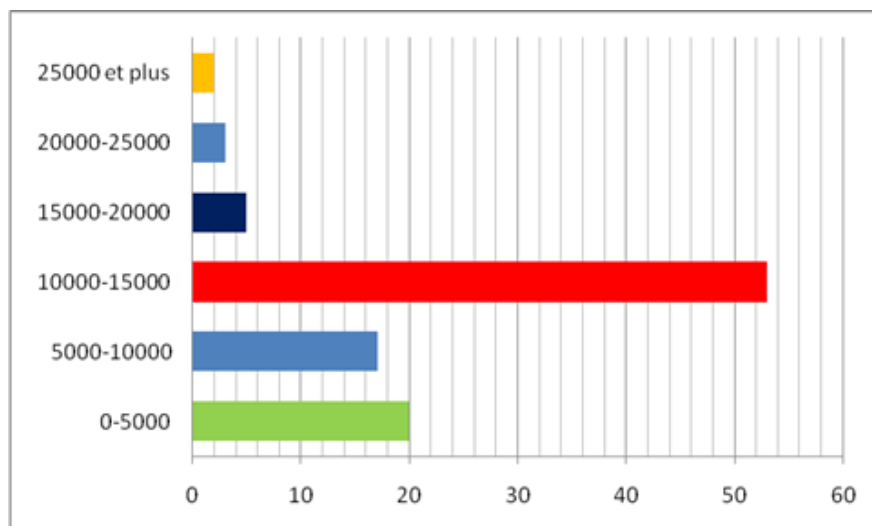
Ce discours ne surprend pas à cause du statut social et religieux de ce père de famille. Un entretien avec l'une de ses femmes nous a permis de constater que trois (03) de ces enfants sont envoyés au Nigeria pour être aide-maçon et domestique. Cette femme nous confiait ce qui suit :

« Il ne s'occupe pas bien des enfants ! Puisque nous sommes nombreuses et chacun investi sur ses enfants. Il revient à chaque femme de faire le nécessaire pour l'avancement de ses enfants. C'est grâce à ce commerce de condiments que je supporte mes enfants ! Mais c'est lui le chef de la famille et c'est mon mari ! Même s'il est mauvais, on supporte et ça passe, tout n'est jamais rose dans la vie. Mieux, il n'a pas un revenu financier et nous le savons bien ! Allah nous enseigne de respecter et de se soumettre à son mari » (Femme mariée et mère de 03 enfants).

Derrière ce discours, on peut affirmer que cette fuite de responsabilité du père de la famille est une porte ouverte pour les mères de choisir des options qui participent à l'allègement des charges familiales.

2.2. Traite des enfants à Manigri : quand le faible revenu des parents dicte sa loi !

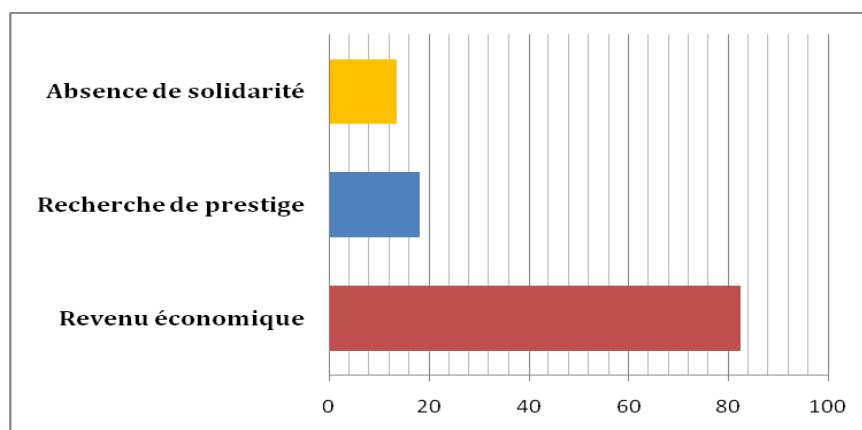
Les résultats ont été présentés sous diverses formes à savoir : le niveau de pauvreté des parents, selon le sexe des enfants victimes de traite et par tranche d'âge.



Graphique n°4 : Répartition des parents selon leurs revenus (N=40)

Source : Données de terrain, 2021

Le graphique 4 laisse entrevoir que les parents des enfants de Manigri qui gagnent un revenu inférieur à 15000F CFA atteignent 90 %. Au vu de cette réalité économique, il est difficile pour tout acteur sur la base de ce revenu de pouvoir supporter les charges afférentes à un enfant. Et pourtant, ils en ont au minimum 04 enfants. Cette réalité peut expliquer le fait qu'ils se déchargent en envoyant les enfants comme ils le disent « *aller chercher de l'argent et le mieux-être* ».



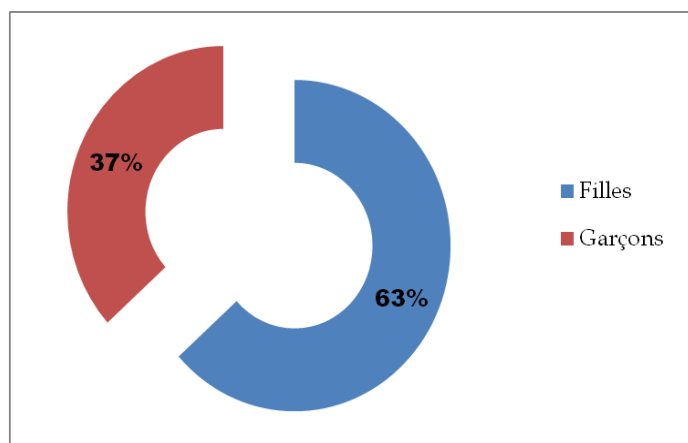
Graphique n°5 : Répartition selon les raisons évoquées par les parents

Source : Données de terrain, 2021

D'après les résultats de l'enquête de terrain, 82,50 % pense que le faible revenu économique est la cause de la traite des enfants dans l'arrondissement de Manigri, 13,63 % évoque l'absence de solidarité contre 18,18 % qui soutienne que la recherche de prestige participe à l'envoi des enfants au travail de façon prématurée, à en croire ce vieux qui s'offusque un peu de cette réalité. « *Moi si je mange du sable, mes enfants aussi vont manger du sable ! Il ne sert à rien d'envoyer son enfant dans un pays qu'on ne connaît même pas ou qu'on n'est pas sûr d'y mettre pieds un jour ! Bon, c'est un choix que certains font...* » (Homme, marié et père de 06 enfants).

Ce discours sur les causes de la traite des enfants à Manigri montre que ces parents ont plusieurs logiques et perceptions de ce qu'un enfant peut faire et apporter pour la famille. Et cette vision est parfois et souvent culturelle selon le sexe de l'enfant. C'est pour en creuser davantage que nous avons cherché à savoir le sexe et les tranches d'âge des enfants victimes de traite à Manigri.

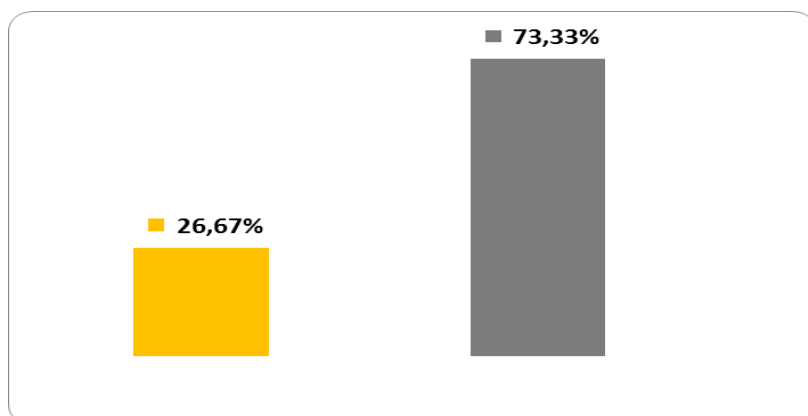
Graphique 6 : Enfants victimes de traite par sexe à Manigri (N=87)



Source : Données de terrain, 2021

Les enquêtés de terrain ont révélé que 63 % des filles sont victimes de traite contre 37 % de garçons. Il faut dire que les filles sont plus exposées à la traite que les garçons. Cette fréquence suppose que le besoin des filles en main d'œuvre est plus important que celui des garçons. Les filles sont plus utilisées dans les activités domestiques, de petits commerces, la prostitution etc., (photo n°1). La tranche d'âge des enfants victimes de la traite a été mise en exergue pour comprendre les différents abus auxquels ils sont exposés.

Graphique 7 : Enfants victimes de la traite par tranche d'âge (N=87)



Source : Données de terrain, 2021

Ce graphique montre que pour les enfants âgés de 7 et moins de 12 ans soit 26,67 % sont exploités aussi mais pas comme ceux âgés de 12 ans et 18 ans. Leur proportion est estimée à 73,33 % et ont une force nécessaire pour mieux exercer les travaux physiques à longueur de la journée. Quelles sont les institutions de contrôle social dans la lutte contre la traite des enfants dans l'arrondissement de Manigri ?



Photo n°1 : Deux filles en partance pour le Nigeria

Source : Données de terrain, 2021



Photo 2 : Un jeune homme en route pour rejoindre son maître

Source : Données de terrain, 2021

1. Traite des enfants à Manigri : quand les institutions de contrôle social sont grippées !

L'une des causes de la persistance de la traite des enfants dans l'arrondissement de Manigri est le faible contrôle des institutions sociales. Ces institutions sont : la brigade, le commissariat, le centre de promotion sociale, GAPE ONG, la mairie, le comité villageois de lutte contre la traite de Manigri.

 La brigade et le commissariat

Ils constituent des forces d'intervention territoriale basées dans les zones rurales et installés par l'Etat. Ils sont chargés de protéger les droits des personnes humaines, de leur liberté et de leur circulation. Ils jouent un rôle très important dans la prévention et la répression de la lutte contre la traite des enfants en milieu rural.

 Le Centre de Promotion Sociale (CPS)

Le CPS est une structure étatique sous tutelle du Ministère en charge de la Famille. Il est basé dans le chef-lieu de la commune de Bassila. Ce centre a pour rôle essentiel de veiller au respect des droits des femmes et en particulier des enfants sur son territoire de contrôle. Autrement dit, le CPS participe à la réinsertion et la réintégration des enfants victimes de la traite à Manigri. Le CPS installe dans les chefs-lieux des arrondissements et des villages administratifs, des comités villageois de lutte contre la traite des enfants.

GAPE ONG

C'est une structure de la société civile œuvrant pour la protection des droits des enfants dans l'arrondissement de Manigri. Il intervient dans les cas de violation des droits des enfants notamment la maltraitance, le trafic des enfants et procède à la sensibilisation de la communauté sur leurs droits. De même, cette structure informe les populations sur les mesures répressives en cas de traite d'enfants. En collaboration avec le CPS, GAPE ONG s'investit pour l'amélioration des conditions de travail des enfants en milieu rural.

La Mairie

La Mairie, premier niveau du pouvoir décentralisé local, elle a pour but de veiller à la bonne marche des décisions politiques. Elle accompagne les autres institutions de contrôle social de la traite des enfants dans la commune de Bassila et en particulier l'arrondissement de Manigri.

Les comités villageois de lutte contre la traite

Les comités villageois de lutte contre la traite jouent un rôle très important pour le suivi et la protection des droits de l'enfant à Manigri. Ces comités constituent le premier niveau de lutte contre la traite des enfants. Ces comités sont installés par le CPS dans les quatre villages administratifs de Manigri et compte sept (07) membres qui veillent sur les cas de violations des droits des enfants. Les membres de ces comités constituent des intermédiaires, mieux des médiateurs entre la population et les autres institutions de contrôle social sur la traite à Manigri. Ces comités jouent également le rôle de dénonciation afin de restaurer les droits des enfants privés de leur liberté, de leur éducation et de leur épanouissement.

1.1. Causes et manifestations de la traite des enfants à Manigri

Les causes de la traite des enfants dans l'arrondissement de Manigri sont aussi nombreuses que variées. Mais la situation économique des parents constitue la principale cause de la traite des enfants à Manigri. A cela s'ajoute : les causes éducationnelles, socioculturelles, institutionnelles.

1.1.1. Causes liées à la situation économique des parents

Dans l'arrondissement de Manigri, les parents, compte tenu de leurs revenus n'arrivent pas à assurer leur responsabilité face aux besoins fondamentaux de leurs enfants (se nourrir, se loger, se vêtir, s'instruire et se soigner). En effet, la majorité des parents enquêtés soit 68,18 % exercent des activités à faible taux de revenus et ceux-ci végètent dans la pauvreté. De ce fait, la pauvreté constitue aux yeux des enquêtés, la principale cause de la persistance de la traite des enfants à Manigri. Face à la pauvreté, certains parents à Manigri adoptent des stratégies de survie qui fragilisent leurs enfants en les confrontant à de multiples et nouveaux risques. Le travail des enfants n'est pas un phénomène nouveau et constitue pour les parents pauvres à Manigri un moyen de minimiser le risque d'interruption des ressources. Il fait partie intégrante des stratégies de subsistance des ménages. Il a souvent été présenté comme un travail effectué au sein, ou à proximité de la sphère familiale, et exercé comme une initiation progressive. Par ailleurs, la pauvreté est une variable explicative de la traite des enfants dans l'arrondissement de Manigri. La situation économique des parents détourne les enfants de l'école ou de l'apprentissage à la recherche de l'argent soit à l'intérieur soit à

l'extérieur du pays. La pauvreté dans ce cas, fait oublier aux parents, l'inadéquation entre le jeune âge des enfants et les travaux auxquels ces derniers sont soumis. Ce qui compte chez certains parents soit un taux de 18,18 %, c'est l'attrait des propositions des recruteurs. Tout simplement parce que ceux de leurs frères qui y reviennent souvent en fin d'année ramènent des motos, des instruments de musique, de l'argent pour les fêtes. Ce qui constitue un stimulant pour les parents et aussi pour les enfants qui meurent d'envie d'aller chercher de l'argent oubliant ainsi les risques de voyage et de séjours dans ces villes et pays de destination.

1.1.2. Causes éducationnelles de la traite des enfants

Lors des enquêtes de terrain, il est constaté que les enfants qui sont victimes de traite sont ceux ayant peu ou n'ayant pas d'accès à l'éducation. Ils n'ont souvent pas d'autres alternatives que de travailler dès leur plus jeune âge. En outre, les grèves perlées, l'inadéquation entre formation et emploi ainsi que les conditions de travail dans les écoles entraînent la désaffection des familles, pour l'éducation et découragent l'assiduité scolaire. La proportion des enfants âgés de 7 à 12 ans soit 26,67 % d'après les enquêtes de terrain économiquement actifs est nettement supérieure dans les ménages pauvres impliquant une relation inverse entre la fréquentation scolaire et la participation des enfants au marché du travail. Ces facteurs ainsi évoqués freinent la lutte contre la traite des enfants et encourage certains parents à faire l'expérience d'envoyer leurs enfants dans les grandes villes du Bénin ou d'autres pays à la recherche du prestige. Il faut ajouter que l'analphabétisme très élevé de certains parents influence sur les mesures de lutte contre la traite des enfants à Manigri.

1.1.3. Causes socioculturelles

Les dispositifs de protection familiale des enfants sont devenus inopérants. Les familles pauvres et la communauté ont de plus en plus de difficultés à prendre en charge les enfants qui, désormais, font partie intégrante des dispositifs mis en place par les familles pour survivre. En d'autres termes, les enfants sont souvent livrés à eux-mêmes et ils doivent « se débrouiller ». Ils sont ainsi poussés à rechercher ailleurs, les conditions d'une vie meilleure et un métier. Cela représente une forme déguisée d'exclusion familiale, et par suite sociale, des enfants où beaucoup d'entre eux perdent tout contact avec leur famille ; ces dernières ne cherchant pas à renouer des relations avec leurs enfants.

1.1.4. Causes liées aux institutions de contrôle social

Le phénomène de la traite est véritablement un fléau qui mine la protection des enfants. Pour répondre à cette préoccupation, un cadre normatif caractérisé par des institutions sociales de prévention et de répression de la traite des enfants a été installé dans l'arrondissement de Manigri. Ainsi, la persistance de la traite des enfants dans l'arrondissement de Manigri s'explique donc par le dysfonctionnement de ces institutions sociales de contrôle de la traite des enfants. L'insuffisance du personnel et du matériel au niveau de la brigade territoriale et du commissariat, rend difficile les interventions mobiles ou rapides. Le non accompagnement de la mairie au CPS ne favorise pas une éradication de la traite à Manigri. S'agissant, des comités villageois de la lutte contre la traite, plusieurs faiblesses se sont fait remarquer. Il s'agit du non-respect par certaines prescriptions arrêtées par les structures de lutte, du non fonctionnement de certains comités installés dans les localités de l'arrondissement de Manigri, du manque de formation. Toutes ces faiblesses compliquent davantage la lutte contre la traite des enfants dans l'arrondissement de Manigri.

1.2. Manifestations de la traite des enfants à Manigri

La traite des enfants se manifeste sous diverses formes dans l'arrondissement de Manigri : les enfants candidats à la traite, les circuits ou canaux de la traite et les différentes formes d'activités exercées par les enfants.

1.2.1. Les enfants candidats à la traite

Ces enfants sont pour la plupart des mineurs et âgés entre 7 à 18 ans. Selon les enquêtes du terrain, 73, 33 % des enfants enquêtés sont déjà victimes de la traite à l'âge compris entre 12 et 18 ans, mieux, 26,67 % de ces mêmes enfants étaient âgés entre 7 à 12 ans. C'est-à-dire que dans l'arrondissement de Manigri, les enfants âgés entre 12 à 18 ans sont plus victimes de la traite. Le processus de recrutement des enfants candidats est donc un élément indispensable à l'existence de la traite. Ce sont les parents selon les enquêtes de terrain qui proposent leurs enfants à un (ami, membre de la famille) qui sera chargée de lui trouver un travail ou de faciliter son éducation. Certains trafiquants viennent eux-mêmes dans les villages de Manigri recruter les enfants surtout ce de la communauté Peuhl en s'adressant aux parents. Enfin certains enfants quittent volontairement leur village à la recherche d'un travail. Ces enfants doivent remplir une condition d'âge entre 7 à 18 ans.

1.2.2. Les circuits ou canaux de la traite

Les informations recueillies auprès des enfants victimes de la traite relèvent que leur déplacement se fait par des « clubs migratoires » (Un groupe d'individus ayant une expérience dans le trafic des enfants vers les grandes villes du Bénin et le Nigéria de façon continue), qui sont dans les villages de l'arrondissement de Manigri. Ce déplacement se fait en complicité avec des membres du club et ceci par le transport en commun, à moto ou à pied. Pour échapper au contrôle des forces de sécurité, les membres du club procèdent au voyage de nuit. Le chef du groupe conduit ces enfants vers les grands producteurs où ils travaillent pour payer d'abord leurs frais de déplacement de Manigri vers les villes et pays de destination. Après le paiement de ces frais de transport, le chef du groupe qui ne touche pas à la terre, perçoit une caution sur chaque enfant. Ces enfants garçons travaillent sous une haute pression dans les champs à longueur de journée parfois de six heures à dix-neuf heures, souvent battus, exploités, mal nourris et mal payés.

2. Conditions de vie et formes d'activité des enfants

Les enfants victimes de traite sont soumis à de pire forme d'activités qui sont : le travail dans les champs agricoles, le travail domestique et les petits commerces.

✓ Le travail dans les champs agricoles

Selon les enfants de Manigri victimes de la traite, généralement, les garçons sont employés dans les activités agricoles (travaux champêtres, élevages, piscicultures, avicultures, etc.), les carrières, les exploitations forestières et l'artisanat. Les grands producteurs accueillent des enfants âgés de 11 à 16 ans comme une main d'œuvre dans leurs champs. Ces enfants travaillent à longueur de journée pendant neuf (09) mois pour avoir des revenus en nature tels que la moto bajaj, de tôle ou d'argent dérisoire au mieux.

✓ Le travail domestique et les petits commerces

Les filles sont les plus exposées à cette pratique parce qu'elles constituent une main-d'œuvre indispensable aussi bien pour les travaux domestiques que pour les activités commerciales qui sont les principales occupations de leurs tuteurs. Par ailleurs, au lieu d'envoyer les filles à l'école, certaines familles se préoccupent de les envoyer dans les centres urbains ou de les préparer à travailler à la maison et à aider les mamans à faire le ménage. En effet, cette situation se constate partout dans certains villages de l'arrondissement de Manigri (Modogui, Igbère et Wannou) où les filles passent toute la journée à faire des travaux domestiques ou à la recherche d'eau potable et de bois de feu.

Conclusion

La traite des enfants est bel et bien une réalité dans l'arrondissement de Manigri. Cette étude a permis de comprendre l'ampleur du phénomène dans le milieu. Les analyses ont permis de souligner que le faible revenu des parents et le faible contrôle des institutions sociales sont les principales causes de la persistance de la traite à Manigri. Au terme de cette étude, il ressort que la situation économique des parents les oblige à envoyer leurs enfants vers les centres urbains et d'autres pays d'accueil à la recherche de prestige. Les enfants apparaissent comme de main-d'œuvre pour accroître le revenu familial. De ce fait, ces enfants sont maltraités, torturés, mal nourris et ont un âge compris entre 7 à 18 ans. Ces derniers ne font que vendre leur force pour leur propre survie et celle de la famille. Cette pratique influence sur leur éducation, leur santé, leur culture etc. De même, le faible contrôle des institutions sociales de lutte contre la traite des enfants a accru le nombre d'enfants candidats à la traite. Il faut dire que ces enfants pour la plupart sont confiés par leurs parents à un ami, membre de la famille ou autres bienfaiteurs pour selon eux, aider leurs enfants à « ouvrir les yeux ». Certains trafiquants sont directement des recruteurs d'enfants sans passer par personnes interposées. La traite des enfants est un véritable fléau qui mine dangereusement le droit des enfants à la vie et de leur protection. Pour un monde meilleur et rassurant, il faut décourager les auteurs et complices par tous les moyens pour lutter contre ce phénomène qui a la peau dure.

Références bibliographiques

▪ Ouvrages

- Bartoli H. (2000).** *Repenser le développement*, Edition Unesco/ Economica, 205p.
- Dandurand B., (1987).** *Couples et parents des années quatre-vingt. Un aperçu des nouvelles tendances familiales*, Québec, IQRC, 284p
- Déchaux, J-H., (2007).** *Sociologie de la famille*, Paris, La découverte, Repères, 122p
- de Singly F. (2008).** *L'injustice ménagère*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 318p
- Lévi-Strauss, C., (1949).** *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Edition Mouton, 583p
- Rousseau, J-J., (1964).** *Du contrat social*, Paris, Guillard, 535p
- Wibrin A-L. & Chaumont J-M. (2010).** *La lutte contre le trafic d'enfant au Bénin : le point de vue des mineurs*, 21p.

▪ Rapports/Etudes

- Ministère de la Famille et de l'Enfant (2007).** *Etude nationale sur la traite des enfants rapport d'analyse*, 135p.
- Nation Unies (2009).** *Référentiel d'aide à la lutte contre la traite des personnes-Programme mondial contre la traite des êtres humains*, UNODC, New York, 573p.
- Terre des Hommes (2003).** *Les filles domestiques au Burkina Faso : traite ou migration ?*
- Terre des Hommes (2004).** *Les petites carrières de pierre. Trafic d'enfants entre le Bénin et le Nigeria*, 12p
- Unicef (2016).** *La situation des enfants dans le monde, L'égalité des chances pour chaque enfant*, Rapport, 184p
- Unicef (2004).** *La traite des enfants en Guinée Equatoriale : analyse de situation et recommandations.*
- Unicef (2005).** *Traite et pire forme de travail des enfants*, Burkina-Faso/Huygues Dépointes, 11p.
- Unicef (2007).** *Analyse de la situation des enfants victime de la traite en République du Congo*, 18p.
- Unicef (2008).** *Analyses et plan National d'action de lutte contre la traite des personnes, en particulier les femmes et les enfants*, Dakar, Sénégal, 51p.

CONTRIBUTION DES AGENTS DE SANTE A BASE COMMUNAUTAIRE A LA REDUCTION DE LA MORTALITE DANS LA PREFECTURE DE CINKASSE, (NORD TOGO)

Babénoun LARE,
Pôle de recherche et d'expertise sur la dynamique des espaces et des sociétés (PREDES)
Université de Kara, babenounlare@ yahoo.fr

Dayangnéwendé Edwige NIKIEMA,
Laboratoire d'études et recherche sur les milieux et territoires (LERMIT), Université Joseph
KI-ZERBO, hedwigen@gmail.com

Résumé : Les pays africains au sud du Sahara sont confrontés aux difficultés d'accès aux soins de santé. La population du Togo, plus particulièrement celle de la préfecture de Cinkassé, connaît des taux élevés de mortalité (12,6% de plus que la moyenne nationale 10,6%). Pour réduire ce taux de mortalité, les populations ont compris la nécessité de mettre sur pied des agents de santé à base communautaire. L'objectif de cette étude est d'analyser la contribution des agents de santé à base communautaire dans la réduction de la mortalité dans la préfecture de Cinkassé. La méthodologie est basée sur la collecte des données à partir d'un questionnaire administré à 245 chefs de ménages dans 7 localités. Des entretiens guidés ont été menés auprès des agents de santé à base communautaire et des autorités locales. Les données collectées ont été traitées à partir du logiciel Cspiro 7.4 et des cartes grâce au logiciel Arc GIS 3.2.

Les résultats montrent que les 73 % des agents de santé à base communautaire fonctionnent de façon participative et que 27% des femmes enceintes bénéficient des soins des accoucheuses traditionnelles. Ce qui par conséquent, a réduit les taux de mortalité en général et les taux maternels et infantiles (4500 décès pour 100 000 naissances vivantes) en particulier dans cette préfecture.

Mots-clés : agents de santé à base communautaire, Cinkasse, conditions sanitaires, population rurale, réduction de la mortalité.

Contribution of community-based health workers to the reduction of mortality in the prefecture of Cinkasse, (North Togo)

Abstract: African countries south of the Sahara face difficulties in accessing health care. The population of Togo, more particularly that of the prefecture of Cinkassé, experiences high mortality rates (12.6% more than the national average of 10.6%). To reduce this mortality rate, people have understood the need to set up community-based health workers. The objective of this study is to analyze the contribution of community-based health workers in reducing mortality in the prefecture of Cinkassé. The methodology is based on the collection of data from a questionnaire administered to 245 heads of households in 7 localities. Guided interviews were conducted with community-based health workers and local authorities. The data collected was processed using Cspiro 7.4 software and maps using Arc GIS 3.2 software. The results show that 73% of community-based health workers operate in a participatory manner and that 27% of pregnant women receive care from traditional birth attendants. This has consequently reduced mortality rates in general and maternal and infant rates (4,500 deaths per 100,000 live births) in particular in this prefecture.

Keywords: Cinkasse, community-based health workers, health conditions, mortality reduction, rural population.

Introduction

Le taux élevé de mortalité en milieu rurale (12,6‰ pour le Togo) constitue l'un des importants problèmes de santé publique des pays africains subsahariens. « Au Togo, le taux de mortalité s'élève à 10,6‰ » (INSEED-Togo, 2010, pp 20-35). La préfecture de Cinkassé au nord du Togo, étant l'une des plus pauvres avec un revenu moyen de 10 000 F CFA par personne, n'est guère épargnée des taux de mortalité en général, maternelle et infantile en particulier les plus élevés du pays : « ils sont respectivement 12,6‰, 403 pour 100 000 naissances vivantes et 102 pour 100 000 » (INSEED-Togo, 2010, p.171).

Ces taux élevés de mortalité dans la préfecture de Cinkassé sont expliqués en grande partie par deux facteurs : le taux élevé de pauvreté qui est de 75% (QUIBB-2011, p. 44) et le mode des soins qui repose principalement sur les paiements. Dans ces conditions, lors des enquêtes, seules 25,56% de patients ont obtenu au moins une visite médicale. De même, seules 47% des naissances ont lieu dans un centre de soins moderne comparé aux 73% en moyenne nationale (INSEED, 2014, p. 53).

Les visites médicales permettent d'être pris en charge, d'avoir des informations notamment la prévention des maladies et des conseils sur l'accouchement dans un centre de soins moderne (OMS., 2017, pp. 17-35). Dans le but d'améliorer l'accès aux soins de santé, les populations de la préfecture de Cinkassé avec l'appui de l'Organisation Non Gouvernementale (Association et Appui aux Activités des Soins Communautaires 3ASC) et de l'Etat, ont mis sur pied des agents de santé à base communautaires. Quelle est la contribution des agents de santé à base communautaire à la réduction de la mortalité dans la préfecture de Cinkassé ? L'objectif de cette étude vise à analyser la contribution des agents de santé à base communautaire à la réduction de la mortalité dans la préfecture de Cinkassé. Spécifiquement il s'agit de:

- identifier les pratiques de soins de santé
- analyser de la situation sanitaire de la préfecture de Cinkassé
- identifier les agents de santé à base communautaire
- analyser contribution des agents de santé à base communautaire et des accoucheuses traditionnelles

Suite à l'analyse des approches de différents auteurs et en lien avec les questions posées, des hypothèses ont été émises. Ce qui permet d'atteindre nos objectifs.

L'hypothèse centrale qui sous-tend cette étude est que la contribution des agents de santé à base communautaire réduirait les taux de mortalité dans la préfecture de Cinkassé.

De cette hypothèse centrale découlent des hypothèses secondaires suivantes :

- les facteurs naturels, socio-économiques voire culturels compliquent l'accès aux soins de santé dans la préfecture de Cinkassé ;
- le système de santé actuel dans la zone d'investigation ne satisfait pas la demande de la population rurale ;
- la contribution des agents de santé à base communautaire dans la préfecture de Cinkassé a eu des impacts positifs sur le niveau et cadre de vie de la population.

Encadrée par une introduction et une conclusion, l'étude présente une démarche méthodologique, des résultats organisés en sept sections subdivisées en sous sections, en une discussion.

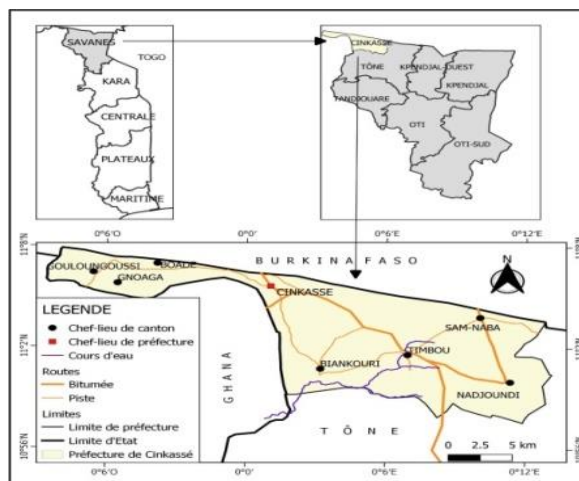
1. Méthodologie de recherche

Pour atteindre l'objectif de cette étude, une méthodologie de collecte de données a été adoptée : la documentation, les observations, la collecte des données et le traitement.

1.1. Site de l'étude

Peuplée de 78592 habitants (INSEED, 2010, p. 210) et avec une densité de 171 hbts/km², la préfecture de Cinkassé se localise dans la Région des Savanes au Nord du Togo. Elle est localisée entre 0° et 0°12' de longitude est et entre 10°56' et 11°8' de latitude nord. Cinkassé est l'une des 5 préfectures de la région des Savanes (*Carte n°1*)

Carte n°1: Localisation de la préfecture de Cinkassé



Source : SAMBIANI M, 2021

La carte 1 localise la préfecture de Cinkassé dans la Région des savanes et la situe par rapport aux autres préfectures. Cinkassé s'étend sur une superficie de 302 km² et est limitée au nord par le Burkina Faso, au sud par la préfecture de Tône, à l'est par la préfecture de Kpendjal et à l'ouest par le Ghana.

1.2. Collecte des données

L'approche méthodologique s'organise en deux niveaux : la recherche documentaire et les enquêtes par questionnaire. La collecte des informations secondaires ont porté sur les ouvrages des sciences humaines et sociales. Les recherches sur internet ont été d'un apport important. L'enquête s'est déroulée du 5 Octobre 2020 au 12 Décembre 2020. L'enquête a porté sur 7 des 8 cantons que compte la préfecture de Cinkassé et ont concerné 245 chefs de ménages en raison de 35 chefs par localité : (Boadé, Gnoaga, Gouloungoussi, Biankouri, Timbou, Nadjoundi, Sam-Naba). Les 7 localités ont été choisies en tenant compte des critères de la distance, du temps mis pour atteindre le centre de santé, de l'inexistence des centres de santé. Les questionnaires ont pris en compte la répartition spatiale des centres de santé et celle des agents de santé, les services offerts dans les centres de santé et par les agents de santé communautaire. Les populations (patients potentiels) constituent la population cible. Pour avoir la taille de l'échantillon, il a été appliqué la formule inspirée de SCHWARTZ D. (1969):

$$n = \frac{t_{\alpha}^2 p(1-p)}{d^2} (1+a)$$

t_{α} est le quantile d'ordre $1-\alpha$ avec α le niveau de confiance que l'on se fixe. En général, l'on prend ce niveau égal à 5% .ce qui correspond à 1,96 (arrondi à 2) pour la valeur de t_{α} ;

P désigne la couverture des soins de santé des ménages dans la zone d'étude ($P=17,6\%$);

a est le taux de non réponses anticipées qui équivaut à 10%. Pour cette étude la précision souhaitée est de 5%.

$-d$ est la précision souhaitée qui est de 5% ;

Sur la base de ces calculs, le nombre (N) des enquêtés est de 245,13 qu'on a arrondi par défaut à 245 chefs de ménage, tiré au hasard à raison de 35 chefs de ménages par localité. La détermination des ménages enquêtés s'est faite sur la base de l'échantillonnage aléatoire simple qui permet à tous les ménages de chaque localité d'être sélectionnés. Il a été choisi un chef par ménage de façon aléatoire pour couvrir les 35 ménages par localité. Les questionnaires ont été complétés par interviews. Pour obtenir les données qualitatives, les entretiens ont été menés auprès de sept agents de santé. (Tableau 1).

Tableau 1 : Agents de santé interviewés

Localités	Boadé	Tabi	Cinkasse	Biankouri	Timbou	Nadjoundi	Sam-Naba
Agents de santé	1	1	1	1	1	1	1

Source : Enquêtes de terrain, novembre 2020

1.3. Méthode de traitement des données collectées

Les données quantitatives ont été saisies à partir du logiciel Csp7.4 puis transférées dans le logiciel SPSS 26.0 pour leur traitement et leur analyse. Ainsi, il a été utilisé une analyse descriptive faisant référence à des types de structures sanitaires et d'agents de santé à base communautaire. Les tableaux et graphiques ont été produits dans Excel. Les données qualitatives ont été traitées avec la technique de l'analyse de contenu dans le logiciel Nudiste 1.71. Des cartes ont été réalisées à partir du logiciel Arc GIS 3.2a

Ethique de l'étude : Cet article, a été approuvée par le Pôle de recherche et d'expertise sur la dynamique des espaces et des sociétés (PREDES) Université de Kara et de Laboratoire d'études et de recherche sur les milieux et territoires (LERMIT), Université Joseph KI-ZERBO et tous les participants ont signé un formulaire de consentement. Au moment de la collecte des données, l'objet de l'étude était expliqué aux répondants et leur consentement oral a été requis avant le début de l'entretien.

2. Résultats

Les résultats montrent le dynamisme de la population, la répartition spatiale des formations sanitaires, la contribution des agents de santé à base communautaire et les services offerts par ces agents de santé à base communautaire.

2.1. Une population rurale dynamique, pluriethnique et plus encline aux pratiques traditionnelles de santé

La préfecture compte plusieurs ethnies. Ces ethnies sont les moba, les mossi, les gourma et les yenga, (98%). A ce groupe s'ajoute le groupe des Haoussa et le groupe des peulh connu sous le nom de « *fulani* ». Les Haoussa sont des commerçants tandis que les peulh pratiquent l'élevage dans l'aire d'étude. Ils constituent avec les autres ethnies (Tchokossi, Nawdeba, Kabyè, Ewé, Tem, Bissans) environ 2% de la population d'après les enquêtes de terrain. Cette population ne cesse de croître avec un effectif de 78592 habitants en 2010 à 10 8212 en 2020 d'après les projections. Moins scolarisée, elle s'adonne à 90% aux activités agricoles auxquelles s'ajoutent l'artisanat, le commerce, l'élevage et la tradithérapie.

2.2. Une population peu scolarisée

Selon les enquêtes de terrain, le secteur de l'éducation dans la préfecture de Cinkassé se caractérise par un taux moyen de scolarisation qui est de 37,2% par rapport au taux national (58,8%) pour le primaire et de 21,8% contre 94,3% sur le plan national pour le secondaire. Les taux d'alphabétisation est de 24% pour les hommes contre 77,3% pour tout le Togo et de 22,5% pour les femmes contre 51,2% sur le plan national. Ce faible taux de scolarisation des femmes constitue un réel problème en matière de santé. Plus la population est instruite, moins on enregistre des taux de décès.

2.3. L'analyse de la situation sanitaire de la préfecture de Cinkassé

Le Togo s'est engagé depuis 1967 (année de l'indépendance) dans un processus de développement sanitaire visant à garantir le meilleur état de santé à la population. Aussi s'est-il efforcé de rapprocher les services de santé de la population. Mais, la précarité économique fait que les populations n'ont pas toujours accès aux soins de santé convenables. L'analyse des données sanitaires permet de mieux comprendre les raisons qui expliquent cette organisation dans la préfecture de Cinkassé.

2.3.1. Une organisation du système de santé presque pas adaptée

L'organisation du système de santé met en jeu plusieurs acteurs publics, privés, associatifs, confessionnels et traditionnels. Le recours à un centre de santé est considéré comme une démarche privilégiée pour le traitement d'une pathologie qui sévit. (**Tableau 2**)

Tableau 2: Taux de prévalence des maladies dans la préfecture de Cinkassé

Maladies	Pourcentage (%)
Diabète et de la tension artérielle	6, 4
Paludisme, maux de tête, maux d'oreilles	56,5

Parasitoses et des problèmes urinaires	20, 5
Tuberculose, maladies respiratoires	2, 2
Diarrhée	2, 2
Dermatoses	1, 3
Anémie, maux de ventre	2, 4
Problèmes oculaires	4, 3
Problèmes gynécologiques	4, 2

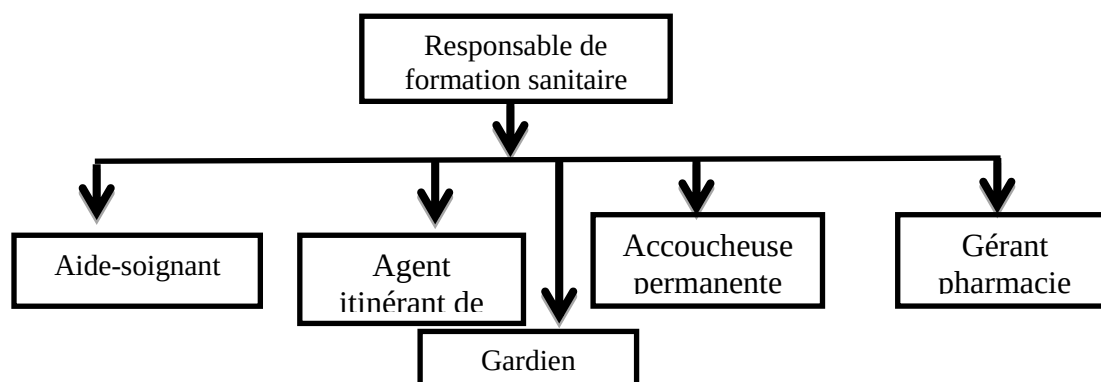
Source : Plan National de Développement de Sanitaire (PNDS), 2022.

Le **tableau 2** présente les différentes pathologies avec leur pourcentage. Face à l'ampleur des pathologies, les populations ont recours à toutes les structures de soins : USP, CMS, Centre Hospitalier Préfectoral, cliniques, guérisseurs et automédication. 97,97% des enquêtés déclarent avoir reçu des soins dans un centre d'unité de soins périphérique.

2.3.1.1. Les unités de soins périphériques (USP)

Les unités de soins périphériques (USP) sont les premiers niveaux de soins professionnalisés et représentent généralement le seul lien avec la communauté. En ce qui concerne l'option stratégique de renforcement des soins de santé primaires, l'Unité de Soins Périphériques est appelée à jouer le rôle d'interface entre la communauté et les services de santé. La composition du personnel de santé varie de 5 à 6 personnes d'une USP à l'autre, elle respecte cependant la structuration (**Schéma 1**)

Schéma n°1: Organigramme d'une USP



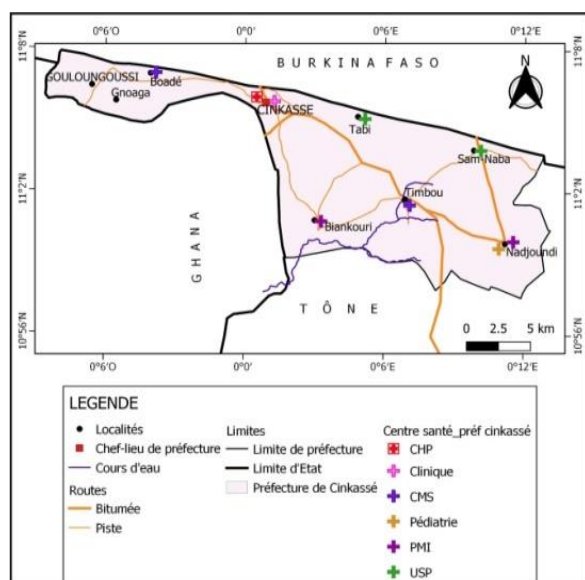
Source : D'après les travaux de terrain, novembre 2020.

Le schéma n°1 présente la structuration d'une USP avec un infirmier d'Etat comme responsable. Il est secondé dans ses tâches par l'aide-soignant qui est sous la responsabilité de cet infirmier et administre aussi des soins aux patients, un agent itinérant de santé qui s'occupe de la santé communautaire et une accoucheuse permanente, qui aide la sage-femme à la maternité. 57% des USP à la même structure. En plus des USP de Tabi dans le canton de Timbou, de Biankouri et de Sam-Naba qui offrent des soins limités, on retrouve des CMS qui offrent des soins supplémentaires.

2.3.1.2. Une insuffisance des centres médico-sociaux (CMS)

Lors des investigations, il a été enregistré 3 centres médico-sociaux dans la préfecture de Cinkasse (CMS de Boadé, de Timbou, de Nadjoundi). Le secteur d'étude connaît non seulement une insuffisance des centres de santé mais aussi leur inégale répartition. (**Carte 2**)

Carte 2: Répartition des centres de santé dans la préfecture de Cinkassé



Source : carte réalisée par SAMBIANI M, 2021

L'analyse de la **carte 2** montre la répartition des formations sanitaires dans la préfecture de Cinkassé. On constate qu'il y a 1 CMS à Boadé au nord-ouest, 1 USP à Biankouri au sud-ouest, 1 USP à Sam-Naba au nord-est, 1 CMS à Timbou au sud et 1 CMS à Nadjoundi au sud-est, 1 USP à Tabi et 1 CHP et des cliniques au chef-lieu de Cinkassé.

La préfecture de Cinkassé a bénéficié de 2 formations sanitaires réalisées par des missionnaires. Il s'agit du PMI de Nadjoundi et la pédiatrie de Biankouri. Outre l'insuffisance des centres de santé, 67% de la population est éloignée des centres de santé d'où 40 % des cas de malades font recours aux soins traditionnels ou à l'automédication.

2.3.2. Situations de recours aux soins de santé: une faible fréquentation des formations sanitaires

Malgré les efforts consentis par l'Etat et les ONG pour rapprocher les populations des centres de santé, la population fréquente moins les centres de santé (**Tableau 3**).

Tableau 3: Taux de fréquentation des centres de santé

Formations sanitaires	Taux (%)
CMS Timbou	10,00
USP de Biankouri	11,10
Maternité de Cinkasse	25,56
USP de Sam-Naba	30,00
CMS de Nadjoundi	15,22
CHP	8,12
Total	100%

Source : travaux de terrain, 2020.

L'analyse du tableau 3 montre que les taux de fréquentation dans les formations sanitaires varient de 8,12 % du CHP de Cinkassé à 25% à la maternité. Le CMS de Nadjoundi enregistre un taux de 15,22% contre 11,1% pour l'USP de Biankouri. En effet, plusieurs facteurs déterminent le recours aux centres de santé. 23,3% des enquêtés déclarent que la cherté des consultations est la cause de la non utilisation des centres de santé. Au sein du groupe socio-économique, les paysans (76,6%), les apprentis (46%) et aides familiaux (74,9%) sont les groupes professionnels dans lesquels les patients ne consultent pas les services médicaux mais pratiquent plus l'automédication ou vont chez les tradithérapeutes. D'après les résultats du terrain, 80% des enquêtés affirment se tourner vers la médecine traditionnelle à cause de la distance éloignée des centres de santé.

2.3.3. Une fréquentation des formations sanitaires influencée par l'éloignement géographique

Pour une meilleure accessibilité, l'OMS recommande que les formations sanitaires de premier niveau se situent dans un rayon de 5 km. Lors des enquêtes, il a été constaté que les

localités sont situées à plus de 10 km, soit au-delà du double de la norme de l'OMS et 46,7% de la population ne bénéficient pas de cette accessibilité (PNS, 2020, p.32). Ces longues distances constituent un facteur de démotivation surtout qu'elles vont de pair avec le mauvais état de route. Ce qui demande l'intervention des agents de santé à base communautaire.

2.4. Les agents de santé à base communautaire

Plusieurs structures interviennent dans la mobilisation et la formation des agents de santé à base communautaires.

2.4. 1 Le ministère de la santé, une structure d'appui

Il a été créé par l'ordonnance n°80-11BIS du 09 septembre 1980 (Ministère de la santé, 2002, p.29) et comprend plusieurs volets dont la formation des agents de santé à base communautaire. Cette structure dispose des antennes de relais dans toute la région qui contrôlent et suivent les activités des agents de santé à base communautaire. Les structures spécialisées avec un plateau technique moderne comme la Croix Rouge Togolaise ont formé 55% des agents de santé à base communautaire.

2.4. 2. La croix Rouge Togolaise, une structure de promotion des soins de santé communautaire

La croix Rouge Togolaise, fondée le 26 février 1959 sur les bases des conventions de Genève et des principes fondamentaux de la Croix Rouge Internationale, est une association créée conformément au décret n° 46-432 du 13 mars 1946 (J. O. Togo, 1946, p. 55). Elle possède la personnalité juridique et la capacité d'organisation de secours volontaires reconnus par la lettre 1955/INT/INFO du 13 septembre 1960 du Ministère de l'intérieur. La croix Rouge Togolaise a officiellement entrepris toutes ses activités en 1986. Elle intervient, entre autre, dans les domaines du genre, de la santé sexuelle et de la reproduction, à l'éducation sexuelle des jeunes et adolescents et dans la lutte contre le VIH/SIDA. Selon les enquêtes de terrains, 53% des agents de santé de village et communautaire ont été formés et soutenus par une autre structure qui est l'ONG 3ASC.

2.5. Association d'Appui aux Activités de Santé Communautaire (3ASC)

L'ONG 3ASC est une association locale qui bénéficie du soutien de l'ONG Belge Louvain Coopération Développement et intervient dans le domaine de la santé communautaire. Cette ONG est à l'origine de l'implantation du programme « *Santé communautaire* ». Une approche participative sanitaire fait à 87% des communautés, les premières actrices du programme. C'est en ce sens qu'elles sont considérées comme bénéficiaires d'où la formation des Comités de Gestion Santé (Coges).

L'ONG 3ASC se charge de superviser les activités menées par ces comités de santé.

2.6. Le Comité de Gestion de santé

Le Comité de gestion de santé (CoGes) est un organe mis en place par la communauté sous la supervision de l'ONG 3ASC. Il participe à 88 % aux activités de vaccination, vont à la recherche des enfants non vaccinés et des femmes enceintes pour la consultation prénatale (CPN). Ils sont également chargés de coordonner les activités sanitaires communautaires. Le Comité de gestion (CoGes) constitue également une structure qui a en charge d'assurer la gestion des médicaments génériques. Le fonctionnement du CoGes paraît acceptable.

2.6.1. Le fonctionnement du CoGes

Au sein du CoGes, il n'y ait aucun cumul de fonction. Dans 65% des CoGes, cette règle est respectée et 80% des membres ont une compréhension claire de leur rôle par rapport aux activités du centre de santé. Bien que 90% reconnaissent qu'il existe un mécanisme de motivation des membres des CoGes, 10% des CoGes enquêtés l'estiment trop insignifiant. Dans le fonctionnement des CoGes, chaque membre a un rôle bien défini. Il s'agit de:

- la gestion des médicaments (approvisionnement, stockage, inventaire, etc.) ;
- l'organisation des réunions (PV de réunions, remplissage de cahiers, etc.) ;
- la sensibilisation dans les villages, actions de promotion de la santé ;

- la contribution à la bonne marche du centre de santé (médiation en cas de conflits) ;
- l'entretien du centre de santé ;

Il assure la disponibilité des médicaments et consommables médicaux. Le ravitaillement de ces dépôts pharmaceutiques communautaires se fait dans des dépôts des grands centres de santé ou dans les pharmacies de la région. Les médicaments peuvent être offerts par des partenaires comme l'UNFPA, l'OMS et des associations chrétiennes (OCDI). Les médicaments gérés par le CoGes sont des médicaments prioritaires comme AAS ou Paracétamol comprimés, Amoxicilline comprimés, Métronidazole comprimés, Mebendazole comprimés, Fer Acide Folique comprimés, CTA Quinine, Orasel sachet, Sulfadoxine comprimés, Doxycycline, Erytromycine, Benzathine pénicilline. Le taux de disponibilité des médicaments est faible et s'est aggravé de 69% à 76% lors des enquêtes. Le CoGes rencontre des difficultés qui sont analysées à travers l'outil SWOT (**Tableau 4**).

Tableau 4 : Forces, faiblesses, opportunités et menaces du CoGes

Force	-disponibilité des membres
	-Approvisionnement en médicaments
	- Inventaire mensuel des médicaments
	-Réalisation de travaux communautaire
Faiblesse	-Bénévolat
	-Insuffisance de formation
	- Mécanisme de motivation insuffisant
Opportunité	-effort d'appropriation du coges par le système de santé
	-Faible interférence politique
Menaces	-textes règlementaire
	-Insuffisance de suivi

Source : D'après les travaux du terrain, Octobre 2020.

Le tableau 4 présente les difficultés du CoGes qui s'observent à travers la non disponibilité de ces membres à accomplir leur devoir comme l'approvisionnement régulier des médicaments, l'incapacité de produire des inventaires mensuels sur la disponibilité des médicaments et leur disponibilité à réaliser des activités communautaires pour le développement de leur localité. Par ailleurs, ils bénéficient d'une courte formation (insuffisance de formation) ; ce qui limite le niveau de prestation. Néanmoins, le CoGes fait un effort d'appropriation du système de santé. Toutefois, la non application des textes réglementaires, l'insuffisance de suivi, le travail de bénévolat constituent des menaces pour le CoGes. D'autres acteurs de santé à base communautaire, viennent en aide aux comités de gestion de santé.

2.7. La contribution des agents de santé à base communautaire et des accoucheuses traditionnelles

La quête d'une bonne santé des populations passe aussi par l'assistance des agents de santé à base communautaire. L'assistance médicale à travers des déplacements, assure l'administration des 56% des soins à domicile.

2.7.1. Les agents de santé à base communautaire, un pourvoyeur de soins

Ce sont des acteurs de santé composés des agents de santé à base communautaire (25 ASC), des agents de santé de village (30 ASV) et les accoucheuses traditionnelles (12 AT. A un niveau plus bas, interviennent les agents de santé de village dont les activités couvrent une zone plus réduite que celle des ASC.

2.7.2. Les agents de santé de village (ASV)

Les agents de santé de village, par groupe de 30 personnes et formés en soins de santé primaires, viennent au secours de la communauté. Leurs activités sanitaires sont curatives et préventives. A ce titre, l'agent de santé du village sensibilise la population à pratiquer la propreté et l'hygiène (**Photo 1**).

Photo 1: Sensibilisation sur le lavage des mains par l'ASV



Source : MAMANI L, photo prise en octobre 2020

La photo 1 montre une séance de sensibilisation d'utilisation des bassines en plastique et du détergent. Les agents sont amenés à :

- déterminer avec le comité de village les problèmes sanitaires du milieu
- mobiliser les ressources indispensables afin d'établir un calendrier de travail ;
- recevoir les patients pour des traitements curatifs tous les matins pendant deux heures environ ;

Il se charge cependant de réaliser des consultations médicales à domicile comme le montre la photo (Photo2)

Photo 2: Consultation d'une nourrice



Source : TCHEKELI B. photo prise en décembre 2020.

La photo 2 indique un ASV en blouse bleue qui enregistre les déclarations de la maman.

Ainsi, sa présence élimine à 56% la barrière géographique et économique d'accès aux soins de santé, comme le témoigne une patiente: « S'il n'y avait pas eu cet agent au village, j'aurais dû louer un vélo pour emmener ma fille se faire soigner. De plus, je n'ai pas les moyens et chaque trajet coûte 600 F CFA ».

Il organise des causerie-débats avec le concours de l'infirmier de l'USP et en présence des accoucheuses traditionnelles

2.7.3. Les accoucheuses traditionnelles

Dans la préfecture de Cinkasse, 37% des femmes accouchent à domicile, seules ou assistées par une accoucheuse traditionnelle. Le centre de santé n'est souvent que le dernier recours en cas de complications. Le refus des femmes d'accoucher dans les centres de santé est lié à plusieurs causes:

- culturelles : certaines ethnies comme les peulh n'aiment pas envoyer leurs femmes accoucher dans les centres de santé;
- la distance : les centres de santé sont éloignés des localités (30 km et plus);
- l'état des routes: les routes dans la préfecture de Cinkassé sont en mauvais état;
- le personnel non qualifié: le personnel des centres de santé est peu qualifié et le plus souvent masculin pour voir l'intimité d'une femme;

Les difficultés d'accès aux soins de santé poussent les femmes à se confier aux accoucheuses traditionnelles (Photo 3).

Photo 3 : Une accoucheuse traditionnelle sans matériel adéquat



Source : BANTOU G, photo prise en février 2020.

La **photo 3** présente une accoucheuse traditionnelle en activité. Elle a hérité de sa grand-mère. Elle fait usage de son ouïe pour détecter les mouvements du bébé. Elle fait le suivi de l'état de santé de la mère et de l'enfant à domicile. Il n'existe pas un taux fixe pour bénéficier des services d'une accoucheuse traditionnelle. Le paiement se fait en nature et en espèces et parfois, les services sont rendus gratuitement. On a dénombré 37 accoucheuses traditionnelles (déclarées) lors des travaux de terrains. Afin de suivre ces accoucheuses traditionnelles dans leurs multiples tâches, des réunions mensuelles sont organisées par l'ONG 3ASC. Le matériel d'accouchement est gardé dans une caisse (**photo 4**)

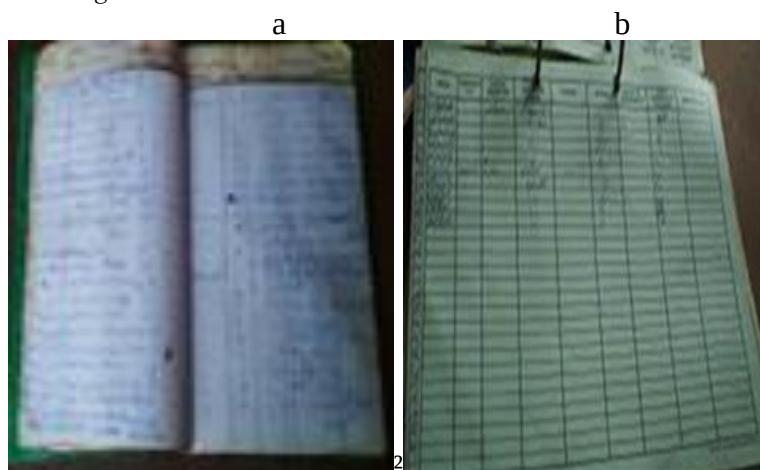
Photo n°4 : Caisse de soins de l'accoucheuse traditionnelle



Source : LARE B., photo prise en février 2020

La caisse sur la **photo 4** garde le matériel de soins comme l'alcool, le coton pour le pansement ombilical du nouveau-né. Le « registre » pour pouvoir noter les naissances et les décès lors des accouchements (**Photo 5**).

Photo 5: Registres détériorés de l'accoucheuse traditionnelle



Source : LARE B., photo prise en février 2020

L'accoucheuse traditionnelle à travers ce carnet (A), présente un rapport au centre hospitalier du district, (rapport oral (illettré) ou écrit (demi-lettrée).

Pensant que les cas d'accident devraient être évacués vers les grands centres de santé, les agents de santé communautaire ont affirmé prendre soins de la petite déchirure, blessures, entorse. En cas de complication (fracture grave des os, hémorragie interne, brûlure intense, entorse, luxation), les accidentés sont évacués vers Dapaong, vers Tanguiéta (Bénin) ou vers le Ghana pour des soins appropriés.

3. Discussion

La méthodologie appliquée à cette étude a permis d'identifier des points critiques sur la contribution des agents de santé à base communautaire à la réduction de la mortalité dans la

préfecture de Cinkassé. Les comités de santé sont des organisations autonomes, administrées librement par leurs membres dans le respect des principes de démocratie et de liberté (P. Soglohoun et J. A. Hounghnonvi, 2013, pp. 135-487). Pour cela, l'OMS (2003, pp 74-75) conseille de quitter l'individualisme pour une santé collective.

L'influence positive des comités de gestion de santé dans l'accès aux soins de santé a été démontrée ailleurs, au Rwanda par S. Hakiba et al, (2016, p.16). Mais au Rwanda, le travail du comité de gestion de santé faisait partie d'une stratégie incluant aussi une amélioration de l'offre et de la qualité des soins (L. De et al, 2008, pp. 256-261). A. Nitiema et al, (2003, pp 237-256) trouvent que les politiques de santé sont très nécessaires et jouent un grand rôle dans les zones les plus démunies. Il faut signaler que la pauvreté des populations les a plus exposées aux risques financiers comme l'ont montré Z. Ouattara et A.A Iknane, (2001, pp. 12-35 ; Nikiema D.E et al, (2020, pp38-39). Ce qui dénote des difficultés d'accès aux soins de santé par les populations (A. J. K. Zogbema, 2007). Selon l'OMS (2003, p.76), « les paiements directs ont de sérieuses répercussions sur la santé des populations ». De ce fait, « elles s'adonnent beaucoup plus à l'automédication ou à la tradithérapie » (B. Lare, 2017, p.133). « L'automédication est l'auto-prescription d'attitudes préventives ou curatives face aux problèmes de santé que l'on rencontre sans l'assistance d'un spécialiste » (K. Mewezinon, 2010, pp 90-106). « La tradithérapie est le recours aux soins traditionnels à base des plantes aux propriétés médicinales » (J. B. Adjakpa et al, 2012, p 65). « L'incapacité financière à recourir aux centres de santé, expose les populations à de grands risques sanitaires » (B. Lare. 2017, p. 92). La prévalence de l'automédication est élevée aussi bien en milieu urbain que rural essentiellement à cause des coûts des médicaments et de la distance pour arriver aux centres de santé (E. Robert et V. Ridde., 2013, p.57). « La question de la gestion financière des centres de santé leur permet de faire les achats de médicaments et des consommables nécessaires pour le fonctionnement » (J-P Olivier de Sardan et V Ridde., 2005). Selon les mêmes auteurs en (2015, pp6- 11), « la mise en œuvre de la politique de sante continuera à délivrer des effets inattendus positifs dans la communauté ».

Il faut noter que les progrès constatés dans l'accès aux soins de santé et la réduction de la mortalité sont les conséquences positives du déploiement des agents de santé à base communautaire. Aussi, à l'image de la gratuité des soins maternels et infantiles (Nikiema D.E et al, 2020, p.40) et bien d'autres politiques de santé en Afrique, il y a nécessité d'une meilleure organisation de ladite mesure, de l'engagement de tous les acteurs ainsi que du gouvernement pour soutenir cette politique dont la pérennité constitue un enjeu sanitaire à long terme.

Conclusion

Il ressort de notre étude, que les Agents de Santé à base Communautaire (ASC), contribuent à la réduction des taux de mortalité dans la préfecture de Cinkassé. La réduction des taux de mortalité pour l'amélioration du niveau de vie et le développement local, est une des préoccupations majeures des acteurs de santé et du développement. Il a été identifié ces agents de santé à base communautaire afin de connaître leur rôle dans les pratiques sanitaires. Ces agents de santé à base communautaire ne peuvent pas à eux seuls travailler, ils sont appuyés par des ONGs en place et la communauté.

Ils bénéficient de l'accompagnement de l'ONG 3ASC, d'une mobilisation des acteurs locaux que sont les Agents de Santé de Village (ASV) et les accoucheuses traditionnelles. L'action de ces différents acteurs de santé surtout des agents de santé à base communautaire ont des impacts positifs dans l'amélioration d'accès aux soins de santé des populations de ce secteur géographique. Ce qui a permis la réduction de la mortalité au sein de cette population. Il est impérieux que des mesures d'accompagnement de ces agents de santé soient revues pour que l'offre des services de santé des agents de santé à base communautaire atteigne toute la communauté.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIES

ADJAKPA Jacques Boco., YEDOMONHAN Hounnankpon., LE Ahoton Peter, WEESSIE Dominique, LE Akpo., 2012, *Structure et diversité floristique des*

ilots de forêts riveraines communautaires de la basse vallée de la So au Sud-Est du Bénin, Bénin, p 65.

AKIBA Solange, MUYANGO Jean-Bosco, MUKABALISA Pearce., 2016, *Système de la protection sociale en santé au Rwanda*, p .16.

INSEED, 2010, *Quatrième Recensement Général de la Population et de l'Habitat au Togo* (RGPH4), Lomé, p 20-35.

J. O. Togo, 1946, *Journal Officiel*, Lomé, p 55.

INSEED, 2015, *Questionnaires Indicatifs de Base et du Bien-être (QUIBB)*, Lomé, 124p.

INSEED, 2014, *Troisième Enquête Démographique et de Santé au Togo (EDSTIII)* ; Lomé, pp135-139.

DE Logie, ROWSON Michael et NDAGIJE Felix, *Innovations in Rwanda's health system: looking to the future*, Volume 372, Issue 9634, 19–25 July, pp. 256-261

LARE Babénoun., 2017, *Les stratégies d'accès aux soins de santé primaires dans la préfecture de Tandjoaré, Nord-Togo*, Thèse de Doctorat, Université de Lomé, p 133.

MEWEZINON Esse. Komlan., 2014, *Accessibilité et recours aux soins modernes de santé en pays Akébou dans l'Ouest de la Région des Plateaux au Togo*. Mémoire de master, pp 90-106.

Ministère de la santé, 2020, *Plan National Sanitaire*, Lomé-Togo, p.32.

Ministère de la santé, 2002, *pour une maternité sans risque : comment éliminer les obstacles aux soins*. Rapport, Measure Communication, Lomé, p.30.

NIKIEMA Dayangnéwendé Edwige, ROUAMBA Jérémie et OUEDRAOGO François de Charles, *Santé Maternelle, néonatale et infantile dans un contexte de gratuité des soins: état des lieux et enjeux sanitaires dans les districts sanitaires de Baskuy et Bogodogo (Ouagadougou)*, *Revue Espace, Territoires, Sociétés et Santé* 3 (6), pp27-42, [En ligne] 2020,

NITIEMA Abdoulaye., RIDDE Valéry. et GIRARD Jacques., 2003, *L'efficacité des politiques publiques de santé dans un pays de l'Afrique de l'Ouest : le cas du Burkina Faso*, *International Political Science Review*, pp. 237-256.

OLIVIER de SARDAN Pierre- et RIDDE Valéry, (2005) : *Dépôt de médicaments essentiels génériques d'un CSPPS du district de Ouahigouya (Burkina Faso)*. Ed. Karthala, Paris, pp. 174-176.

OLIVIER de SARDAN Pierre- et RIDDE Valéry., 2015, *Etudier les politiques de santé en Afrique de l'Ouest ; Afrique Contemporaine*, édition karthala pp. 90-99.

.J. http://www.hmstrat.com/Health_Management

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE OMS., (2017) : *Stratégie de l'OMS en faveur des systèmes de santé*, Genève, Suisse ,33.

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE OMS., 2003, *De l'individuel au collectif : une vision décloisonnée de la santé publique et des soins*. *Ruptures, revue transdisciplinaire en santé*, pp 74-75.

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE OMS, 2003, *rapport sur la sante : le financement des systèmes de sante :le chemin vers une couverture universelle* Genève, Suisse , pp.74-77,

OUATTARA Zanafon. et IKNANE Akory., 2001, *Dix ans d'expérience des centres de santé communautaire au Mali*. In : *Santé publique*, volume 13, no 1, pp. 12-35.

ROBERT Emile. et RIDDE Valéry, 2013, *L'approche réaliste pour l'évaluation de programmes et la revue systématique de la théorie à la pratique*, Université de Montréal, pp-6-31.

SOGLOHOUN Pascal et HOUNGNONVI Jacques. Akpovi, 2013, *Appui à la structuration des organisations communautaires en matière de santé au nord Togo*. Région des savanes. pp. 135-487.

ZOGBEMA Adjewonou. Jervis. Komla., (2007) : *Rapport général de l'atelier national de validation du programme d'actions prioritaires de la stratégie de croissance accélérée et de promotion de l'emploi (SCAPE)*. Lomé, Togo, 71 p.

DE LA MORTALITÉ INQUIÉTANTE AU BOULEVERSEMENT SOCIOÉCONOMIQUE EN PÉRIODE DE COVID-19 : LECTURE D'UN BILAN SOMBRE

Jérémie GUIRAYO

Université de N'Djamena, Département de Philosophie

jguirayo@yahoo.fr

Dieudonné VAÏDJKÉ,

Département de Philosophie

Université de N'Djamena

vaidjiked@yahoo.fr

Résumé : La Covid-19 confronte l'humanité à une crise sanitaire sans précédent. Sans frontière ni nationalité, elle n'épargne aucun pays. Pour freiner sa propagation, chaque État a pris des précautions imposantes, mettant en place des dispositifs sanitaires et préventifs, entre autres les mesures barrières, dans la perspective d'appréhender ses causes, sa gestion, mais aussi de maîtriser ses conséquences désastreuses : grande et rapide contagion mortelle, paralysie de modes de vie... Malheureusement, ces mesures ont impacté la vie humaine. Du coup, tout le monde semble s'accorder sur le fait que la Covid-19, depuis son apparition en Chine, a paniqué l'univers qui est dans l'impossibilité de trouver des soins appropriés, pour retrouver définitivement une vie normale, sans être inquiété par les conséquences négatives de cet ennemi viral du siècle.

Mots-clés : bouleversement socioéconomique, Covid-19, mesures barrières, mortalité.

FROM WORRYING MORTALITY TO SOCIO-ECONOMIC UPHEAVAL IN THE COVID-19 PERIOD: READING OF A GLOOMY BALANCE SHEET

Abstract: Covid-19 confronts humanity with an unprecedented health crisis. Without borders or nationality, it spares no country. To curb its spread, each State has taken imposing precautions, putting in place sanitary and preventive measures, including barrier measures, with a view to understanding its causes, its management, but also to control its disastrous consequences: large and rapid deadly contagion, paralysis of lifestyles... Unfortunately, these measures have impacted human life. As a result, everyone seems to agree on the fact that Covid-19, since its appearance in China, has panicked the universe which is unable to find appropriate care, to definitively return to a normal life, without being worried by the negative consequences of this viral enemy of the century.

Keywords: socioeconomic upheaval, coronavirus, Covid-19, barrier measures, mortality.

Introduction

Les coronavirus, qui doivent leur nom à la forme de couronne qu'ont les protéines qui les enrobent, font partie d'une vaste famille de virus dont certains infectent les animaux, d'autres l'homme. Ils sont susceptibles d'être à l'origine d'un large éventail de maladies. Chez l'homme, ces maladies vont du rhume banal à une infection pulmonaire sévère, responsable d'une détresse respiratoire aiguë qui peut conduire à la mort. C'est le cas de la Covid-19, provoquée par une nouvelle souche de coronavirus. Appelée au départ « nouveau coronavirus 2019 » ou « nCoV-2019 », la maladie est rebaptisée « maladie à coronavirus 2019 » ou Covid-19 (UNICEF, 2020).

La Covid-19, comparée au Syndrome respiratoire aigu sévère (SRAS), selon les experts de l'UNICEF, a fait son éruption en forme de « pneumonie virale » à Wuhan, en République populaire de Chine, puis la maladie s'est répandue dans le monde, telle une peste en très peu de temps, faisant des millions de malades et de nombreux décès. On a compté plus de victimes en Occident qu'en Afrique (D. Vaidjiké *et al.*, 2020 ; E. Moyou, 2020). La Covid-19 « a fait plus de 1,5 million de morts et plus de 62 millions de personnes sont atteintes du virus à travers le monde » (ONU, 2020, p. 1). Tous les pays, même grandes puissances, ont été ébranlés, secoués et « jetés au fin fond de la déchéance et de la lamentation » (A. I. Dieye, 2020, p. 74). En effet, la crise pandémique a installé la panique dans le monde et obligé à prendre des mesures préventives, parfois impopulaires, compte tenu de leurs impacts négatifs sur la vie socioéconomique, voire culturelle et religieuse.

Comme la peste (A. Camus, 1947), elle a provoqué un chaos, une totale désorganisation. Certes, le continent africain est resté le moins frappé en termes de nombre de malades et de morts, mais il a été plus affecté par les causes collatérales de la Covid-19. Pour relever les défis, les États africains, comme partout ailleurs, ont élaboré des plans de convergence, adopté des stratégies sectorielles, mobilisé les ressources nécessaires et mené un certain nombre d'actions. Les mesures prises ont-elles permis de contrôler, de façon efficace, la pandémie en vue de garantir la vie (humaine) à tous les niveaux au point de dissiper la grande inquiétude en contexte de Covid-19 ? Pour répondre à cette préoccupation, une littérature sur la Covid-19 est consultée et une méthodologie analytique est adoptée. Pour mieux appréhender ses causes, sa gestion et ses conséquences qui ont affecté et affectent les modes de vie, nous avons organisé la présente étude en trois parties essentielles : (1) la première porte sur les origines de la pandémie virale ; (2) la seconde s'articule autour de la prise des mesures d'urgence de riposte sanitaire pour freiner la propagation du coronavirus ; enfin (3) la troisième partie s'appesantit sur la Covid-19 et le bouleversement de la vie socioéconomique.

1. Aux origines de la pandémie virale

La Covid-19 est l'une des dernières pandémies mortelles qui a inquiété et bouleversé le monde. Perçue comme une *mort collective* ou *mort de masse* (P. Ouzoulias, 2020), elle a d'abord été caractérisée par le fait qu'elle peut être fatale pour les personnes âgées et celles qui ont des pathologies très complexes comme le diabète, la maladie cardiaque (UNICEF, 2020), ou de problèmes pneumologiques et cardiovasculaires . (I. Bao et A. Niang, 2020). En effet, lorsque la vie de ces personnes est obnubilée par les déficiences du corps et les blessures de l'âme, la perspective est assombrie (M. Deschoux, 2000). Alors, elles craignent de se découvrir tant soit peu souffrantes, menacées ou infectées par le virus. Toutefois, il faut convenir que la mort causée par la Covid-19 n'a pas concerné que les personnes âgées. Tout le monde a été un condamné en sursis, y compris les enfants et les jeunes bien-portants. Sous cet angle, M. Deschoux (2000, p. 66) écrit : « L'évidence de la vie en nous pour autant que nous sommes jeunes et bien-portants, notre incapacité à imaginer que nous n'existerons plus, l'idée, peut être aussi, que tous les humains en sont là et qu'il ne doit pas être si difficile de mourir puisque tout le monde y réussit [...] ». »

Déclenché en Chine en décembre 2019, le coronavirus, qui s'est mondialisé en peu de temps, a affecté, non seulement toutes les couches sociales, mais encore toutes les dimensions de la vie et des sociétés. Autrement dit, le virus « s'est propagé très rapidement en Chine puis dans tous les continents » (C. R. Bonono-Momnougui, 2020). Presqu'aucun pays n'était épargné. Ceci étant, le monde a été percuté par cette crise sanitaire qui l'a mis au centre d'une réalité dramatique qui paralyse (M. Nyangomo, 2020), à tous les niveaux. Raison pour laquelle les États, pour juguler la crise, ont pris des mesures palliatives, dites barrières (A. Ela Enam, 2020).

En effet, l'alerte sanitaire a obligé les gouvernements à des décisions rapides pour éviter des morts en urgence (F. Keck, 2020). Cette précaution est inspirée des périodes difficiles que le monde a eu à traverser dans l'histoire de l'humanité. En fait, l'humanité a connu d'autres épidémies : la grande peste, qui a surpris ses victimes à une vitesse alarmante et de manière incurable (A. Virgili, 2020), le choléra devenu à un moment donné de l'histoire le

pire mal qui a semé la désolation totale, la pandémie du virus Ébola, restée encore fraîche dans les esprits (A. I. Dieye, 2020), etc.

Il est à préciser que les causes du coronavirus restent imprécises. Certains prétendent que le virus serait le produit de laboratoire construit pour détruire massivement les êtres humains. Dans ce cas de figure, comme l'avoue M. Nyangomo, le coronavirus serait le résultat d'une invention humaine ; ici, elle reprend la spéculation d'une grande partie de l'humanité accusant la Chine d'en avoir inventé. Dans une vision humaniste, beaucoup de gens refusent de soutenir une telle hypothèse ainsi que celle selon laquelle la pandémie serait une malédiction divine. Contrairement à ces hypothèses, nombre d'experts et spécialistes de la santé semblent être unanimes sur l'origine animale de la maladie. C'est dans ce sillage que les chercheurs de l'Institut Pasteur à Paris et de l'Institut Pasteur du Cambodge ont identifié, chez des chauve-souris, un coronavirus dont le génome est proche du SARS-COV-2 à 92,6% (Institut Pasteur, 2021). Tout porte à croire que la chauve-souris est « un hôte probable des coronavirus » (A. I. Dieye, 2020, p. 77) ; bien entendu, en cette période de la propagation du virus, d'autres modes de transmission ne sont pas exclus. En plus du mode de transmission par animal hôte, s'ajoutent la transmission par hôte intermédiaire (comme la civette pour l'épidémie de SRAS¹¹³ et le dromadaire pour le MERS¹¹⁴), par contamination de l'homme (lorsqu'il consomme une viande infectée, mal cuite ou par contact avec des sécrétions de l'animal, et par transmission d'homme à homme ou par voie aérienne (où la personne est infectée par des sécrétions ou avec un objet contaminé ou par des gouttelettes respiratoires), poursuit l'auteur.

Il convient de souligner que le risque de contamination est beaucoup plus intrafamilial. Les études menées dans les centres de préventions et de lutte contre les maladies, entre autres aux États-Unis, indiquent que les personnes malades peuvent infecter la moitié des membres de leur ménage ou famille. La transmission d'une personne infectée à d'autres se fait par des gouttelettes respiratoires et des aérosols créés lorsque la personne infectée tousse, éternue, chante, crie ou parle. Il est aussi possible d'être infecté en touchant des surfaces contaminées par le virus ou en se touchant le visage, par exemple les yeux, le nez ou la bouche (ONU, 2020). Pour éviter de propager la maladie, le seul moyen est de rechercher la présence du virus, grâce à la réalisation d'un test (RT-PCR) qui permet de diagnostiquer une éventuelle contamination par prélèvement par voie nasale ou buccale. Comme l'affirme A. Camus (1947, p. 125) en période de combat contre la peste, toute la question est « d'empêcher le plus d'hommes possible de mourir et de connaître la séparation définitive ».

Bref, puisque des dispositions matérielles n'ont pas été prises dès l'identification des premiers cas dans plusieurs États, la maladie s'est rapidement propagée sans tenir compte de race ou de nationalité, de la faction ou de la foi. « Elle attaque tout le monde, sans exception » (T. F. Azeng, 2020, p. 44). Nous sommes en face de ce qu'U. Beck (2001) appelle le caractère démocratique des nouveaux virus auxquels personne n'échappe, contrairement à d'autres risques qui, en général, sont socialement différenciés. C'est ainsi que la vie s'est considérablement effondrée dans la quasi-totalité des pays du fait que, selon A. Charaï (2020) notamment au sujet de l'Europe, la solidarité n'a pas été mise à profit pour contrer le risque de contamination. Dès lors, les pays ont subi négativement l'impact de la Covid-19. Ce sont les États-Unis qui comptabilisent le plus grand nombre de personnes contaminées (77 846 164/23 février 2022, sur un total global de 426 624 859 d'infections) et de décès (905 957/11 février 2022, sur un total global de 5 783 776 de décès), notifie Gauthier (2022). Aux yeux de N. Loum, « les cerveaux et les stratégies les plus sollicités en termes de solutions probables ne sont pas les génies du Pentagone »¹¹⁵. Néanmoins, ce virus n'est pas systématiquement fatal pour les personnes contaminées ; puisque plusieurs cas de guérisons ont été répertoriés. Pour prévenir et contrôler la maladie, des gestes barrières ont été adoptés.

¹¹³ Le SRAS est une maladie respiratoire contagieuse et parfois mortelle causée par un coronavirus découvert en Chine entre 2002 et 2004 et propagée, par la suite, dans le reste du monde ; contrairement à la Covid-19, sa propagation a été rapidement maîtrisée.

¹¹⁴ Le MERS-CoV est le nom d'un variant de coronavirus pathogène du Syndrome respiratoire du Moyen Orient découvert entre 2012 et 2013 au Moyen-Orient. Il a provoqué en particulier un symptôme de pneumonie aiguë.

¹¹⁵ <https://www.senepius.com/opinions/covid-19-et-relations-internationales-6-lecons-provisoires>

2. Des mesures d'urgence de riposte sanitaire pour freiner la propagation du coronavirus

Si l'on admet que les pandémies ont un impact négatif sur l'existence, celle de la Covid-19 est plus désastreuse au regard de sa contagiosité élevée, due non seulement au fonctionnement de l'économie, mais encore aux comportements sociaux. Ce qui a généralisé la peur de voir les gens mourir et la panique d'attraper le virus dans tous les pays, induisant « l'ouverture d'une palabre mortuaire sur ses causes et son sens à différentes échelles » (C. R. Bonono-Momnougui, 2020, p. 22).

La maladie a sévi partout en mettant à rude épreuve le système de santé publique mondiale. C'est ce qui a amené les gouvernants à prendre des mesures de riposte contre cette pandémie. Cela, pour protéger la santé des populations et éviter des hécatombes. D'ailleurs, il semble que la prévention est le premier traitement de la maladie. Aussi, le dicton : « mieux vaut prévenir que guérir » demeure la règle fondamentale, dans un continent, comme l'Afrique, aux infrastructures sanitaires insuffisantes et fragiles. Dans cette perspective, les gouvernements ont instruit les services compétents pour faire face à la propagation rapide de la Covid-19, réputée virale et désastreuse. Devant l'urgence signalée, des mesures restrictives ont été adoptées. Rappelons en quelques-unes : fermeture des frontières aériennes et terrestres, interdiction des rassemblements publics, suspension de services des institutions publiques, y compris les écoles et les universités, imposition de confinement total ou partiel des principales villes à travers les pays, couvre-feux, lancement des programmes de tests pour identifier, isoler et traiter les personnes infectées, vaccin obligatoire contre la maladie¹¹⁶, etc. Toutes ces mesures ont contribué à protéger les populations de la contamination et, par voie de conséquence de la mort fatale que pouvait provoquer le virus.

Chacun vivait avec l'idée qu'il doit respecter sa bulle d'espace selon les consignes de sécurité. « L'individu bénéficie d'un espace de liberté mais qui repose sur l'alternative distanciation et port de masque » (F. Z. Benaïcha, 2020, p. 133). En d'autres termes, poursuit l'auteur, on se partage les espaces naturels et architecturaux selon un nouveau code de proxémie, consistant à mettre en place des techniques sociales d'isolement vécu dans la douleur profonde surtout lors des décès ; puisque la crise sanitaire a bouleversé tous les moments de la chaîne funéraire, déclare le Sénateur français Pierre Ouzoulis (2020). Il est par exemple refusé aux familles d'embaumer, d'accompagner, de pleurer, etc., leurs morts, car les pompes funèbres ne sont pas autorisées. Nous en avons amplement évoqués dans nos précédents travaux, en insistant sur le caractère désacralisant des rites de la mort en contexte de crise sanitaire (D. Vaïdjiké *et al.*, 2022). Les gouvernants ont estimé indispensable d'interdire le deuil, de « pleurer » la mort d'un être cher, et à l'image de la société moderne (P. Ariès, 1975), on mourait presque en cachette.

En effet, la distanciation sociale qui est venue remplacer une forte proximité, les ports de masques *qui empêchent souvent de bien respirer*, de nouvelles façons de se saluer... sont autant de gestes simples recommandés pour éviter la Covid-19. Il faut y ajouter les gestes qui suivent : se laver les mains, tousser ou éternuer dans son coude ou dans un mouchoir, éviter les embrassements, utiliser des mouchoirs à usage unique et les jeter, éviter les rassemblements, limiter les déplacements et les contacts, etc.

Malheureusement, les mesures qui sont prises se sont avérées insatisfaisantes et agaçantes. Pour cela, elles ont été critiquées, voire contournées. Par exemple, la population africaine, en l'occurrence, ne s'est pas comportée de manière toujours irréprochable. Elle a éprouvé quelques difficultés à respecter strictement les mesures de santé publique déterminantes pour ralentir la propagation de la Covid-19 ; puisque ces mesures ont désarçonné sa vie, en dépit de la menace effroyable que représentait la Covid-19. Embarrassés par ces actions préventives appliquées en cas d'épidémie, qui restreignent leur liberté ou sont source de déplaisir, les gens ont continué avec les vieilles habitudes d'avant la Covid-19. Ils ont adopté des comportements de résistance, malgré la survivance de la Covid-19 (T. F. Azeng, 2020).

D. Biboum Altante et A. Landry Essono (2020) insistent, entre autres, sur la résistance contre le port de masque. Beaucoup de personnes ont de la peine à le porter, car il est

¹¹⁶ Concernant le vaccin, la sensibilisation continue, même si elle s'est refroidie.

étouffant pour certains et agaçant pour d'autres. Selon ces auteurs, la plupart des gens ne trouvent aucun plaisir à porter le masque qui est source de déplaisir. Par la suite, ils relèvent la difficulté d'utilisation du mouchoir jetable. Les populations africaines préfèrent l'usage du pli du coude, à ce geste. Par ailleurs, elles supportent difficilement l'isolement, car tout ce qui s'y rapporte est souvent assimilé à la mort sociale. Si en Occident, on a l'habitude de vivre dans son coin et sans gêne, en Afrique on se plaît à rester en communauté. Du coup, le confinement ne peut être supporté. De plus, les populations doivent se battre pour survivre, compte tenu des conditions de vie très difficiles ; la majorité vivant dans la pauvreté, laquelle « oblige bon nombre d'entre elles à exercer des petites activités génératrices de revenus pour survivre » (D. Biboum Altante et A. Landry Essono, 2020, p. 59). Autrement dit, les conditions socioéconomiques précaires obligent les populations à sortir tous les jours, au mépris de la mesure de confinement ou de la distanciation sociale en contexte de vagues du coronavirus.

Nous tenons également à évoquer le non-respect, particulièrement en Afrique, du réajustement des pratiques mortuaires : ne pas toucher le cadavre, éviter les obsèques, respecter les enterrements sécurisés... Nous l'avons déjà dit, les autorités politiques ont interdit d'organiser les funérailles à cause de multiples mesures barrières sanitaires (interdiction de regroupement de personnes, confinement). Ce qui, dans la croyance traditionnelle, entraîne l'impossibilité d'entretenir des relations exclusives avec le mort. En d'autres mots, on est privé de la propriété collective du lignage, du clan, de la tribu, comme l'affirme (L.-V. Thomas, 1975). De fait, les enterrements sécurisés en période de Covid-19, comme en contexte d'Ébola, heurtent brutalement les sensibilités humaines. Ce qui conduit les gens à résister aux restrictions de riposte contre le coronavirus.

La liste de comportements de résistance n'est pas exhaustive, ils varient d'une ville à une autre ou d'un pays à un autre, face à la Covid-19 qui a inquiété le monde entier. Ce qui est indiscutable c'est que tout le monde est directement concerné par ce fléau du siècle qui a désarmé aussi bien les grandes puissances, durement touchées, que les pays dits émergents. Le coronavirus a tué et menace encore, malgré les vaccins disponibles et la « diversification des sources de prévention et de traitement thérapeutique qui, en tant qu'habitus solidement établis, continuent à être mobilisés [...] » (I. Bao et A. Niang, 2020, p. 268). Et il reste « un ennemi commun avec pour maître-mots la variabilité, l'imprédictibilité et une grande contagiosité ; et que pour le combattre il ne faut pas aller en rangs dispersés » (M. Nyangono, 2020, p. 14).

3. Covid-19 et le bouleversement de la vie socioéconomique

Le coronavirus est venu avec « de nouvelles façons de faire, d'agir, de se comporter d'abord avec soi-même et ensuite avec ses semblables » (A. I. Dieye, 2020, p. 78). Une nouvelle manière d'être s'est imposée aux travers les mesures barrières (T. Ndikwé et F. Domwa, 2021), car elles ont fortement contribué à modifier les habitudes sociales individuelles et collectives, les activités socioéconomiques, le cadre de protection et de promotion des droits humains qui devraient être repensés et réinventés. Cette réalité est globalisante. Ce qui semblait être, en décembre 2019, une épidémie essentiellement confinée à une communauté éloignée en Chine, est devenue un enjeu de développement mondial et une menace pour les activités économiques et la santé publique (Onu-Tchad et Banque Mondiale, 2020).

En effet, la conséquence principale de la pandémie a été la paralysie de tous les modes de vie. En plus des crises sociales, elle a considérablement affecté l'économie mondiale. Les pays les plus durement touchés sont ceux où la Covid-19 a été la plus grave et ceux qui se caractérisent par une forte dépendance vis-à-vis du commerce mondial, du tourisme, des exportations de produits de base et des financements extérieurs (Banque Mondiale, 2020).

Il est à constater que la Covid-19 a eu un impact négatif sur l'économie ; comme l'indiquent certains rapports des institutions et agences internationales. Plusieurs entreprises ont fonctionné au ralenti garantissant le strict nécessaire. Celles qui ont survécu ont eu du mal à se relever. Ce qui laisse présager qu'avec la Covid-19, des dizaines de millions de personnes, notamment en Afrique, ont basculé davantage dans la pauvreté. Ce qui pourrait plonger une partie du continent dans sa première récession en vingt-cinq ans. Une récession

due au fait que la richesse des matières premières, dont il dispose, se heurte à un effondrement constant de la demande mondiale et à de fréquentes fluctuations de prix à la baisse. Le pétrole par exemple a connu une baisse de la demande mondiale, liée notamment au ralentissement du transport aérien. Une chute qui a durement frappé les pays producteurs des hydrocarbures comme l'Angola (T. Kurtz et V. Magnani, 2020), l'Algérie, le Nigeria, etc.

En outre, il convient de relever que la fermeture des frontières entre les pays a non seulement paralysé le secteur de transport, mais encore le secteur commercial et touristique. La Covid-19 a donc eu un impact significatif en termes de chômage et de sous-emploi pour les travailleurs informels, en raison des restrictions de mouvement, la fermeture des marchés, les perturbations des chaînes d'approvisionnement (T. Kurtz et V. Magnani, 2020) et surtout la réorientation des dépenses des ménages au profit des biens de consommation alimentaires au détriment des investissements et divers travaux domestiques. Ainsi des centaines de milliers de travailleurs dans l'économie informelle ont connu une aggravation de leur précarité.

De cette esquisse, il ressort clairement que la voie de la relance économique s'annonce longue et variera en fonction de la capacité des populations et de leurs gouvernants à trouver des solutions idoines. L'action de la Banque mondiale pour le continent africain, en l'occurrence, s'articule autour de quatre axes principaux : sauver des vies, protéger les populations pauvres, préserver et créer des emplois et reconstruire sur les meilleures bases.

Il faut rappeler que la Covid-19 a été très sévère. Cependant, le taux de mortalité semble être relativement bas par rapport à d'autres maladies émergentes. Il est donc primordial de se préparer à l'avenir à quelque chose qui sera peut-être encore pire. Pourtant, le monde est loin d'être préparé à combattre les futures pandémies malgré les exploits scientifiques réalisés dans la lutte contre la Covid-19, y compris la création des vaccins efficaces en un temps record.

Le drame africain, à la différence de celui d'autres continents, c'est son modèle économique, resté presque invariant depuis les indépendances, dans lequel les matières premières sont conçues comme des produits finis au moment où elles sont utilisées comme intrants dans le reste du monde. En clair, la plupart des pays se sont organisés autour d'un modèle de rente, favorable à la mal-gouvernance et sans capacité de création de valeur ajoutée. Il en résulte que l'Afrique souffrira autant de fois que les soubresauts de l'économie mondiale plomberont la demande et les cours des matières premières, qu'ils soient dus à une crise sanitaire comme la Covid-19 ou à n'importe quelle crise.

En effet, les situations socioéconomiques, mais aussi politiques, perturbées par les politiques néolibérales ont donné naissance à un monde hostile et difficile où chacun vit pour soi. On a recommandé des gestes barrières pour éloigner les personnes les unes des autres, considérant chacune d'elles comme une ennemie pouvant conduire à la mort. M. Nyangono (2020, p. 14) en vient à dire que « cette situation nous invite à la coresponsabilité et à l'empathie universelle pour qu'au-delà du sain sens patriotique qui nous caractérise, nous réveillions notre sens d'appartenance à la famille humaine ». Cela conduirait à fonder de modes de vies durables et des échanges commerciaux productifs.

Certes, les mesures pour lutter contre la Covid-19 ont bouleversé notre vie quotidiennement. Mais un nombre important d'individus croient que cette expérience de sobriété imposée peut se transformer en une réelle prise de conscience en faveur de modes de vie plus vertueux pour l'environnement. Autrement dit, les durs moments de la Covid-19 peuvent nous aider à changer notre vie (F. Keck, 2020). Cet espoir doit cependant être relativisé, car nos modes de vie sont déterminés par un ensemble de facteurs, dont beaucoup n'ont pas été effacés par les mesures sanitaires, ce qui explique d'ailleurs que certains aspects de ces mesures soient vécus comme une contrainte. L'impact de long terme de la crise sanitaire et socioéconomique dépend ainsi de la manière dont elle va faire évoluer le cadre qui structure les modes de vie. L'action publique a un rôle important dans ce processus qu'il convient de réinterroger.

Changer les modes de vie, c'est changer le cadre de référence : un mode de vie peut être considéré comme un cadre de référence de la vie sociale, au sein duquel il existe une latitude de choix pour les individus, qui y déploient un style de vie particulier, en fonction de leurs habitudes, leurs valeurs, leur budget, etc. Le mode de vie est donc la résultante d'un ensemble

de déterminants qui relèvent de l'individu (ses goûts ou ses contraintes budgétaires par exemple), mais aussi de son environnement économique, social et matériel. Ces déterminants collectifs conditionnent fortement nos comportements. Ainsi, les mesures barrières comme celles de ne pas se serrer la main ou de ne pas s'embrasser étaient difficiles à mettre en œuvre au début de la pandémie, puisqu'elles allaient à l'encontre des pratiques sociales bien établies. De même, appliquer les mesures de distanciation sociale ou le confinement était impossible pour les travailleurs sans aménagement de leurs conditions de travail (adaptation des locaux, prescription du télétravail, etc.). La peste pouvait venir et repartir sans que les cœurs des hommes en soient changés, affirme A. Camus (1947). Il en est de même pour la Covid-19 dont la menace continue de planer sur les sociétés.

Il est clair que la Covid-19, comme toutes les crises sanitaires, est aussi une crise, non seulement politique, mais encore sociale et économique, parce qu'elle est une conséquence politique, sociale et économique, puis parce qu'elle a des causes politiques, sociales et économiques, comme l'avoue P. Peretti-Watel (2020). En d'autres termes, en prévenant la crise sanitaire, on a favorisé d'autres risques qui peuvent être aussi politiques, sociales et économiques.

Conclusion

Dans le cadre de notre étude, nous retenons que le dernier né des coronavirus a fait des centaines de milliers de morts et ébranlé la vie socioéconomique. Fort de ce contexte difficile, de nombreux gouvernements ont confiné leurs populations, continuent à les sensibiliser sur la nécessité de prendre le vaccin. Cependant, ces mesures, qui paraissent embarrassantes pour les populations, ont impacté la vie sociale, mais surtout l'économie mondiale. En Afrique notamment, le maintien dans la durée des mesures barrières a été intenable. Par exemple, le confinement a ralenti les activités économiques dans presque tous les États, comme partout ailleurs. Il a aggravé l'insuffisance des systèmes de protection et des transferts publics ainsi que la fragilité économique des populations, annihilant les gains de plusieurs décennies de lutte contre la pauvreté. Une bonne partie d'entre elles vivant de l'activité informelle. Avec la levée des mesures - surtout qu'il a été possible de mettre fin à la phase aigüe de la pandémie - tout est redevenu presque normal.

Références bibliographiques

ARIÈS Philippe, 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident au Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Seuil.

AZENG Thérèse Félicitée, 2020, « Risque sanitaire et rationalité des agents économiques : cas de la Covid-19 », dans Moungou Mbenda Sabine et Ondoua Biwolé Viviane (Éd. sc.), 2020, *Épidémiologie de l'économie et confinement de l'organisation Covid-19*, Yaoundé, Les Presses Universitaires de Yaoundé, pp. 35-48.

Banque Mondiale (2020). Communiqué de presse, [En ligne], URL : <https://www.banquemondiale.org/fr/news/press-release/2020/06/08/covid-19-to-plunge-global-economy-into-worst-recession-since-world-war-ii#:~:text=Selon%20un%20sc%C3%A9nario%20plus%20pessimiste,plus%20de%201%20%25%20en%202021.,> consulté le 28 février 2022.

BAO Ibrahima et NIANG Abdoulay, 2020, « La gestion de la pandémie de la covid-19 à l'épreuve du socio-culturel au Sénégal », dans *Annales de l'Université de N'Djamena*, Série A, n° 12, pp. 262-277.

BECK Ulrich, 2001, *La société du risque: sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier.

BENAÏCHA Fatima Zohra, 2020, « Covid-19 et le corps d'autrui : entre peur et réinvention de nouvelles relations sociales », dans *Akofena, revue scientifique des Sciences du langage, Lettres, Langues & Communication*, pp. 131-134.

BIBOUM ALTANTE Désirée et LANDRY ESSONO Aymard, 2020, « Facteurs explicatifs de la résistance à l'adoption des gestes-barrières face à la propagation de la covid-19 : une étude en contexte camerounais », dans Moungou Mbenda Sabine et Ondoua Biwolé Viviane (Éd. sc.), *Épidémiologie de l'économie et confinement de l'organisation Covid-19*, Yaoundé, Les Presses Universitaires de Yaoundé, pp. 49-62.

BONONO-MOMNOUGUI Cécile Renée, 2020, « Grande palabre croisée de la pandémie : une Covid-19 en cache d'autres. Élaborations socio-culturelles », dans MOUNGOU Mbenda Sabine et ONDOUA Biwole Viviane (Éd. sc.), *Épidémiologie de l'économie et confinement de l'organisation Covid-19*, Yaoundé, Les Presses Universitaires de Yaoundé, pp. 21-34.

CAMUS Albert, 1947, *La peste*, Paris, Gallimard.

CHARAÏ Ahmed, 2020, « L'impuissance des puissances face à la pandémie », [En ligne], URL : <https://www.quid.ma/international/l%E2%80%99impuissance-des-puissances-face-a-la-pandemie> consulté le 23 février 2021.

DESCHOUX Marcel, 2000, *L'homme précaire. Essai sur le mal-être*, Paris, L'Harmattan.

DIEYE Abdoulaye Idrissa, 2020, « La pandémie de la Covid-19 et ses enseignements à l'Afrique : une opportunité unique d'oser et de se développer », dans *Akofena, revue scientifique des Sciences du langage, lettres, langues & communication*, n° 3, pp. 73-92

ELA ENAM André, 2020, « Comment gérer salésiennement la crise », dans *Bulletin Salésien*, n° 36, pp. 18-19.

Institute Pasteur (2021). « Tout savoir sur SARS-COD-2/COVID-19 à l'institut Pasteur », [En ligne], URL : https://www.pasteur.fr/fr/sars-cov-2-covid-19-institut-pasteur?emkfid=EMF-100898287339-k--432482971102--s&gclid=EAIaIQobChMIiMv16fqk9gIVS5BoCR0JRwg8EAAYASAAEgJ_mfD_BwE, consulté le 25 février.

KECK Frédéric, 2020, « La crise du coronavirus, "une occasion à saisir pour changer notre mode de vie" », [En ligne], URL : https://www.lemonde.fr/societe/article/2020/03/27/coronavirus-c-est-une-occasion-a-saisir-pour-changer-notre-mode-de-vie_6034646_3224.html, consulté le 28 février 2022.

KURTZ Thibaud et MAGNANI Victor, 2020, « Les crises du Covid-19 en Afrique Australe : inquiétudes et premières conséquences », dans *l'Afrique en questions*, 54, Paris, Ifri, p. 1-7.

LOUM Ndiaga, 2020, « Covid-19 et relations internationales, 6 leçons provisoires », [En ligne], URL : <https://www.senepius.com/opinions/covid-19-et-relations-internationales-6-lecons-provisoires>, consulté le 14 avril 2020.

MOUNGOU MBENDA Sabine et ONDOUA BIWOLE Viviane (Éd. sc.), 2020, *Épidémiologie de l'économie et confinement de l'organisation Covid-19*, Yaoundé, Les Presses Universitaires de Yaoundé.

MOYOU Élise, 2020, « Nombre d'infections dues au coronavirus par pays du monde 22 avril 2020 », [En ligne], URL : <https://fr.statista.com>, consulté le 22 avril 2020.

NDIKWÉ Tchago et DOMWA Fonretouin, 2021, « La mise en œuvre des mesures barrières au Tchad : obstacles, réponses et défis liés à la gestion de covid-19 », dans *Annales de l'Université de N'Djamena*, Série A, n° 14, p. 68-83.

NYANGOMO Michèle, 2020, « Coronavirus et fraternité humaine », dans *Bulletin Salésien*, n° 36, pp. 14-15.

ONU (2020) « Plan de riposte humanitaire global Covid-19 », [En ligne], URL : https://www.unocha.org/sites/unocha/files/GHRP-COVID19_Abridged_FR.pdf, consulté le 28 février 2022.

ONU-Tchad et Banque Mondiale (2020). « Étude d'impact socio-économique de la Covid-19 au Tchad », Ministère de l'économie et de la planification du développement.

Ouest-France (2022). « La fin du Covid-19 « en tant qu'urgence sanitaire mondiale » est possible cette année, estime l'OMS », [En ligne], URL : <https://www.ouest-france.fr/sante/virus/coronavirus/la-fin-du-covid-19-en-tant-qu-urgence-sanitaire-mondiale-est-possible-cette-annee-estime-l-oms-bf1520bc-7d06-11ec-94d8-f8316f0f985f>, consulté le 28 février 2022.

OUZOULIAS Pierre, 2020, « Crise du funéraire en situation de Covid-19 : mort collective et rituels funéraires bouleversés », Assemblée Nationale- Sénat, République française, Note à l'attention des membres de l'Office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques.

PERETTI-WATEL Patrick, 2020, « Sociologie du risque et crises sanitaires : un éclairage sur la pandémie du coronavirus Propos recueillis le 27 mars 2020 par A. Châteauneuf-Malclès pour SES-ENS. Entretien publié le 4 avril 2020 : <http://ses.ens->

[lyon.fr/articles/sociologie-du-risque-et-crises-sanitaires-un-eclairage-sur-la-pandemie-du-coronavirus](https://www.lyon.fr/articles/sociologie-du-risque-et-crises-sanitaires-un-eclairage-sur-la-pandemie-du-coronavirus), consulté le 25 février 2020.

THOMAS Louis Vincent, 1975, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.

UNICEF (2020). « Messages clés et actions pour la prévention et le contrôle de la COVID-19 dans les écoles ».

VAÏDJIKÉ Dieudonné *et al.*, 2020, « Covid-19 en Afrique, entre la psychose et la mort au regard de l'impuissance des puissances », dans *Revue Échanges*, numéro spécial COVID-19, pp. 685-699.

VIRGILI Antoni, 2020, « Rapide et fatale : comment la Peste Noire a dévasté l'Europe au 14^e siècle », [En ligne], URL : <https://www.nationalgeographic.fr/histoire/2020/04/rapide-et-fatale-comment-la-peste-noire-devaste-leurope-au-14e-siecle>, consulté le 29 décembre 2022.

PERCEPTION DE LA COVID-19 PAR LES POPULATIONS AU MALI : CAS DE LA COMMUNE V DU DISTRICT DE BAMAKO

Souabou TOGO,

Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako (USSGB)/ Institut Universitaire de Gestion (IUG)

souabou@gmail.com

Soumana KONE

Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako (USSGB)/ Institut Universitaire de Gestion (IUG)

vanazou@gmail.com

Résumé

Cet article aborde la perception des populations de la Covid-19 à partir de l'exemple de la Commune V du District de Bamako. Ce travail s'inscrit dans le vaste domaine de la communication de crise où la perception joue un grand rôle. La crise est parfois perçue comme une menace, parfois comme une opportunité. Comme il n'existe pas de définition fixe dans ce domaine, la communication de crise peut être perçue comme un ensemble de techniques mises en place pour prévenir ou gérer une crise, qui est elle-même un événement soudain et périlleux. Ainsi, la maîtrise de l'information et de la communication est une nécessité absolue où la perception de la crise compte beaucoup. Cette étude a été menée dans la Commune V du District de Bamako au Mali.

La majorité des répondants pensent que la Covid-19 est envoyée par Dieu (46%). L'écrasante majorité des répondants croit que la maladie existe dans le monde (93,5%). Et 69% des répondants pensent qu'elle existe au Mali. Par contre, 30,5% des répondants ne croient pas à l'existence de la maladie au Mali à cause du comportement des dirigeants et de la non-efficacité des mesures sanitaires : interdiction de rassemblement., distanciation physique d'un mètre.

Mots clés : perception- covid-19- communication- Mali.

Perception of Covid-19 by populations in Mali : the case of the Commune V of the District of Bamako

Abstract

This article discusses the perception of the populations of Covid-19 using the example of Commune V of the District of Bamako. This work is part of the broad field of crisis communication where perception plays a large role. The crisis is sometimes seen as a threat, sometimes as an opportunity. As there is no fixed definition in this field, crisis communication can be perceived as a set of techniques put in place to prevent or manage a crisis, which is itself a sudden and perilous event. Thus, the control of information and communication is an absolute necessity where the perception of the crisis counts a lot. This study was conducted in Commune V of the District of Bamako in Mali.

The majority of respondents believe that Covid-19 is sent by God (46%). The overwhelming majority of respondents believe that the disease exists in the world (93.5%). And 69% of respondents believe that it exists in Mali. On the other hand, 30.5% of the respondents did not believe in the existence of the disease in Mali because of the behavior of the leaders and the non-effectiveness of health measures: prohibition of gathering, physical distance of one meter.

Key words: perception- covid-19- communication- Mali.

Introduction

Il est indiscutable que la Covid-19 a bouleversé les habitudes de la population mondiale : interdiction de voyager, d'aller à l'école, de se rassembler, de s'embrasser, etc. L'ampleur inouïe de la maladie a montré la fragilité de l'humanité même si l'on constate que les dégâts humains en Afrique restent faibles comparés au reste du monde. Si l'origine de la pandémie est connue des scientifiques, son remède demeure un mystère au moment de cette étude. Le choix de travailler sur ce thème se justifie par le fait que beaucoup d'idées fondées ou infondées ont été émises et transmises sur la Covid-19 en Afrique en général et au Mali en particulier. La communication sous tous azimuts des uns et des autres a contribué à l'expansion de fausses idées sur cette maladie mortelle. Par ailleurs, les autorités compétentes en la matière affirment que le nouveau coronavirus est une maladie virale (provoquée par un virus). L'Organisation Mondiale de la Santé (OMS, 2020) définit la Covid-19 comme : « La maladie causée par un nouveau coronavirus, le SARS-CoV-2 » (Severe Acute Respiratory Syndrome). Elle dit avoir appris son existence en décembre 2019 à Wuhan en Chine. La vitesse de sa propagation prouve qu'aucun pays n'est à l'abri. Mais certains ont des doutes quant à son existence réelle au Mali.

La perception est définie dans cette étude comme « l'action de percevoir, de saisir » (*Le Dictionnaire plus, de l'idée aux mots*, (2002). C'est aussi la fonction par laquelle l'esprit se représente les objets (sensibilité, intuition, supposition, image). Elle peut être considérée ici du point de vue psychologique comme étant un acte et un résultat. Anne Rivière-Honegger (2015, p.9) qui cite Bonnet et al. (1889, p.3) définit la perception comme « L'ensemble des mécanismes et des processus par lesquels l'organisme prend connaissance du monde et de son environnement sur la base des informations élaborées par ses sens ». La définition qui nous semble la plus simple est du domaine de la psychologie. La perception « est l'acte par lequel l'esprit organise ses sensations et reconnaît un objet extérieur » (Gérard Durozoi et André Roussel, 2009, p. 268). Ces définitions montrent que la perception est liée à l'activité de l'esprit et qu'elle est une interprétation de la réalité basée sur les informations issues des sens et des émotions (Institut National de Santé Publique du Québec, 2020). La croyance, c'est ce que l'on croit vrai ou possible ou vraisemblable. Le Dictionnaire des Sciences Sociales révèle que la croyance est le guide de l'action, est un véhicule d'une certaine image du monde et qu'elle provient de l'habitude (Dortier, 2013, pp. 77-78). Les croyances, dans un sens large, renvoient aux idées par lesquelles les individus construisent le monde qui les entoure. En matière de communication de crise, il est important de comprendre les croyances des populations. Ce sont celles qui guident l'action. Y. Winkin (1981, p.15) définit la communication comme « L'action de communiquer quelque chose à quelqu'un ou bien l'action de communiquer avec quelqu'un ». Il signale les deux sens que le concept peut prendre : dire, transmettre, informer, d'une part et partager, dialoguer, converser d'autre part. La communication de crise est expliquée par M-H. Westphalen et T. Libaert (2009, p.295) comme la « Communication faite en temps de crise ». Dans le cas de la Covid-19, la communication aide à gérer la crise et à prévenir sa propagation. Cela a conduit les autorités maliennes à informer, sensibiliser les populations sur l'importance du respect des mesures barrières. A. Adary et al. (2018, p. 444) expliquent qu'il existe trois styles dans la communication de crise : communication minimale, communication maîtrisée et communication transparente.

Dans ce contexte, comment les habitants de la Commune V du District de Bamako perçoivent-ils la Covid-19 ? Quels sont les moyens de communication à leur disposition ? La perception est un aspect important en communication de crise dont il faut tenir compte pour une meilleure gestion de la crise. Cela fait appel à la façon dont les personnes comprennent un phénomène en mobilisant leur sens, leurs degrés de connaissances ou d'informations. Une étude tripartite intitulée « Les opinions publiques africaines face à la Covid-19 », réalisée par le cabinet Deloitte, l'institut de sondage Opinion Way et l'agence de conseil 35°Nord en mai 2020 révèle que globalement les Africains ont confiance en leurs gouvernements dans la lutte contre la pandémie du coronavirus (www.boursesnews.ma 12 juillet 2020 : 15h30 min).

L'OMS s'est trompée sur le cas africain en prédisant le pire prétextant que l'Afrique manque de moyens pour prévenir ou contenir la maladie. A fortiori, c'est le contraire qui s'est produit. Les journalistes parlent même du « miracle africain ». Yapi-Diahou et al. parlent d'une

expansion « modérée » (mai 2020, p.7). Les idées reçues continuent de se développer de façon diverse en Commune V malgré les efforts de communication des autorités nationales. Le Ministère de la Santé et du Développement Social tient régulièrement un communiqué quotidien en fournissant des informations chiffrées sur la situation. A la date du 29 janvier 2021, sept (7) nouveaux cas ont été détectés. « La situation cumulée est : 8063 cas positifs ; 262 décès dans les centres de prise en charge ; 67 cas dans la communauté ; 5899 guéris. » La capitale et les villes de l'intérieur sont touchées. De la communication minimale au début, les autorités maliennes sont passées à une communication transparente par la suite en mettant l'accent sur les informations chiffrées.

L'objectif principal de ce travail est d'exposer la perception des habitants de la Commune V de la Covid-19 en montrant les canaux de communication par lesquels ils ont entendu parler de cette maladie. Cet article est divisé en trois parties. La première est consacrée à la méthodologie, la deuxième aux résultats et la troisième à la discussion.

1. Méthodologie

L'instrument de collecte de données utilisé dans cette étude est le questionnaire. Les deux (200) personnes interrogées ont été choisies arbitrairement. L'échantillon de 25 personnes par quartier est aussi arbitraire. Nous n'avons pas retenu les variables noms et prénom en raison de l'anonymat. Les individus âgés de 20 à 30 ans sont prédominants suivis de ceux de 31 à 35 ans. Les données du terrain ont permis d'obtenir ces tranches d'âge. La population d'étude a concerné la Commune V du District de Bamako avec ses huit (8) quartiers : Bacodjicoroni, Badalabougou, Badalabougou SEMA I, Badalabougou SEMA II, Daoudabougou, Kalaban-Coura, Quartier-Mali Sabalibougou et Torokorougou. Le choix des huit quartiers s'explique par le souci de représentativité par rapport au total de 200. Le traitement est fait à l'aide du logiciel SPSS 20. Selon les données statistiques de la Direction Régionale de la Statistique de l'Informatique et de l'Aménagement du Territoire et de la Population (DRSIAP) (2020), la population totale de cette Commune urbaine est estimée en 2020 à 584172 habitants. Soit 292 250 hommes et 291 922 femmes. Selon cette source, Sabalibougou est le plus peuplé avec 24% de la population de la Commune V (Mairie Commune V, 2016, 2020). Selon la grande Mairie de la Commune, sise à Torokobougou, le quartier de Badalabougou SEMA I est le moins peuplé avec 1% de la population. L'âge des personnes enquêtées varie entre 14 et 70 ans. Elles sont de divers domaines d'activités. Parmi elles, il y a des enseignants, des ouvriers, des étudiants, des élèves, des commerçants, des ménagères, et des personnes sans emploi, etc. Le choix de ces personnes est fait de façon aléatoire pour tester leurs expériences. Au total, dix-neuf (19) questions ont été posées. Dix questions fermées et 9 questions ouvertes permettant d'appuyer les réponses données.

2. Résultats

2.1. Caractéristiques sociodémographiques des enquêtés

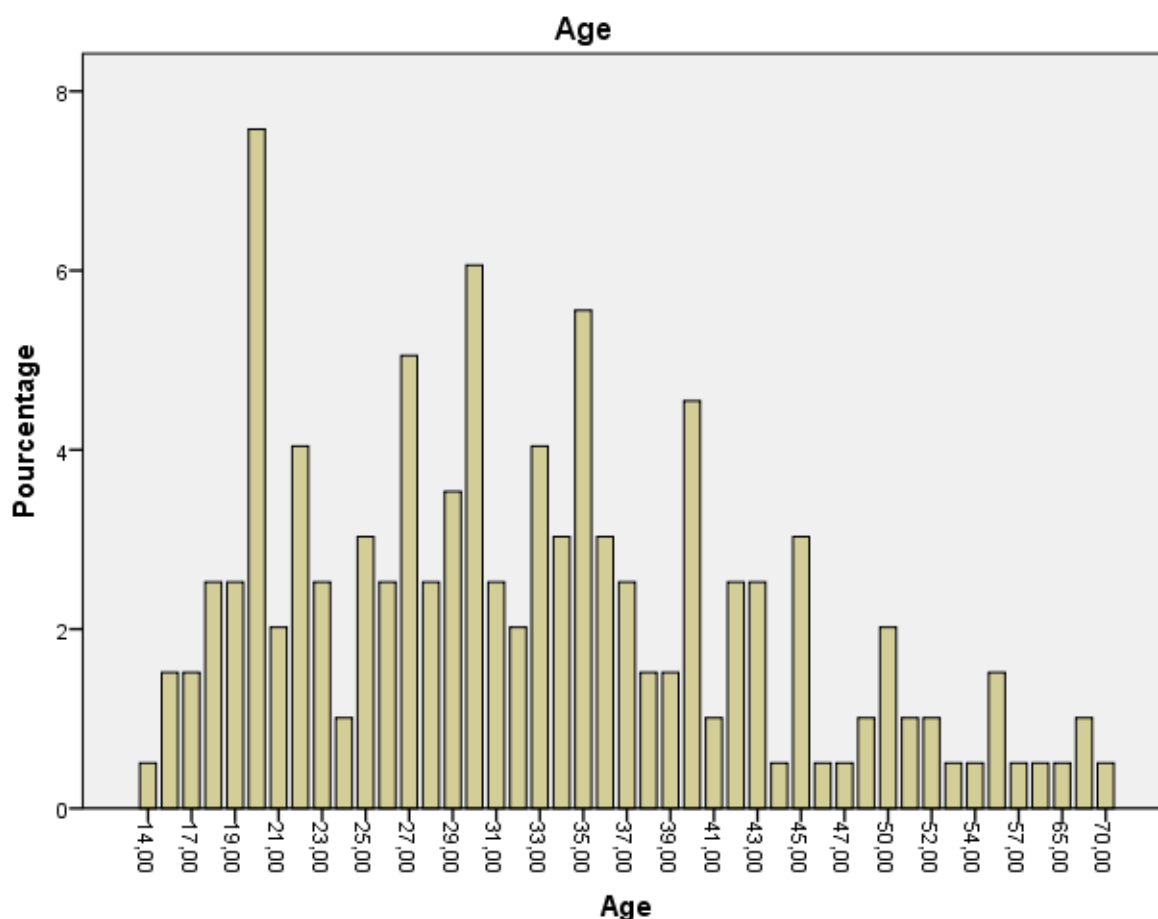
Tableau n°1 : les enquêtés selon le sexe

Sexe

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Masculin	127	63,5	63,5	63,5
Valide Féminin	73	36,5	36,5	100,0
Total	200	100,0	100,0	

Source : enquête personnelle : Bamako, août, septembre, octobre 2020

En tout, 200 personnes ont répondu au questionnaire : 127 hommes et 73 femmes. Les hommes sont majoritaires.

Graphique N°1 : les enquêtés selon l'âge

Source : enquête personnelle : Bamako, août, septembre, octobre 2020

L'âge de la majorité des enquêtés est compris entre 20 et 45 ans. Cela montre la jeunesse de la population enquêtée. Les jeunes sont plus nombreux à avoir accepté de répondre à nos questions. C'est cela qui explique leur prédominance.

Tableau n°2 : professions des enquêtés

Profession des enquêtés	effectifs	%
Commerçants	32	16,2
Etudiants	28	14,2
Enseignants	24	12,2
Ménagères	21	10,7
Elèves	17	8,6
Sans emploi	12	6,1
Autres (ouvriers, manouvres, restauratrices, immobiliers, etc.).	66	32
Total	200	100

Source : enquête personnelle : Bamako, août, septembre, octobre 2020

Les personnes interrogées sont de différentes professions. Les commerçants, les étudiants, les enseignants, les ménagères et les élèves sont prédominants. S'il faut accentuer la communication et la sensibilisation, c'est auprès de ces couches de la population qu'il faudrait le faire. Parce que l'enquête révèle plus la perception des jeunes que celle des personnes âgées. Dans l'enquête, les jeunes sont plus représentés que les vieilles personnes.

2.2. Croyance à l'existence de la Covid-19 dans le monde et au Mali

Tableau n°3 : existence de la Covid-19
Croyez-vous que covid19 existe dans le monde?

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Oui	187	93,5	93,5	93,5
Valide Non	13	6,5	6,5	100,0
Total	200	100,0	100,0	

Source : enquête personnelle : Bamako, août, septembre, octobre 2020

Le tableau n°3 montre que 93,5% des enquêtés croient à l'existence de la Covid-19 dans le monde. En Commune V, l'existence de la maladie à coronavirus dans le monde ne fait pas de doute. Par contre 6,5% des enquêtés ne croient pas que la maladie existe dans le monde. Ici, nous avons d'une part ceux qui croient à l'existence de la Covid-19 dans le monde, et d'autre part ceux qui ne croient pas à son existence dans le monde.

Tableau n°4 : Covid-19 au Mali
Croyez-vous que Covid-19 existe au Mali?

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Sans réponse	1	,5	,5	,5
Valide oui	138	69,0	69,0	69,5
non	61	30,5	30,5	100,0
Total	200	100,0	100,0	

Source : enquête personnelle : Bamako, août, septembre, octobre 2020

Au regard du tableau n°4, la majorité des individus interrogés croit que le coronavirus existe au Mali soit 69%. Or, 30,5% ne croient pas à l'existence de la maladie au Mali. Les raisons avancées par les individus qui croient à l'existence de la pandémie sont entre autres :

Enq1 : « Vu le nombre de morts à Bamako »

Enq2 : « Vu le nombre de cas à la TV, à l'hôpital » ;

Enq3 « Ouïe dire à la radio, de bouche à oreille » ;

Enq4 « Mali en contact avec les autres pays » ;

Enq7 « Beaucoup de victimes ; mon oncle en est mort, », etc.

Chaque répondant motive sa réponse en fonction de son vécu et de ses connaissances des informations relatives à la maladie. La perception étant un exercice de l'esprit pour saisir un objet extérieur. Ainsi, la subjectivité a la part belle dans les réponses obtenues.

Les arguments évoqués par les 30,5% des individus sont entre autres :

Enq11 « Jamais vu de cas positifs » ;

Enq153 « Nos dirigeants cherchent de l'argent, c'est purement politique » ;

Enq39 « Cette maladie existe ailleurs, pas au Mali » ;

Enq 80 « C'est maladie des Blancs » ;

Enq20 « La température est très élevée au Mali, le virus ne survit pas » ;

Enq183 « Si c'est vrai, tous seraient morts », etc.

Ces extraits montrent que la réalité de la Covid-19 est appréhendée différemment selon les informations dont chacun possède.

2.3. Sources d'informations des populations enquêtées

Tableau n°5 : source d'information sur la Covid-19
Par quel canal avez-vous entendu parler de la covid19?

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Sans réponse	2	1,0	1,0	1,0
TV	52	26,0	26,0	27,0
Autre	3	1,5	1,5	28,5
Radio	21	10,5	10,5	39,0
Réseaux sociaux	26	13,0	13,0	52,0
Bouche à oreille	20	10,0	10,0	62,0
Valide TV, Radio, Réseaux sociaux et bouche à oreille	41	20,5	20,5	82,5
TV, Radio	13	6,5	6,5	89,0
TV et Bouche à oreille	4	2,0	2,0	91,0
TV, Radio, Bouche à oreille	11	5,5	5,5	96,5
TV, Réseaux, Bouche à oreille	7	3,5	3,5	100,0
Total	200	100,0	100,0	

Source : enquête personnelle : Bamako, août, septembre, octobre 2020

A observer de très près le tableau n°5, il est facile de visualiser les moyens d'information dont dispose la population enquêtée pour s'informer sur la maladie (TV, radio, bouche à oreille, réseaux). 26% des personnes interrogées disent avoir reçu l'information sur la pandémie à travers la TV. 10,5% ont entendu parler de la maladie à coronavirus à travers la radio. Les réseaux sociaux (Facebook, Tweeter, WhatsApp) ont permis à 13,0% de la population de la Commune V d'entendre parler de la Covid-19. Par ailleurs, 10,0% d'entre les sondés ont appris la maladie à travers *le bouche à oreille (viva voce)*. 20,5% ont entendu parler de la Covid-19 à la fois par la TV, la radio, les réseaux sociaux et le bouche à oreille.

2.4. Covid-19, maladie évitable au Mali et connaissances et pratique des mesures barrières

2.5.

Tableau n° 6 : Covid-19, une maladie évitable au Mali
La maladie de Covid-19 était-elle évitable au Mali?

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Sans réponse	4	2,0	2,0	2,0
Valide oui	117	58,5	58,5	60,5
non	79	39,5	39,5	100,0
Total	200	100,0	100,0	

Source : enquête personnelle : Bamako, août, septembre, octobre 2020

Le tableau n°6 montre que **58,5%** des enquêtés pensent que la Covid-19 était évitable au Mali « *par la fermeture des frontières* ». C'est-à-dire que les autorités auraient pu trouver des moyens d'empêcher la pénétration du virus au Mali. Par contre, 39,5% estiment qu'elle était

inévitable parce que le Mali est en contact permanent avec les autres pays déjà atteints en raison de la mondialisation.

A la question « qu'est-ce qu'une mesure barrière », 67, 5% des enquêtés ont répondu : le lavage des mains au savon, le port de masque et la distanciation sociale. Ils ont une connaissance suffisante des gestes barrières contre le virus.

Tableau n°7 : pratique des mesures barrières
Qu'est-ce que vous pratiquez parmi les mesures barrières?

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Sans réponse	6	3,0	3,0	3,0
Lavages des mains au savon,	48	24,0	24,0	27,0
Port de masque,	28	14,0	14,0	41,0
Distanciation sociale.	9	4,5	4,5	45,5
Lavage des mains au savon, port de masque, distanciation sociale.	36	18,0	18,0	63,5
Lavage des mains et port de masque.	51	25,5	25,5	89,0
Lavage des mains et distanciation sociale.	6	3,0	3,0	92,0
Aucune pratique	15	7,5	7,5	99,5
Masque et distanciation.	1	,5	,5	100,0
Total	200	100,0	100,0	

Source : enquête personnelle : Bamako, août, septembre, octobre 2020

Les mesures barrières contre la Covid-19 sont bien connues des enquêtés. 24% des enquêtés disent pratiquer le lavage des mains au savon. 14% d'entre eux pratiquent le port des masques tandis que 4,5% respectent la distanciation physique d'un mètre. Par ailleurs, 18,0% des enquêtés pratiquent à la fois le lavage des mains au savon, le port de masque et la distanciation sociale. 25,5% respectent le lavage des mains et le port de masque. Par contre, 7,5% des individus sondés ne pratiquent aucun geste barrière.

2.6. Perception de la Covid-19 en Commune V du District de Bamako

Tableau n°8 : Covid-19, une maladie de tout le monde
La Covid-19 une maladie des Blancs? des Noirs? de toute le monde?

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Sans réponse	63	31,5	31,5	31,5
des Blancs	42	21,0	21,0	52,5
de tout le monde	95	47,5	47,5	100,0
Total	200	100,0	100,0	

Source : enquête personnelle : Bamako, août, septembre, octobre 2020

La maladie à coronavirus peut atteindre tout le monde sans distinction de continent ou de couleur de peau. Ainsi, 47,5% des individus enquêtés pensent qu'elle est une maladie de tout le monde. C'est le monde entier qui est menacé. 21% pensent que la Covid-19 est une

maladie des Blancs, (Européens, Américains, Asiatiques). Ils sont les seuls prédisposés à être infectés par la Covid-19. Le témoignage d'Abdoulaye Dabou, auteur, le montre clairement. « Au total, tout se passe comme si le doute subsistait encore chez beaucoup dans la société, quant à la réalité de cette maladie. Dans les représentations qui circulent dans la plupart des milieux, quand on y croit, on la qualifie de « maladie » des autres » (DABOU, 2020, p. 9).

Tableau n°9 : Covid-19 n'est pas honteuse
La Covid-19 est une maladie honteuse?

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Sans réponse	4	2,0	2,0	2,0
Oui	27	13,5	13,5	15,5
Valide Non	167	83,5	83,5	99,0
oui et non	2	1,0	1,0	100,0
Total	200	100,0	100,0	

Source : enquête personnelle : Bamako, août, septembre, octobre 2020

Pour la plupart des personnes interrogées, la Covid-19 n'est pas une maladie honteuse. Ainsi, 85,5% disent que ce n'est pas une maladie de honte. Seulement 13,5% pensent que c'est une maladie honteuse. 1,0% des sondés ont donné deux réponses « oui et non » à la même question. Cela veut dire que pour eux, la maladie peut être perçue comme honteuse en fonction des individus et non honteuse vis-à-vis d'autres personnes.

Tableau n°10 : Covid-19 envoyée par Dieu
La Covid-19 est une maladie envoyée par Dieu?

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Sans réponse	89	44,5	44,5	44,5
Oui	92	46,0	46,0	90,5
Valide Non	19	9,5	9,5	100,0
Total	200	100,0	100,0	

Source : enquête personnelle : Bamako, août, septembre, octobre 2020

Nous constatons clairement à partir du tableau n°11 que beaucoup de personnes interrogées croient que la maladie à coronavirus est envoyée par Dieu pour punir les hommes. C'est sa « volonté ». 46% des enquêtés y croient. Contre 9,5% qui n'y croient pas. 44,5% n'ont pas répondu à la question. Le coronavirus est donc perçu par la population de la Commune V du District de Bamako comme une maladie d'origine divine.

Tableau n°11 : appréciation de la gestion de la Covid-19 par la population
La crise de la covid-19 est-elle bien gérée

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Sans réponse	5	2,5	2,5	2,5
très bien	94	47,0	47,0	49,5
Valide très mal	101	50,5	50,5	100,0
Total	200	100,0	100,0	

Source : enquête personnelle : Bamako, août, septembre, octobre 2020

Le tableau ci-dessus montre que la gestion de la crise pandémique est négativement appréciée par la population de la Commune V. De ce fait, 50,5% d'enquêtés estiment que la crise a été très mal gérée. Les raisons données sont entre autres :

Enq82 : « -Aucune aide réalisée auprès des populations ».

Enq76 : « Aucune mesure n'est respectée ; les autorités ont laissé la maladie entrer au Mali » ;

Enq11 : « Les autorités ne communiquent pas assez ; la communication n'est pas claire » ;

Enq28 : « Les manifestations populaires non interdites, les autorités ne surveillent rien », etc.

Le jugement critique porté sur la gestion de la crise n'est pas fortuit. Il est motivé par des éléments persuasifs. Ainsi, 47,0% des enquêtés trouvent que la crise a été très bien gérée. Les arguments mobilisés sont entre autres :

Enq7 : « Mesures barrières exigées ; l'Eta fait de son mieux » ;

Enq27 : « Fermeture des écoles, des lieux publics, des frontières » ;

Enq86 : « Il y a des centres de prise en charge, il y a des cas de guérison », etc.

3. Discussion

Au regard des résultats obtenus globalement, il est aisé de constater la divergence dans la perception de la Covid-19 en Commune V du District de Bamako. Il n'y aucun doute, les habitants de cette Commune connaissent les mesures barrières communiquées par les autorités sanitaires et politiques. 67, 5% des enquêtés ont répondu que le lavage des mains au savon, le port de masque et la distanciation physique d'un mètre sont des mesures barrières contre le coronavirus. En effet, la connaissance est un élément important dans le comportement en situation de crise. Le lavage des mains au savon (24%), suivi du port de masque (18%) sont les gestes les plus récurrents chez les enquêtés. Seulement 4,5% d'entre eux observent la mesure de la distanciation d'un mètre. Le faible taux du respect la distanciation d'un mètre s'explique par le fait que cette mesure est difficilement adaptable au contexte malien. Les Maliens sont sociables de par leur tradition d'une hospitalité ancestrale. La distance d'un mètre peut être perçue comme une méfiance ou un fait d'orgueil dans les relations interpersonnelles. C'est pourquoi les Maliens, dans leur majorité, continuent de se saluer en se donnant la main (poignée) ou en se donnant le poing. Les autorités ont affaire à des populations qui tiennent beaucoup aux rapports sociaux. L'habitude est une seconde nature. Elle est très difficilement changeable. C'est la raison pour laquelle, la distanciation d'un mètre est restée impopulaire en Commune V.

Les autorités avaient fait, dans un premier temps, le choix d'une communication minimale. Cette technique de communication de crise consiste à ne donner que le plus peu possible d'informations sur la crise pour éviter de noyer la masse dans une pléthore de messages incontrôlables (les réseaux sociaux aidant). La prudence est de mise et surtout que la maladie n'était pas bien connue au début. Il était très délicat de donner suffisamment d'informations claires sur les cas d'infection au Mali à cause du manque de moyens de test, des difficultés de liées à la capacité de prise en charge des malades. Loin de nier la réalité, les autorités ont choisi d'assurer la quiétude des Maliens au nom du principe de la prudence parce qu'une maladresse dans la communication peut aggraver la crise. Pour plus d'adhésion au respect des mesures barrières, il faudrait mettre l'accent sur le port de masque « obligatoire ». Cela s'est avéré efficace partout dans le monde. Il fallait également privilégier, dès le départ, la communication de proximité pour mieux obtenir le changement de comportement.

La propagation de la maladie dans le monde jusqu'au Mali était inévitable en réalité contrairement à ce que pensent les 58,5% de répondants qui croient que c'était évitable. Même si les autorités maliennes ont attendu trois mois (janvier, février, mars) pour prendre les dispositions contre la pandémie, la maladie a une portée mondiale selon l'OMS. De la déclaration de l'OMS en janvier de la Covid-19 comme pandémie mondiale et son entrée au Mali en fin mars 2019, il était possible de préconiser des actions de riposte, l'anticipation étant un principe important en communication de crise. Force est de constater que le Mali n'est pas capable de s'isoler du reste du monde économiquement ou politiquement. En fin

mars, l'un des premiers cas déclarés par les autorités maliennes est venu de la France via Air France. C'est ce qui fait dire à certains enquêtés que les autorités d'alors avaient laissé la maladie entrer sur le territoire national malien.

L'existence de la maladie à coronavirus dans le monde et au Mali est diversement perçue par les populations de la Commune V. L'idée de son existence dans le monde est communément partagée par les enquêtés (93,5%). Un très faible nombre (6,5%) estime que la maladie est un canular dans le monde. Ceux qui croient que la maladie existe dans le monde (93,5%) et ceux qui croient qu'elle existe aussi au Mali (69%) ont donné leurs arguments.

Nos résultats avoisinent ceux obtenus par I. DIALLO et al. (2020, p.13). Ces chercheurs maliens en sociologie de la santé ont analysé la perception de la Covid-19 par la population de Bamako. Ils ont trouvé que « 63% » des Bamakois interrogés croient en l'existence de la maladie contre « 40% » qui n'y croient pas. Ils se sont limités à un échantillon de 105 personnes. Dans notre étude, quant à ceux qui ne croient pas à l'existence de la maladie dans le monde (6,5%) et au Mali (30,5%), nous avons retenu les arguments suivants :

Enq 20 : « *Escroquerie au sommet, recherche d'intérêts auprès des pays développés* » ;

Enq 90 : « *Absence de preuves concrètes sur l'existence de la maladie* » ;

Enq 153: « *Affaire politique (c'est juste des discours sans fondement solide)* » ;

Enq127 : « *Rhume et toux existent déjà, c'est une de leurs formes qui est la Covid-19, etc.* ».

Ce qui est inquiétant est que 30,5% des interrogés en Commune V ne croient pas l'existence de la maladie au Mali. Certains individus assimilent la Covid-19 au « rhume » et à la « toux ». Ce chiffre descend jusqu'à 6,5% concernant ceux qui ne croient pas à l'existence de la maladie dans le monde. Autrement dit, il y a plus de personnes qui croient qu'elle existe dans le monde que celles qui croient à son existence au Mali. Cela veut dire que les populations de la Commune V croient plus aux discours extérieurs qu'à ceux de l'intérieur. C'est un élément révélateur du climat social malien caractérisé par la méfiance aux discours des dirigeants.

Il faut reconnaître qu'au début de la pandémie, il y a eu une compréhension difficile de la situation même au plus niveau de l'Etat. Il s'agit pour l'essentiel de la distanciation physique, de l'interdiction de rassemblement au-delà de 50 personnes, de la tentative de fermer les marchés à certaines heures. La distanciation d'un mètre n'a jamais eu d'écho favorable parce que les lieux de cultes sont restés ouverts notamment les mosquées. Les mariages en grande pompe, les cérémonies de baptêmes, les funérailles ont toujours fait l'objet de grand rassemblement allant au-delà de cinquante. Adboulaye Dabou, chercheuse au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRST) souligne également ce constat (Dabou, 2020, p. 17). Les Maliens sont très sociables. De plus, la tenue des élections législatives à deux tours a plongé plus d'un dans le doute, voire dans le déni. Le coup d'Etat du 18 août 2020 contre Ibrahim Boubacar Keita est l'expression la plus éloquente de cette situation de méfiance. Souabou Togo (2020, p.91) avait exposé dans un article relatif à la communication de crise paru en juin 2020 que la crise de « *confiance était plus visible que celle de la Covid-19 vu le contexte sociopolitique tendu au Mali* ». Ce coup d'Etat est l'expression d'un malaise social. Il a montré qu'il y avait une méfiance vis-à-vis des dirigeants.

La Covid-19 est bien réelle pour 85,5% des enquêtés. Par contre 13,5% pensent que la maladie est imaginaire. Ce dernier pourcentage paraît très faible, mais les arguments mobilisés par les répondants méritent l'attention. Ainsi, ceux qui ne croient pas à l'existence de la maladie au Mali donnent les raisons suivantes :

Enq 28 : « *La tenue des élections législatives (1^{er} et 2^{ème} tours en mars et en avril 2020) en plein pandémie* » ;

Enq 159 : « *La non fermeture des lieux de cultes* » ;

Enq 76 : « *Les rassemblements tolérés lors des mariages, des obsèques, des baptêmes, aucune mesure n'est respectée* » ;

Enq 97 : « *Les manifestations gigantesques non autorisées, mais tolérées, etc.* »

En effet, en termes de communication, il est paradoxal de la part du gouvernement d'interdire d'une part les rassemblements de 50 personnes, et dans le même temps permettre les tenues des élections législatives d'autre part. La faiblesse au niveau du suivi des dispositions prises et la tenue des élections qui a regroupé des milliers de personnes ont laissé certaines personnes perplexes.

Le Mali étant un pays de fortes croyances religieuses, il n'est pas surprenant que la population enquêtée croie que la maladie vient de Dieu. Cela peut expliquer l'influence directe des leaders religieux sur les populations. En général, en Afrique, lorsque l'on ne comprend pas un phénomène, on l'attribue à Dieu. Cela rend inefficace toute tentative de persuasion de façon rationnelle. A un moment donné, certains avaient cru que le Mali était épargné. Cette croyance sous-entendait que la Covid-19 (dont la nature était inconnue) était réservée aux pays industrialisés à cause de leurs nombreux péchés. Curieusement, la maladie est entrée au Mali (25 mars) tardivement en comparaison avec ses voisins : Sénégal (2 mars), Burkina (9 mars) ; Côte d'Ivoire (11 mars), Guinée (13 mars), Mauritanie (13 mars), etc.

A l'absence d'une explication rationnelle, scientifique, la population s'en remet à Dieu de qui vient toute chose. Souvent, c'est la méconnaissance de la vraie origine de la maladie qui explique l'option divine de la maladie. Il est vrai que beaucoup de tergiversations ont eu lieu sur l'origine de la maladie, sur ses remèdes. Chacun est allé dans ses interprétations même dans le monde scientifique (usage de chloroquine du Pr Raoul et ses détracteurs).

Sur le site Science et Vie, Vincent Nouyrigat explique avec certitude que la Covid-19 est provoquée par le SARS-CoV-2 venant d'un animal (Vincent, 2020, pp. <https://www.science-et-vie.com/corps-et-sante/non-le-coronavirus-n-a-pas-ete-cree-en-laboratoire-56234>). Mais, à aucun moment donné, les scientifiques ont évoqué l'origine divine de cette maladie. L'origine indexée est l'homme. La Covid-19 est venue d'une erreur de manipulation des gaz en Chine. La théorie du complot est évoquée par certains. Là-dessus, les discussions sont loin d'être closes. Les croyances sont-elles fonction de savoir ou d'habitude ? Le philosophe d'origine autrichienne, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) estime que certaines croyances ne s'appuient pas sur des raisons. Par contre le philosophe écossais David Hume (1711-1776) montre que la croyance est fonction d'habitude. Ainsi, certains des répondant qui ne croient pas l'existence de la Covid-19 l'assimilent au rhume et à la toux.

Quant à la communication dans la lutte contre le coronavirus, il ressort que la télévision est de loin le canal le plus informatif pour les habitants de la Commune V du District de Bamako (26%). La télévision a donc une importance vitale pour la transmission de l'information à destination de la population d'étude. Elle est en tête des canaux d'information pour la cible de notre étude. La télévision est suivie des Réseaux sociaux, devenus incontournables, avec 13,0%. Ce nouveau mode de communication est entrain de trouver rapidement un encrage social au Mali. Dans une situation de crise, les sources informelles diffusent plus d'informations et plus rapidement que les voies officielles. Celles-ci ne diffusent qu'en général des messages traités avec soin (vérification, pertinence, utilité, etc.). Les autorités sanitaires utilisent la télévision pour donner des informations ponctuelles sur la maladie. Or, toute sorte de messages (traités ou non traités) sont facilement transmissibles par les réseaux sociaux. Ce qui retient l'attention dans les résultats obtenus est l'utilisation simultanée de la télévision, des réseaux sociaux, de la radio et du *bouche à oreille* (20,5%). Ce dernier canal n'est pas à négliger dans une société où l'oralité est une culture.

Les populations étudiées perçoivent négativement la gestion de la pandémie par les autorités (50,5%). Parce qu'elles jugent la gestion « très mal ». Par contre, 47,0% estiment que la crise est « très bien » gérée. Néanmoins, les dégâts en vie humaine ne sont pas dramatiques contrairement à plusieurs pays où les morts se comptent par milliers.

Conclusion

En somme, le coronavirus est une maladie perçue différemment par les populations de Commune V du District de Bamako. 93,5% des répondants croient que la maladie existe dans le monde. Et 69% croient qu'elle est au Mali aussi. Le canal d'information prédominant est la télévision pour 26% qui sont informés à travers elle. Les autres sont informés diversement par (radio, réseaux sociaux, bouche à oreille).

Pour 46% des enquêtés, cette maladie est envoyée par Dieu pour punir les hommes à cause de leurs péchés. Et 47,5% croient que la maladie de tout le monde. Mais 42% des enquêtés croient que c'est la maladie des occidentaux.

67,5% des répondants connaissent parfaitement les mesures barrières (lavage des mains au savon, le port de masque et la distanciation d'un mètre. 25% des sondés disent qu'ils pratiquent régulièrement le lavage des mains au savon et le port de masque de protection. La Covid-19 est perçue comme une maladie réelle par 85,5%. Pour 83,5% des répondants, la Covid-19 n'est pas une maladie de honte. Au regard de ces données, notre objectif de recherche est atteint.

Ce travail de terrain s'est limité à l'analyse de la perception de la Covid-19 par les populations de la Commune V. La faiblesse du présent travail est de n'avoir pas assorti la perception des populations par sexe, âge et profession. La maîtrise de l'outil de traitement des données (SPSS) nous permettra de tenir de cet aspect dans une prochaine étude. Un futur travail nous donnera l'occasion d'étudier également les effets de la communication gouvernementale sur les populations durant la pandémie du coronavirus.

Références bibliographiques

ADARY Assaël, MAS Céline et WESTPHALEN Marie-Hélène, 2018, *Communicator (toute la communication à l'ère digitale)*, Paris, Dunod (8^{ème} édition).

ANNE Rivière-Honegger et al., 2015, « Connaître les perceptions et les représentations : quels apports pour la gestions des milieux aquatiques ? », ONEMA. https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01248761/file/Honeggeretal_2015.pdf (consulté le 27 juin 2021, 18h8min)

DABOU, Abdoulaye., 2020. Echo de la Covid-19 dans la cité malienne. *Cahier*, Mai, pp. 15-18.

DUROZOI Gérard et ROUSSEL André, 2009, *Dictionnaire de philosophie*, Nathan.

DIALLO Issa, KONE Adama, TRAORE Amadou, 2020, « Covid-19 à Bamako : mythe ou réalité ? Analyse de la perception des populations », *Folofolo*, décembre, Tome 2, pp.7-19.

DORTIER Jean-François (Dir), 2013, *Le Dictionnaire des Sciences Sociales*, éditions Sciences Humaines.

DRSIAP, 2020, « Répartition de la population par sexe et par quartier », Bamako [s.n.].

Le Dictionnaire PLUS de l'idée aux mots, 2020, Readers Digest.

Mairie Commune V du District de Bamako, 2016, 2020, « Répartition de la population entre les 8 quartiers », En ligne] Available at: <https://mairiecommune5.com/repartition-des-populations-entre-les-8-quartiers/#> [Accès le 18 Janvier 2021].

Ministère de la santé et du Développement Social, 2021, « Communiqué 323 Suivi des actions de prévention et de riposte face à la maladie à coronavirus [En ligne] Available at: <http://www.sante.gov.ml/index.php/actualites/communiqués/item/5959-communique-n-323-du-ministere-de-la-sante-et-du-developpement-social-sur-le-suivi-des-actions-de-prevention-et-de-riposte-face-a-la-maladie-a-coronavirus> [Accès le 22 janvier 2021, 15h 25 min].

NOUYRICAT Vincent, 2020, « Covid-19 : comment tout a commencé » SCIENCE & VIE [En ligne] Available at: <https://www.science-et-vie.com/corps-et-sante/covid-19-comment-tout-a-commence-57550> [Accès le 19 Janvier 2021, 02h05 min].

OMS, 2020, « COVID-19, ce qu'il faut savoir », En ligne] Available at: <https://www.who.int/fr/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/q-a-detail/coronavirus-disease-covid-19> [Accès le 19 janvier 2021, 02h30 min].

TOGO Souabou, 2020, « La communication de crise : les questions principales à traiter, cas du Mali face au Covid-19 », *Revue Economie, Gestion et Société (REGS)*, numéro spécial juin 2020, pp. 90-100.

WESTPHALEN Marie-Hélène et LIBAERT Thierry, 2009, *Communicator (toute la communication d'entreprise)*, Paris, Dunod (5^{ème} édition).

WINKN Yves, 1981, *La nouvelle communication*, Paris, Seuil.

YAPI-DIAHOU Alphonse et al. « Covid-19 au quotidien : Témoignages et questionnements en Afrique subasarienne », *Cahier Mai 2020* : <https://hal-univ-paris8.archives-ouvertes.fr/hal-02859844/document> (cosnulté le 27 juin 2021 à 13h27 min).

ÉCRITURE TRANSMÉDIALE ET POÉTIQUE TRANSCULTURELLE DANS *KAVEENA* DE BOUBACAR BORIS DIOP

Drissa BALLO

Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (ULSHB)

mercifane@yahoo.fr

Résumé

Cette réflexion porte sur la dynamique transmédiatique dans *Kaveena* de Boubacar Boris Diop. Elle part du postulat que la littérature africaine francophone, depuis les années 80, connaît un éclatement de frontières à cause de la mondialisation culturelle et artistique. La mobilité aidant, les écrivains connaissent et subissent les effets des flux de cultures, de médias et d'arts. Ce flux global des valeurs conditionne les textes des écrivains africains postcoloniaux à telle enseigne que R. F. Mangoua (2014, p.127) estime que « leur exégèse ne peut plus se conduire de l'unique point de vue des méthodes immanentistes qui proclament la clôture du texte et son autonomie ». En effet, les approches fondées sur la thématique de la dénonciation des agissements des dictateurs africains des premières années de l'indépendance ne sont pas suffisantes pour rendre compte des mutations du roman africain postcolonial. D'où le recours à une approche transculturelle pour lire la présence des médias dans le roman africain postcolonial, lequel présente une structure à la fois fragmentée et poreuse.

Mots-clés : dynamique transmédiatique, mobilité, mondialisation, mutation, transculturel

Abstract

This reflection focuses on transmedial dynamics in *Kaveena* by Boubacar Boris Diop. It starts from the premise that French-speaking African literature, since the 1980s, has experienced a bursting of borders due to cultural and artistic globalization. Thanks to mobility, writers know and experience the effects of flows of cultures, media and arts. This global flow of values conditions the texts of postcolonial African writers to such an extent that R. F. Mangoua (2014, p.127) believes that “their exegesis can no longer be conducted solely from the point of view of immanentist methods which proclaim the closure of the text and its autonomy”. Indeed, approaches based on the theme of denouncing the actions of African dictators in the first years of independence are not sufficient to account for the changes in the postcolonial African novel. Hence the use of a transcultural approach to read the presence of the media in the postcolonial African novel, which presents a structure that is both fragmented and porous.

Keywords: transmedial dynamics, mobility, globalization, mutation, transcultural

Introduction

Portés à l'expérimentation formelle, les nouveaux-romanciers africains s'emploient à dépeindre un nouvel état des relations entre hommes, entre objets et entre cultures dans une codification guidée par le principe de l'hybridité. D'où l'ouverture de la « chose romanesque » aux médias et aux arts, aboutissant à ce que P. N'Da (2006, p.83) appelle « une subversion courageuse de l'impérialisme générique, dans l'adoption des techniques de nouvelles stratégies romanesques ».

Cette réflexion se propose de lire les pratiques transmédiales qui constituent un style caractéristique de l'écriture de *Kaveena* de Boubacar Boris Diop. L'analyse s'articule globalement autour du concept de « transmédiatité ». Elle s'intéresse particulièrement à la médiamotion textuelle qu'A. Appadurai (2001, p.16) qualifie de « médiascape ». Ce qui se

traduit par une interrogation des modalités d'appropriation des différentes formes de médias, notamment le cinéma, la télévision et les journaux par le roman.

A partir des travaux des critiques comme Arjun Appadurai (*Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, 2001), Walter Moser (« La culture en transit : locomotion, médiamotion et artmotion », 2004), Josias Semujanga (*Dynamique des genres dans le roman africain. Éléments de poétique transculturelle*, 1999), et autres, ce travail propose une analyse des référents médiatiques dans *Kaveena* de Boubacar Boris Diop à partir des acquis de la lecture transculturelle. Ce dernier outil de lecture va servir à l'interrogation de la subversion du texte par les médias. Ce qui revient à étudier la manière dont « [...] les textes littéraires, qui renferment en eux des références aux catégories générales de la littérature (genres, thèmes ou motifs), mais aussi des catégories historiques (symboliques culturelles spécifiques), se différencient des uns des autres à partir des catégories en partie conventionnelles » (J. Semujanga, 1999, p.28). Aussi, J. Semujanga (1999, p.34) ne propose-t-il pas « de voir les formes de transculturalité des textes de fiction comme mettant en relation plusieurs genres littéraires et artistiques ainsi que des espaces culturels variés ? » Il s'agit donc de questionner la nouvelle dynamique, voire la réutilisation ou le recyclage des médias et des arts dans le romanesque. Ce qui concourt à dire que le roman africain postcolonial n'est pas un « fleuve tranquille », il charrie tout sur son passage.

Comment les ressources médiatiques sont-elles recyclées dans *Kaveena* de Boubacar Boris Diop ? En quoi l'appropriation des médias par le roman constitue-t-elle une poétique transculturelle ? Quand est-ce que *Kaveena* passe de l'intermédialité à la transmédialité littéraire ?

Les réponses à ces questions autorisent un recours aux trois techniques d'insertion des médias dans le texte littéraire qu'Adama Coulibaly a théorisées en « technique du direct », « technique de l'oblique » et « celle de la scénarisation »¹¹⁷. Par ailleurs, l'analyse « artmotion textuelle ou interartialité » constitue aussi un volet susceptible de révéler la dynamique transfrontalière du roman étudié et de son basculement dans une poétique transmédiat. Enfin, il s'agira de questionner la narration radiophonique comme une nouvelle esthétique dans le roman négro-africain que l'on peut considérer comme une balise de la poétique transculturelle.

1. Dynamique transmédiat et technique d'insertion des médias dans le roman

La problématique qui sous-tend cette partie est de savoir comment le roman dialogue avec les ressources médiatiques et artistiques. Aussi, est-il intéressant d'interroger le jeu, les enjeux et la nature de l'interaction entre le roman et les médias. L'analyse vise avant tout à lire l'intermédialité littéraire comme un trait de l'écriture transculturelle. A bien des égards, le roman africain fait valoir une praxis générique dans laquelle les configurations esthétiques sont figées dans des « univers devenus mondiaux depuis que les moyens de communication du XX^e siècle ont permis la circulation accélérée des moyens artistiques ». (J. Semujanga, 1999, p.34)

A priori, le concept de l'intermédialité renvoie au rapport complexe entre les médias. La mondialisation ayant liquéfié les frontières, les médias se chevauchent et s'invitent dans une dynamique purement dialogique. Au regard de ce fait, E. Méchoulan (2003, p.22) propose une définition englobante selon laquelle l'intermédialité « peut désigner, d'abord, les relations entre divers médias (voire entre diverses pratiques artistiques) ». Elle sert avant tout à analyser la façon singulière dont les médias se croisent et les enjeux qui en résultent. À bien des égards, le roman africain postcolonial est devenu le lieu de toutes les expérimentations artistiques. Son écriture est fortement contaminée par les référents audio-visuels (la télévision, le téléphone, la radio) et les arts (la peinture et la photographie surtout).

¹¹⁷ Ces trois techniques sont développées par Adama Coulibaly dans « Médias, Médiascape et représentation dans les nouvelles écritures d'Afrique noire francophone », publié dans *Médias et littérature. Formes, pratiques et postures*, Paris, L'Harmattan, 2014.

La cause de cette convocation plurielle d'éléments disparates serait l'émergence d'une écriture mondialisée, postmoderne et au-delà du postcolonial. C'est cet univers qu'A. Appadurai (2001, pp.73-74) nomme la médiascape pour désigner les « moyens électroniques de produire et de disséminer de l'information (journaux, magazine, chaînes de télévision et studios cinématographiques), désormais accessibles à nombre d'intérêts publics et privés à travers le monde et les images du monde créées par ces éléments de la vision mondiale des Lumières ». Gilles Lipovetsky, pour sa part, parle de l'inflation des médias et en fait le mobile générateur de la société hypermoderne, une société de tout écran ou de l'écran global qui instaure un régime de culture-monde.

Pour se mettre à l'abri de l'étiollement, la production romanesque de l'Afrique postcoloniale se laisse traverser par des processus chaque fois plus intenses de la mondialisation. Le roman, comme canal privilégié du témoignage de cette dynamique culturelle, emprunte des techniques aux médias pour dire le monde actuel. Ce faisant, il traduit un décroisement non seulement de sa propre structure, mais du monde. C'est pourquoi la mobilité de l'écriture romanesque tend vers la transmédialité, laquelle fait côtoyer et interagir la littérature avec les supports médiatiques. La relation entre la littérature et les médias peut revêtir des formes différentes que R. T. Dého (2014, p.12) résume en ces mots :

Les « possibles relationnels » induits par le dialogue des arts et des médias dans et avec l'œuvre littéraire vont du simple « côte à côte multimédiatique » à la transmédialité en passant par des modalités telles l'hybridation, le métissage, le recyclage, la transposition, l'adaptation ou la transécriture et la mise en abyme.

Dans la perspective de la dynamique culturelle, les flux globaux deviennent des expressions de la mobilité contemporaine. C'est pourquoi la présente étude prône l'interrogation du paysage médiatique, les « médiascapes » selon la terminologie d'A. Appadurai (2001, p.61), dans le roman africain et, « singulièrement, dans les nouvelles écritures ». (A. Coulibaly, 2014, p.121)

En effet, les pratiques transmédiales apparaissent comme une manifestation de l'écriture transculturelle. Elles constituent un moment important du basculement vers le transculturel. Ainsi, l'étude entend inspecter les traces des médias dans le texte étudié, car le mélange des genres dans le récit se matérialise également par des références explicites des médias et la mimesis des techniques implicites empruntées (à) ou inspirées du cinéma et des nouveaux médias comme l'internet. En faisant des médias un dispositif discursif de représentation, comment Boubacar Boris Diop intègre-t-il les ressources médiatiques dans son texte ? Quelle dynamique ouvre cette convocation plurielle des médias aux nouvelles écritures africaines ?

L'insertion des médias dans le texte, laquelle est de l'ordre de la « volumisation » et de la « subversion » (M. Hayat, 2000, p.153), autorise Adama Coulibaly à déterminer trois modes d'insertion des paysages médiatiques dans le fait romanesque. L'insertion, dont il s'agit, est une marque de l'inflation qui établit une communication transmédiale entre médias et romans. Pour le critique ivoirien, « trois formes d'intégration peuvent être mises en évidence, et leur présentation part du plus simple au plus complexe. Il s'agit ici prioritairement d'un problème de spatialité soit autour du genre soit autour du récit » (A. Coulibaly, 2014, p.131). Le critique ajoute aussi que « ce processus de volumisation permet de parler de « technique de l'oblique, de technique de scénarisation et de technique du direct » (A. Coulibaly, 2014, p.131). La section qui suit propose une analyse de l'insertion des médias dans l'univers romanesque suivant ces trois techniques évoquées.

2. Intrusion de la télévision et du cinéma dans le roman : au-delà de l'image

Les indications explicites dont il est question sont, pour la plupart, loin d'offrir au lecteur des traces visibles et exhaustivement décrites. Il s'agit d'appréhender, dans

l'échafaudage du récit, la communication entre les textes et les mass-médias, sans que l'énonciateur ne s'étale particulièrement sur des séquences descriptives. Ce procédé médial est supporté, pour une grande part, par les relations interdiscursives dont l'étude tentera d'apporter des justificatifs. L'un des fils conducteurs de cette correspondance entre les mass-médias et la littérature est tenu par le recours répété aux procédés cinématographiques qu'Audrey Vermetten¹¹⁸ considère comme un des dispositifs strictement interdiscursif de la référence intermédiaire dans le roman. Elle fait ainsi le constat de l'invasion du texte par les jargons cinématographiques et informatiques. Gilles Lipovetsky voit dans le dialogue entre médias et littérature le signe même de la postmodernité. D'où cette affirmation : « La séduction post-moderne est Hi-Fi. Désormais la chaîne est un lien de première nécessité... ». (G. Lipovetsky, 1989, p.33)

De même, A. Coulibaly (2014, p.127) avance qu'il est possible de repérer dans le roman africain deux « modes typologiques de convocation des médias ». Selon le critique ivoirien, il y a un mode thématique faisant part de la politique et un autre lié aux questions génériques et techniques. Au niveau thématique, il opère une séparation entre deux thèmes prisés des nouvelles écritures africaines : « Il y a bien lieu de séparer un usage thématique : il peut prendre une coloration très politique et politisée ou être liée [SIC] à une représentation plus sociale. Les deux sont les faces d'un même mode d'intégration qui met en avant le régime très réaliste de l'écriture que ce type appelle. » (A. Coulibaly, 2014, p.127)

Enfin, Adama Coulibaly parle de l'écriture surfacielles pour qualifier le manque de profondeur dans l'écriture romanesque africaine postcoloniale. De ce fait, la surprésence des référents médiatiques constitue pour lui un trait de cette écriture de surface dont « l'opacité et la référentialité sont les deux traits opérant dans nombre de romans africains postcoloniaux ». (A. Coulibaly, 2012, p.161) Il s'agit d'un type de l'hyperéalisme dans l'espace romanesque dont « la surcharge référentielle et métatextuelle relève bien une littérature qui dévore ses propres contenus ». (A. Coulibaly 2012, p.165) La convocation des ressources médiatiques et d'autres éléments, qui ne représentent pas grand-chose, introduit un régime d'inflation dans le roman avec pour conséquence « une artificialité et une désontologisation de l'écriture ». (A. Coulibaly, 2012, p.164)

Avec *Kaveena*, Boubacar Boris Diop élargit le champ du genre romanesque en y insérant les procédés cinématographiques et en y invitant également la presse écrite et orale. Par l'entremise du genre policier déguisé, les stéréotypes télévisuels ou cinématographiques mettent à distance *Kaveena* de Boubacar Boris Diop. À certains moments de la narration, le lecteur se croirait dans un film à cause des scènes propres au cinéma hollywoodien. Le plus intéressant est « le surgissement, au fil des pages, d'images cinématographiques conduisant peu à peu à une adaptation filmique du roman sur un écran purement mental ». (F. Paravy, 2014, p.17)

Boubacar Boris use de « la technique de scénarisation » pour raconter la mésaventure politique de l'Afrique postcoloniale. La « technique de scénarisation » est « la réécriture (mimétique ou parodique) des techniques d'un média (que ce soit du média comme structure (architextualité) ou comme message (l'hypertextualité)) ». (A. Coulibaly, 2014, p.134) Il s'agit de reproduire les traits génériques et les topoï d'un film dans le texte littéraire, notamment dans le roman. Les cinéastes ont l'habitude d'adapter les romans au cinéma, mais le schéma contraire est rarement utilisé. Une telle nouveauté dans l'écriture du roman témoigne de l'audace technique des scripteurs. Adama Coulibaly fait cette remarque en ces termes : « La pratique nous a habitués à la reprise, l'adaptation des grandes œuvres littéraires au cinéma, sous forme de film ou de feuilleton, la tendance est timide des médias vers la littérature ». (A. Coulibaly, 2014, p.134)

¹¹⁸ Audrey Vermetten, « Un tropisme cinématographique : *L'esthétique filmique dans Au-dessous du volcan de Malcolm Lowry* », *Poétique*, n° 144, 2005, pp. 491-508. DOI : 10.3917/poeti.144.0491. [En ligne] Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-poetique-2005-4-page-491.htm>, référence consultée le 12 août 2020.

Dans *Kaveena* aussi, ces procédés de la scénarisation ne manquent pas et ce roman peut être lu, dans une certaine mesure, comme un film en devenir ou en miniature. La convocation du cinéma se cristallise dans l'assassinat du meurtrier de la petite Kaveena. En effet, Pierre Castaneda, « ayant constaté que son homme de main devenait trop bavard et trop gênant depuis la prison » (B.B. Diop, 2009, p.135), charge le colonel Asante Kroma de le faire taire à jamais. Pour ce faire, ce dernier planifie judicieusement ou malicieusement une évasion du prisonnier afin de l'éliminer sans laisser de traces. Les scénarios de cette traque rappellent le film intitulé *La chasse à l'homme*¹¹⁹ réalisé par John Woo en 1993. Le passage qui suit raconte comment Asante Kroma et son équipe ont orchestré l'assassinat de ce prisonnier :

Quant au prisonnier un peu trop bavard, nous l'avons incité à s'évader. On lui a fait croire que c'était sur ordre du commanditaire. Il a foncé vers le centre de Maren au volant d'une voiture volée devant la prison. Il a pris un sens interdit en klaxonnant comme un malade, causé des accidents en cascade et mis les paisibles citoyens en émoi. Nos tireurs d'élite, lancés à sa poursuite l'ont alors abattu. C'était en plein jour, à une heure de pointe : personne ne pouvait nous soupçonner d'avoir monté le coup. Du travail propre (B.B. Diop, 2009, op.cit, p.75).

Enfin, le même roman use de la technique de l'oblique non seulement pour attester la présence des médias dans le roman, mais aussi pour récuser les dirigeants africains qui se complaisent dans une espèce de suivisme. Selon A. Coulibaly, (2014, p.131) « l'oblique est un mode d'insertion dans le cours du récit, au cours de l'énonciation d'une information par un média ». Cette oblicité apparaît surtout aux pages 273 et 274 du corpus étudié par l'évocation d'un film que les personnages N'Zo Nikiema et Pierre Castaneda ont regardé ensemble au *Montparnasse*. Ce film met en scène le châtiment que la masse populaire réserve aux dirigeants véreux. En effet, le film se termine par une scène où « tous les gueux de la ville entourent l'acteur principal. Ce dernier est un riche homme d'affaires. Il est complètement à poil et les lépreux, les pieds bots, les bossus, les aveugles, tout ce monde lui balance de lourds paquets de crachats et de pus en l'insultant copieusement ». (B.B. Diop, 2009, pp.273-274) Pierre Castaneda compare cet homme, qu'il qualifie de « beau fumier », (B.B. Diop, 2009, p.274) aux intellectuels africains qui ont incarné le destin de leur peuple au moment des indépendances. Tournant le Président Nikiema en dérision, il dit : « l'homme en question était un type de [s]on genre ». Cette narration donne lieu à un jeu d'intertextualité où il apparaît une intrusion de la voix du réalisateur pour expliquer la symbolique du châtiment infligé à « l'homme d'affaires ». ainsi, l'explication du réalisateur se lit en ces termes : « C'était un rite de purification, cet homme a trahi son peuple, il fallait l'humilier ainsi pour le guérir ». (B.B. Diop, 2009, p.274)

En somme, le roman étudié présente une structure fragmentée qui plonge le lecteur dans l'univers du cinéma. La convocation des films et la mimesis des techniques cinématographiques confèrent à ce texte une atmosphère dynamique et hétérogène qui, selon G. Scarpetta (1985, p.19), provoque une espèce de « vertige devant l'absence de tout critère, la profusion hétéroclite des esthétiques, la profusion des valeurs ».

3. Le flux des journaux dans le romanesque

Au-delà des références cinématographiques, le corpus comporte des traces de la presse écrite et orale. En effet, il incorpore la presse écrite et orale dans une dynamique purement transmédiatique. La présence des médias dans cette œuvre se dédouble des questions politiques. Les différents médias qui se relaient dans ce texte récuser le népotisme, le servilisme et la dictature froide des présidents africains dont N'Zo Nikiema paraît un archétype. A. Coulibaly (2014, p.125) bondit dans la même perspective en affirmant : « Il peut prendre une coloration très politique et politisée ou être liée [SIC] à une représentation plus sociale ».

¹¹⁹ *Chasse à l'homme* (Hard Target) est un film d'action américain réalisé par John Woo en 1993. Ce film relate l'assassinat d'un sans-abri, chassé et traqué par une bande de criminels sans foi ni loi.

Alors, le texte littéraire et le journalisme se chevauchent pour aider le lecteur à bien comprendre le fil de l'histoire. La presse écrite, dans *Kaveena*, sert principalement à éclaircir les zones d'ombre qui entourent la mort de la « petite Kaveena » et à enflammer l'opinion publique en la mettant en garde contre la mauvaise gouvernance. L'incursion des médias dans le romanesque est une vitrine sur le désenchantement du peuple et la dénonciation de certaines pratiques sacrificielles qui entachent la tradition. Ainsi, les journalistes de *l'Avenir* semblent jouer un rôle primordial dans l'information du public quant au meurtre de Kaveena, « cette fillette de six ans, violée puis sauvagement assassinée ». (B.B. Diop, 2009, p.69)

En effet, ce journal est le premier à s'intéresser à cette affaire qui a coûté au pays de Nikiema « une sanglante guerre civile » (B.B. Diop, 2009, p.75). *L'Avenir*, en dépit de son nom prometteur, se trouve être un hebdomadaire de faits divers qui se plaît à raconter des événements rocambolesques de la nation. Les premières révélations sur la mort de Kaveena voient le jour dans un article provocateur de *l'Avenir*. Le narrateur raconte la façon dont *l'Avenir* s'est saisi de l'affaire comme suit :

D'après l'article le meurtrier avait été surpris dans la forêt de Gindal en train de découper le corps de la victime et de le répartir en sept petits tas de viande sur une vieille natte. Comme il devait le raconter plus tard dans une interview, il ne lui restait que deux tas à faire quand des villageois surgis des buissons se sont jetés sur lui et l'ont ceinturé par-derrière. Ses complices avaient réussi à s'enfuir. (B.B. Diop, 2009, p.75)

Au demeurant, le but de *l'Avenir* ne se limite pas à la révélation du meurtre de Kaveena, mais en l'instigation d'une révolte populaire contre le président N'Zo Nikiema, présenté comme le « valet de la puissance colonisatrice ». C'est pourquoi un autre article du même journal parle de Kaveena « comme une enfant intelligente et pleine de vivacité [qui]... avait toujours eu les meilleures notes en classe ». (B.B. Diop, 2009, p.76) Cette description mélioratif de la défunte consiste à susciter l'indignation du peuple contre le président de la République, N'Zo Nikiema. Outre la mise en relief de l'aliénation de ce dernier, elle souligne une idée majeure dont la teneur se lit en ces mots : « Tant que le président resterait sous l'influence néfaste des étrangers, les petites filles pleines d'avenir seraient assassinées ». (B.B. Diop, 2009, p.76)

Alors, la lecture de *Kaveena*, invite à la prudence face aux discours médiatiques et politiques. Tandis que les médias tentent de nuire au président par tous les moyens, ce dernier reste impassible : « Je n'écoute pas les radios pour savoir ce qui se passe. Je les écoute pour savoir comment ce qui se passe a été déformé. » (B.B. Diop, 2009, p.25) Aussi, ajoute-t-il : « C'est en grande partie la faute des journaux. Après la chute de Castaneda, ils ont inventé toutes les fables sur mon compte. A les entendre, le vrai, l'unique tombeur de Pierre Castaneda, c'est votre modeste serviteur ». (B.B. Diop, 2009, p.299) Au vu de ces deux exemples, il paraît que les médias fournissent des informations tantôt correctes, tantôt mensongères sur la vie des politiques. Ils témoignent que la véracité d'une information journalistique reste à vérifier.

En somme, l'interaction entre la littérature et la presse et la présence des profusions des fragments de la presse écrite autorisent un basculement de l'intermédialité littéraire dans une dynamique transmédiatique. Ainsi, un dialogue des médias dans le roman africain postcolonial balise-t-il les prémices d'une écriture transculturelle, laquelle prône l'hybridité et la fusion des genres. Même si l'intermédialité littéraire « s'articule autour de la problématique de la création littéraire » (R. T. Dého, 2014, p.12), il convient de souligner que l'inflation des médias dans le texte littéraire, notamment le roman, s'inscrit dans une postulation transmédiatique. La convocation des médias décloisonne le roman et met l'accent sur le triomphe du paradigme de *trans* dans les productions romanesque de l'Afrique francophone.

4. L'artmotion textuelle ou la mobilisation des arts et des techniques artistiques

Dans son acception simpliste, l'interartialité renvoie à l'interaction entre les arts, en l'occurrence, les arts classiques impliquant des genres tels que la peinture, la sculpture, la musique, la littérature, etc. partant de ce constat, J. E. Müller (2006, pp.100-101) affirme : « l'interartialité se limite à la reconstruction des interactions entre les arts et les procédés artistiques et s'inscrit plutôt dans une tradition poétologique ». Pour sa part, Walter Moser substitue la notion de l'artmotion à celle de l'interartialité pour mettre en évidence les installations artistiques qui abondent dans le texte littéraire, notamment dans le roman.

C'est la problématique de la dynamique transculturelle que soulève le roman qui semble, de nos jours, être un genre sans genre. Autrement dit, une œuvre hybride et ouverte à toutes les possibilités et à toutes les pratiques culturelles. Le concept de l'artmotion célèbre la philosophie de « l'entre-deux » et la transition culturelle qui, selon W. Moser (2000, p.37), la vit dans un framing qui amène, voire oblige le lecteur à amorcer une réflexion sur la condition de « l'être-en-transit ». Observant l'élasticité du genre romanesque, Mikhaïl Bakhtine parle du principe dialogique pour caractériser différentes relations du roman à son environnement. Selon M. Bakhtine (1998, 242) ces relations de communication peuvent prendre la forme intercalée de différentes expressions artistiques au sein de l'œuvre littéraire. C'est ce qu'il met en évidence lorsqu'il souligne : « *les rapports dialogiques peuvent exister, par exemple avec des images prises dans d'autres arts* ».

Par moments, dans *Kaveena*, le narrateur fait allusion à des tableaux d'artistes qui donnent une représentation assez réaliste de la vie réelle. Ainsi, le tableau intitulé *La petite fille aux papillons* est dans toutes ses dimensions un portrait de la petite Kaveena. Par le truchement de la *mimesis*, ce tableau apparaît telle une copie assez conforme de la fille de Mumbi dont les gens accusent N'Zo Nikiema du meurtre. En effet, ce tableau est construit sur le contraste entre l'innocence de l'enfant et la cruauté du monde qui l'entoure. Ce qui semble être le destin de Kaveena, sauvagement assassinée par Castaneda. Le texte décrit ce tableau comme suit :

Au centre du tableau, une fillette vêtue d'une longue robe blanche est debout sur le bord d'un rocher, juste au-dessus d'un précipice. Elle essaie d'attraper les papillons que l'on voit en train de butiner sur un rosier. Voletant capricieusement autour d'elle, les papillons semblent non la fuir pour de vrai, mais juste s'amuser à esquiver son filet. La petite fille est cependant en équilibre instable, elle a la jambe gauche qui flotte dangereusement dans le vide. (B. B. Diop, p.148)

Aussi, la présence de la peinture dans *Kaveena* fait ressortir les motifs de l'obscène. Le lecteur y retrouve une certaine photographie que l'on pourrait qualifier de pornographique. En effet, la description que le lecteur fait d'une photographie s'aligne sur une même tonalité de l'obscène et du grossier. Le champ lexical afférent relève ainsi du registre que D. Maingueneau (2007, p.10) classe dans la catégorie « pornographique » eu égard au recours au lexique du corps et du sous-corps qui domine l'énoncé :

Il [N'Zo Nikiema] était d'autant plus étonné que la jeune femme sur la photo était complètement nue. Assise par terre, les deux bras autour de sa jambe gauche surélevée, elle regardait droit devant elle, le visage mat et très attirant, les lèvres pulpeuses. Entre ses cuisses, sa toison explosait en une lourde tâche sombre. (B.B. Diop, 2009, p.149)

Aussi, il faut reconnaître que le croisement de la littérature et de l'art peut servir à défier la mort, c'est-à-dire à rendre immortelles les choses peintes. C'est l'impression que livre la lecture du monologue suivant de N'Zo Nikiema : « Tu [Mumbi Avelle] ne me l'a [SIC] jamais dit, mais je suis persuadé que tu es devenue artiste pour peindre ton enfant. J'imagine jusqu'où il te faut aller dans ta mémoire ». (B. B. Diop, p.181) Également, l'art peut servir à ébranler les dictateurs, à les perturber et à les confondre comme c'est le cas avec

la pièce de théâtre intitulée *Le petit chien de Castaneda* que le narrateur évoque dans *Kaveena*. Les menaces des artistes ne semblent pas inquiéter les dictateurs comme le confirme N'Zo Nikiema en ces termes :

Soit dit sans vouloir te [Mumbi Avelle] vexer, ce sont des hâbleurs, ces artistes. Quand ils nous menacent dans leurs œuvres, nous faisons mine d'être terrorisés et ils sont contents d'eux-mêmes. Mais nous le savons bien, nous les tirants, ils sont complètement inoffensifs. (B.B. Diop, 2009, p.140)

Par-dessus tout, l'interférence entre l'art et le roman peut conduire à l'interprétation du roman comme une « installation » faite de suspense dont la lecture et le décodage requièrent l'entier investissement du lecteur, sa participation active. Le roman, conçu comme installation artistique, dénonce les tares sociales tout en plaidant en faveur des victimes de l'oppression. En ce sens, il est comme la peinture dont la vocation première est d'être une arme de dénonciation au service des contemporains. Son esthétique emprunte les motifs et les techniques de la peinture dans une perspective transtextuelle. Un exemple de cette mime technique est donné par Mumbi qui, en sa qualité d'artiste, a réussi à faire une « installation à Bastos II » (B.B. Diop, 2009, p.355) avec les crânes des meurtriers de sa fille, Kaveena. La composition de *Kaveena*, qui correspond à une installation, sollicite pour son décodage l'attention et le regard du lecteur. Comme installation, il faut convenir que ce roman a un sens pluriel. Il y en a qui, à l'instar des tableaux d'artistes, sont peints « en noir au milieu des ténèbres » (B.B. Diop, 2009, p.149) et « seuls les imbéciles croient que l'œuvre de l'artiste peut se voir tout entière à l'œil nu ». (Ibidem) D'où la vigilance du lecteur dans son entreprise d'interprétation. Il est tenu à ne pas se laisser duper par les jeux de fausses pistes dont l'écrivain a le secret.

Conclusion

En somme, l'analyse a montré que *Kaveena* est riche en fragments médiatiques qui ouvre une possibilité de redéfinir le roman en tant que genre. La mobilisation des médias dans le corps du roman montre une esthétique de l'(in)forme qui, selon R. T. Dého (2015, p.7) « est en passe de devenir la marque de fabrique du *nouveau roman africain* ». L'une des voix de l'informe du genre romanesque repose sur l'interartialité qui dynamite toute conception liée à l'impérialisme générique et instaure, du même coup, un régime de l'hybridité, aboutissant à une « esthétique l'impureté » (G. Scarpetta, 1985, p.9). S'ouvrant aux médias tels que le cinéma, la télévision, le téléphone, la peinture, la publicité, l'internet, etc., le roman africain postcolonial se lit comme une structure hétéromorphe et médiascriptive, ne s'épanouissant que dans le dialogue avec les autres genres environnants.

L'étude a mis en évidence la dimension dialogique et transgénérique du roman étudié l'analyse de l'intrusion des tableaux, images et des techniques cinématographiques dans le texte. Ce procédé d'écriture constitue un des *topoi* de prédilection du postmodernisme littéraire. Il se constate dans le corpus étudié par l'emploi systématique des techniques cinématographiques comme le zapping, le zoom, s'illustrant par des passages filmiques que la narration emprunte aux procédés caméoscopiques. L'analyse a pris en compte ces opérations de télescopage entre roman et médias. De ces constats, il ressort que le roman est un lieu de « libre-dire » et de « libre écrire ». A la fois protéiforme et hybride, il a la propriété d'adopter toutes les techniques stylistiques, discursives et thématiques. Son ouverture, sa flexibilité et son nomadisme informent sur une nouvelle pratique de l'écriture. Ce travail ne prétend pas épuiser le dialogue entre le roman étudié et les média. Il pourrait s'ouvrir à l'analyse des voix radiophoniques et téléphoniques, lesquelles représentent aussi une constituante de la dynamique transmédiatique du roman africain postcolonial.

Références bibliographiques

1. Corpus

- DIOP Boubacar Boris, 2009, *Kaveena*, Algérie, Éditions Barzakh.

2. Autres ouvrages et articles

- APPADURAI, Arjun, 2001, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Traduction de Françoise Bouillot, Paris, Payot.
- ATCHA Philip Amangoua, « Les tissages médiatiques dans le roman africain francophone » in ATCHA P. A., COULIBALY A. et al. dir, *Médias et littérature. Formes, pratiques et postures*, 2014, Paris, L'Harmattan, pp.153-170.
- BAKHTINE Mikhaïl, 1998, *La Poétique de Dostoïevski*, traduction de Isabelle Kolitcheff, Paris, Seuil.
- BERGEZ Daniel, 2004, *Littérature et peinture*, Paris, Arman Colin.
- COULIBALY Adama, 2012, « Écriture des surfaces dans le roman nouveau africain postcolonial. Aspects théoriques », *Nouvelles Études Francophones*, numéro2, Conseil International d'Études Francophones, pp.151-167.
- COULIBALY Adama, « Médias, Médiascape et représentation dans les nouvelles écritures d'Afrique noire francophone », in ATCHA P. A., COULIBALY A. et al. dir, *Médias et littérature. Formes, pratiques et postures*, 2014, Paris, L'Harmattan, pp.21-52.
- HAYAT Michaël, 2000, *Représentation et anti-représentation : des beaux-arts à l'art contemporain*, Paris, L'Harmattan.
- LIPOVETSKY Gilles, 1989, *L'Ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.
- MAINGUENEAU Dominique, 2007, *La littérature pornographique*, Paris, Armand Colin.
- MANGOUA Robert Fotsing, « De l'intermédialité comme approche féconde du texte francophone », in *Synergies Afrique des Grands Lacs*, n°3, 2014, pp.127-141, disponible sur https://gerflint.fr/Base/Afrique_GrandsLacs3/Robert_Fotsing_Mangoua.pdf
- MÉCHOULAN Éric, « Intermédialités : le temps des illusions perdues », in *Intermédialités*, n°1 (naître), printemps 2003, pp.9-27, disponible sur <https://www.erudit.org/fr/revues/im/2003-n1-im1814473/1005442ar/>
- MOSER Walter, « La culture en transit : locomotion, médiamotion et artmotion », in *Niterói*, n°17, 2004, pp.25-41.
- MÜLLER Jürgen E., « L'intermédialité, une nouvelle approche interdisciplinaire : Perspectives théoriques et pratiques à l'exemple de la vision de la télévision », in Silvestra Mariniello dir., *Cinémas*, Revue d'Études cinématographiques, Montréal, Vol. 10, N° 2-3, printemps 2000, pp.105-134, disponible sur <https://www.erudit.org/fr/revues/cine/2000-v10-n2-3-cine1881/024818ar.pdf>.
- MÜLLER Jürgen E., « Vers l'intermédialité : histoires, positions et options d'un axe de pertinence », in *Médiamorphoses. L'identité des médias en question*, n° 16, 2006, pp. 99-110.
- N'DA Pierre, 2006, « Le roman africain moderne. Pratiques discursives et stratégies d'une écriture novatrice : l'exemple de Maurice Bandaman », *Éthiopiennes* 77.2, pp.63-84.
- SCARPETTA Guy, 1985, *L'impureté*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, p.388.
- SEMUJANGA Josias, 1999, *Dynamique des genres dans le roman africain. Éléments de poétique transculturelle*, Paris, L'Harmattan.
- TRO DEHO Roger, « Dialogue des arts et des médias », in ATCHA P. A., COULIBALY A. et al. dir., *Médias et littérature. Formes, pratiques et postures*, 2014, Paris, L'Harmattan, pp.171-198.
- TRO DÉHO Roger, « L'informe comme stratégie d'une écriture informelle chez Charles Nokan et Jean Marie Adiaffi », in TRO DÉHO Roger et KONAN Yao Louis dir., *L'informe dans le roman africain*, 2015, Paris, L'Harmattan, pp.19-46.
- VERMETTEN Audrey, 2005, « Un tropisme cinématographique : L'esthétique filmique dans Au-dessous du volcan de Malcolm Lowry », *Poétique*, n° 144, pp. 491-508. DOI :

10.3917/poeti.144.0491. [En ligne] Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-poetique-2005-4-page-491.htm>.

DÉMOCRATIE, MÉDIAS ET SYSTÈMES DE GOUVERNANCE

LES FEMMES DANS LES COMBATS DÉMOCRATIQUES AU CAMEROUN ENTRE 1990 ET 2018 : MYTHE OU RÉALITÉ ?

Edith Mireille TEGNA
 Département d'Histoire-Université de Ngaoundéré
 Courriel : teгна2005@yahoo.fr tel : (237) 99 48 27 07

Résumé : L'ouverture démocratique qui caractérise la décennie 90, provoque l'enthousiasme chez les populations camerounaises. Les femmes vont davantage s'impliquer en politique. Cette démocratie au féminin née de cette frénésie générale est sujette à controverse entre ceux qui la jugent surfaite et inexistante et ceux qui la trouvent active dans la scène politique camerounaise. Ces avis contradictoires ont suscité la question de recherche suivante : Le combat démocratique de la femme au Cameroun depuis le début de la décennie 90 est-il une utopie ou une réalité? Pour répondre à cette question, nous avons convoqué les approches synchroniques et diachroniques. Aux termes de notre analyse, il apparaît que la femme dans le combat démocratique au Cameroun est présente entre autres à travers leurs actions et leur représentativité dans des institutions nationales au fil des années.

Mots clés : Combat démocratique, démocratie, Femmes, leadership féminin, représentativité.

Women in democratic battles in Cameroon between 1990 and 2018: a reality?

Abstract: The democratic opening that characterized the 1990s had sparked political interest among the Cameroonian population. Women were not left behind. Their politics involvement will increase. This democracy of women, born of this general enthusiasm is subject to controversy between those who deem it overrated and nonexistent and those who perceived an active involvement of women in the Cameroonian political scene. These contradictory opinions lead to the following question: The democratic struggle of women in Cameroon since the beginning of the 1990s is an utopia or a reality? To answer this question, we have leveraged both the synchronic and diachronic analytical approaches. As a result of this study, it appears that women democratic struggles is tangible in Cameroon and could be accessed through their actions and their representativeness in national institutions over years.

Keywords: Democracy, democratic combat, female leadership, representativeness, Women.

INTRODUCTION

L'ouverture démocratique du début de la décennie 90, a offert aux femmes camerounaises de formidables couloirs pour exercer leur leadership démocratique. C'est avec enthousiasme que les femmes vont s'y engouffrer. Cet enthousiasme que d'aucuns ont qualifié de "frénésie", ont suscité moult débats. Alors que les uns les trouvent dans cet engagement politique féminin un moyen d'exacerber l'émancipation de la femme, son autonomie et donc le développement, d'autres soutiennent plutôt que cette frénésie n'est qu'une gesticulation mal encadrée qui profite aux amateurs des politiques politiciennes, qui n'accordent aux femmes que des rôles marginaux d'animation dans l'échiquier politique. Au-delà de ces supputations, force est de constater que les femmes camerounaises ont, au cours de ces trois dernières décennies et à la faveur de l'ouverture démocratique, conquis des positions et acquis des savoirs et des savoirs faire dont la réverbération politique est certaine. Ce qui nous invite à nous poser cette question de recherche : le combat démocratique de la femme au Cameroun depuis la décennie 90 : utopie ou réalité ? Pour répondre à cette question, nous sommes allées nous abreuver aux sources des autres sciences que sont la sociologie, l'anthropologie et les sciences politiques. Les informations récoltées ont été analysées et examinées sur une base méthodologique qui intègre à la fois les approches diachronique et synchronique. Ainsi, nous

avons organisé notre analyse en trois parties. Nous allons d'abord traiter des généralités sur l'engagement politique féminin au Cameroun avant la décennie 90, ensuite le combat démocratique des femmes camerounaises entre 1990 et 2018 et enfin les réalités et les désillusions du combat démocratique féminin au Cameroun.

1 - LES GENERALITES SUR L'ENGAGEMENT POLITIQUE FEMININ AU CAMEROUN AVANT 1990

Une comparaison entre le rôle tenu par la femme au sein des sociétés traditionnelles africaines et celui tenu à partir de la période coloniale, montre d'importants changements. D'où l'opportunité de faire une analyse comparative. Ceci non sans avoir théorisé les expressions engagement politique et combat démocratique.

1.1 - Les expressions “engagement politique” et “combat démocratique”

Les locutions “engagement politique” et “combat démocratique” sont des expressions proches mais qui, pourtant reflètent des réalités différentes.

L'engagement politique.

L'engagement peut se définir comme une résolution, une promesse un contrat que l'on prend afin de réaliser un objectif. L'engagement est contractant et contraignant. L'engagement politique peut se définir alors comme une décision que l'on prend de participer activement à la gestion des Hommes et à la marche des affaires d'une communauté. Philippe Guillot le définit comme une convention morale ou formelle. C'est le “fait de prendre parti publiquement sur les problèmes sociaux, politique de son époque”¹²⁰. Tout en adhérant à la définition du Larousse, Guillot souligne surtout le côté formel et conventionnel de l'expression en insistant sur les prises de positions. Il soutient qu'il s'agit d'un acte, une décision individuelle à devenir actif bref à agir¹²¹. Habermas quant à lui, s'attarde plutôt sur le côté actif et participatif de l'engagement¹²². Paulo Coelho définit l'engagement politique comme “un don de soi-même, une promesse formelle de matériel ou de temps envers quelqu'un ou une communauté” il soutient que l'engagement politique c'est une promesse de participer à la construction et à la gestion du bien commun l'envie de changer une situation longtemps établie. Jean Paul Sartre soutient que l'engagement politique est inné en nous. Nous l'acquérons dès la naissance.¹²³ Raymond Aaron insiste sur la valeur de la politique qui selon lui devrait jouer les premiers rôles.¹²⁴ Ainsi pouvons-nous dire que l'engagement politique est un acte contractant moral et matériel qui nous amène à prendre position, à militer et participer activement à défendre un certain idéal, une cause, visant à changer la réalité établie. Les formes les plus simplifiées de l'engagement politique sont le vote, l'adhésion à un mouvement politique et le militantisme dans un parti politique.

Le combat démocratique

Le combat démocratique se définit comme les efforts fournis pour l'introduction et l'implémentation de la démocratie dans une communauté. Les dangers qui menacent la démocratie sont de divers ordres et se manifestent de diverses manières. C'est la raison pour laquelle le combat démocratique est en perpétuelles mutations. Ce combat prend de multiples visages. Au Cameroun, le combat démocratique féminin touche des secteurs et les actions aussi variées que les élections, l'éducation, la sensibilisation des femmes, l'autonomisation de la femme, la conquête des postes et activités stratégiques, le développement. Nous allons tout au long de cette analyse, appréhender le combat démocratique de la femme camerounaise à travers le dynamisme de certaines femmes leaders, de la promotion du leadership féminin aussi bien par le gouvernement que par les ONG, la représentativité dans les institutions élues comme le parlement, l'occupation des postes stratégiques et des activités auparavant dévolues

¹²⁰ Philiguillot.pagesperso-orange.fr

¹²¹ ibid.

¹²² Jürgen Habermas, 1988, *L'espace public*, Paris, Payot-Rivages.

¹²³ A. K. Saeidabadi, “l'étude de l'engagement politique selon Jean – Paul Sartre” in *la revue de Teheran*, n° 24, novembre 2007.

¹²⁴ N. Tenzer 2007 ? “Raymond Aaron une philosophie à écrire” in *Pour une nouvelle philosophie politique*,

essentiellement aux hommes, le combat pour l'autonomisation de la femmes et enfin l'action des femmes intellectuelles.

Ainsi, celui qui mène des combats démocratiques est politiquement engagé. D'où le lien entre les deux expressions. Afin de mieux aborder notre analyse, il convient de nous appuyer sur le rôle dévolu à la femme dans l'Afrique avant les rencontres déformantes.

1.2 – Le rôle de la femme pendant la période précoloniale

Les sociétés africaines antécoloniales en Afrique ont toujours donné à la femme, une place de choix. Cette place permet à la femme de tenir son rôle et de jouer sa partition au sein de la société.

L'implication des femmes dans la gestion des sociétés africaines est aussi ancienne que l'existence de ces sociétés mêmes. En fait, l'histoire de l'Afrique regorge de grandes reines et même des femmes guerrières qui ont marqué leur temps.

En Afrique, plus précisément au Cameroun, les sociétés traditionnelles ne se sont jamais interrogées sur le rôle de la femme car ce rôle est inné. Elle y est intégrée et son rôle s'imbrique naturellement dans la marche de la société. Elle assurait donc un rôle de complémentarité comme tous les acteurs sociaux. Dans ces sociétés camerounaises, le rôle politique n'est pas le seul apanage des hommes loin de là. Nombreuses sont les sociétés au Cameroun où les femmes ont assuré des responsabilités politiques. Dans les Grassfields, les sociétés s'organisent en structures hiérarchisées. Cette société hautement hiérarchisée est centralisée sur le chef qui règne en maître absolu. Au sein de ces société, le chef est protégé et soutenu par des sociétés secrètes. Ces sociétés secrètes sont des véritables gardiennes et guides des populations. La société *grassfield* accorde à la femme des sphères de souveraineté distinctes à travers l'existence de puissantes sociétés secrètes constituées essentiellement de femmes. Parmi ces sociétés l'une des plus puissantes en pays bamiléké est le *Gne*. Par ailleurs, le sultanat bamoun a connu une femme souveraine Ndjapdunké. D'autres sociétés du Cameroun ont à une étape de leur histoire, eu des femmes à la tête de leur entité la *magira* Aicha Kili a présidé aux destinées de l'empire Bornouan. Jean-Claude Barbier a mené des études sur le peuple du village Asêm situé au centre du Cameroun dans la région du Mbam non loin de Ngoro. Il soutient que «la communauté Asêm s'était naguère dotée d'un pouvoir politique féminin...» J.-C. Barbier (1985, pp. 133-136). En effet, dans cette communauté, avant l'arrivée des colons conquérants allemands dans la région, cette communauté a enregistré à sa tête et tout au long de son histoire huit femmes de patrilignages différents. Car dans la coutume *Asem*, il devait avoir rotation des familles au trône J.-C. Barbier (1985, p. 135). Une des femmes qui a marqué ce royaume est la reine Mimboo. Elle a marqué l'histoire par sa sagesse et sa puissance car elle avait la réputation d'avoir des pouvoirs magiques sur sa canne qui permettait au village de remporter toutes les batailles J.-C. Barbier (1985, p. 138). A leur arrivée, les Allemands vont humilier et brutaliser la reine Mimboo l'obligeant à démissionner J.-C. Barbier (1985, p. 134). Ces réalités du pouvoir politique de la femme dans l'Afrique traditionnelle connaissent une fin tragique au contact des autres civilisations plus précisément de la colonisation européenne.

1.3 – Les dégâts de la colonisation sur l'engagement politique féminin et le début de la reconquête

Au contact des Européens, le rôle de complémentarité assuré par la femme depuis de temps immémoriaux est remis en cause par cette nouvelle culture étrangère qui s'impose. Cette nouvelle culture n'est pas partageuse et impose de changements importants sur les sociétés africaines. Le rôle de la femme dans la société connaît d'importants changements.

La colonisation implique la transformation d'un peuple par un autre. Cette transformation suppose pour le peuple envahi, la perte des libertés, l'adoption de la culture imposée. Ce qui entraîne la perte de la culture et des valeurs propres au profit de celle du pays colonisateur. La civilisation occidentale avait ravalé la femme européenne à une place secondaire au même titre que les enfants. Elle lui avait juste accordé le rôle de reproductrice et de maîtresse de maison. Depuis des temps immémoriaux, l'Afrique supposé être la partie "à histoire à culture, accorde des libertés à la femme. Ce qui n'était pas le cas pour l'occident

et pour les femmes.¹²⁵ Aussi les colons occidentaux voyaient-elle d'un très mauvais œil que la femme noire soit socialement supérieure à la femme occidentale. Dès lors, les colons vont s'évertuer à détruire ce rôle joué par la femme africaine en la privant de toute cette liberté. Désormais les femmes ne participent plus à la vie politique de leur communauté. Si nous prenons en guise d'exemple le droit de vote progressivement accordé aux populations dans les territoires français d'Afrique à partir de 1945, qui exclut la femme. Ce n'est qu'en 1952, que le droit est accordé à quelques femmes de voter. A ce sujet, dans une correspondance du gouverneur Nicolas au ministre français des colonies, celui-ci écarte les femmes du vote en ces termes :

Je reste d'avis d'écarter des élections femmes indigènes qui participent aucunément vie politique pays – stop – leur accession immédiate à majorité qui n'a jamais été demandée ici serait sans doute fort mal accueillie et occasionnerait troubles profonds dans organisation société indigène¹²⁶.

Ces paroles est un témoignage de la volonté de l'administration coloniale d'écarter les femmes de la vie politique. Il faut dire qu'à la même période le droit de vote n'est pas encore accordé aux femmes en France.

En février 1952, une loi améliorant le code électoral apporte des innovations quant au droit de vote des femmes. Cette nouvelle loi électoral accorde le droit de vote aux femmes ayant deux enfants vivant ou mort pour la France¹²⁷. C'est avec l'introduction du suffrage universel en 1956¹²⁸, que la femme au Cameroun aura désormais le droit de vote sans aucune restriction.

Le militantisme féminin pendant la période coloniale, dans les partis politiques est rare mais commence à prendre corps. Certains partis politiques comme l'UPC créent des branches féminines. Pour l'UPC, il s'agit de l'Union des Femmes du Kamerun (UDEFEK). Parmi ces femmes militantes, nous pouvons citer Marie - Irène Nganpet, Gertrude Omock, Marthe Moumié, Henriette Ekwe Ebongo, Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation (2014 : 94). Pendant la période sous maquis, des femmes qui ont combattu au sein de l'Armée de Libération Nationale du Kamerun (ALNK). D'après Francis Kuikoua, ces femmes excellaient dans des combats et surtout dans les ravitaillements des troupes au front.¹²⁹ Parmi ces femmes nous pouvons citer dames Yimga et Njankou Elizabeth,¹³⁰ qui en plus du ravitaillement hébergeait et cachait les maquisards. Ces sections féminines permettent aux femmes de s'y épanouir. Lors des élections de 1956 on assiste aux premières candidatures féminines à l'Assemblée Territoriale. Une candidate est enregistrée à Douala il s'agit de Julienne Niat¹³¹.

Après l'indépendance, on observe un réveil des femmes ; quelques femmes commencent à émerger et à obtenir des positions importantes. Elles sont nombreuses dans la section féminine du parti au pouvoir d'abord l'Organisation des Femmes de l'Union Nationale Camerounaise (OFUNC), qui après 1985, devient l'Organisation des Femmes du Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais (OFRDPC). Ainsi aurons- nous les premières femmes députés. Ce sont : Julienne Keutcha, Gladys Difo, Gwendoline Burnley, Prudence Chilla,¹³² Josepha Ngong Mua Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation (2014 : 56). L'honorable Susan Enow Ebot Eyong qui avec Gwendoline Burnley ont été parmi les meilleures défenseuses de l'unification Tricia Efange Oben (2011 :

¹²⁵ D'après <https://fr.m.wikipedia.org>, En France par exemple, les femmes obtiennent le droit de vote en 1944, elles votent pour la première fois en 1945.

¹²⁶ Any1AC courrier 1944-1945, Correspondance du Gouverneur.

¹²⁷ Loi n°52-130 du 6 février 1952

¹²⁸ Journal Officiel du Cameroun français (JOCF)

¹²⁹ Francis Kuikoua, 2004, "Femme et maquis en région bamileké : 1955 - 1971", mémoire de maîtrise en histoire, Université de Yaoundé I, Département d'histoire, p.38 ;

¹³⁰ Informations recueilli au près de Mme Henriette Njankou Dantse Mbami, historienne et petite fille des concernées, le 8 octobre, 2015.

¹³¹ Chantal Ndami, 1997, "La dynamique de participation des Femmes à la vie politique : le cas du Parlement camerounais. 1960 - 1997", mémoire de Maîtrise Université de Yaoundé I.

¹³² Edith M. Tegna, février 2010, "Parlementarisme et pouvoir parlementaire au Cameroun entre 1942 et 1972" thèse de doctorat Ph D, Université de Yaoundé I, p.256.

63 - 72). Cette place de pionnière, les met dans une position d'avant-garde et elles vont essuyer les hostilités et toutes les remarques sexistes. C'est le cas de Gwendoline Burnley qui rentrée d'Angleterre nantie de son diplôme devient la première et la seule (pendant longtemps) femme enseignante à l'école normale. Elle raconte avoir subi des remarques sexistes et des messages qu'elle recevait dans les devoirs que les étudiants lui remettaient. C'est ainsi qu'elle lisait des messages tels que «je ne me fais pas évaluer par une femme» et également «quel est ce mari qui laisse sa femme au milieu des hommes comme ça»¹³³. Elles auront aussi droit pour certaines comme Gladys Difo à une dérogation spéciale afin de prendre la parole au milieu des hommes pour rendre compte de ses engagements à l'Assemblée Nationale¹³⁴. Tout ceci pour montrer l'étendue des dégâts causés par la colonisation sur les sociétés camerounaises. Désormais la femme devait demander la permission pour s'exprimer devant les hommes de plus elle subit les attaques sexistes de la part des hommes qui désormais se considèrent très supérieurs. D'où l'opportunité de ce combat politique féminin. L'ouverture démocratique, l'éducation, et bien d'autres éléments vont permettre aux femmes de mieux structurer leur combat politique.

2 - LE COMBAT DEMOCRATIQUE DES FEMMES CAMEROUNAISES ENTRE 1990 ET 2018

L'année 90 marque un tournant décisif dans la vie politique en Afrique et donc au Cameroun. Ceci du fait de l'ouverture démocratique qui commencé en Europe de l'ouest, touche désormais le continent africain. Cette ouverture démocratique donne une nouvelle et plus grande envergure au combat féminin au Cameroun. La principale innovation de ce combat est qu'elle se renforce de la démocratie. D'où l'expression combat démocratique. Ceci pour traduire les luttes des femmes pour reconquérir les pouvoirs politiques qui leur ont été arrachés lors des rencontres déformantes. Ce combat par le fait même contribue à l'implémentation et à l'avancée de la démocratie.

2.1 - Le déclic de l'ouverture démocratique

L'ouverture démocratique a généré de formidables couloirs donnant ainsi aux femmes de possibilités de conquête de liberté et de pouvoir.

L'ouverture démocratique a suscité l'enthousiasme des populations qui voient là l'occasion de devenir des citoyens actifs et de participer à la gestion locale. La démocratie offre la possibilité à tous de participer à l'exercice de pouvoir. L'un des principes fondamental de la démocratie est de défendre les libertés et surtout l'égalité des sexes. La recherche des meilleurs dirigeants implique l'exploitation de toutes les compétences. De plus en plus, les femmes acquièrent des savoirs et des savoirs faire qu'il faudrait mettre au service de la communauté. Le combat des femmes commence avec la transition démocratique. En effet la démocratie a eu du mal à faire son chemin dans la société camerounaise. Les débats démocratiques se sont transformés en guerre, mettant en danger les structures sociales voire familiales. L'enthousiasme généré par l'ouverture démocratique, favorise le foisonnement de nombreux partis politiques. Grâce au droit de créer, d'adhérer librement à un parti politique qu'offre la démocratie, de nombreuses femmes vont militer dans ces partis. De plus, certaines femmes telles Edith Kahbang Walla, Esther Dang¹³⁵, Nicole Okala Bilai. Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation (2014 : 108) créent des partis politiques d'autres sont investies comme candidates à la présidence de la république par certains partis c'est le cas de Esther Dang en 2011, Edith Kahbang Walla¹³⁶ Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation (2014 : 76). Cette reconquête du pouvoir par les femmes est soutenue par le gouvernement mais surtout par les institutions internationales et les ONG.

¹³³ Edith M. Tegna, «Analyse croisée des itinéraires parlementaires de deux pionnières du parlement camerounais : Julienne Keutcha et Gwendoline Burnley» tiré de Samuel Efoua Mbozo'o et Joseph Koffi Nuteffe Tsigbe dirs, 2019, *Femmes d'Afrique et d'ailleurs histoires et vies plurielles*, Paris, l'Harmattan, p.123

¹³⁴ Tegna, février 2010, «Parlementarisme et pouvoir parlementaire au Cameroun entre 1942 ...», p. 256.

¹³⁵ Madeleine Tchuinté, (sd), février 2014, *Grandes figures féminines du Cameroun*, Yaoundé, Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation.

¹³⁶ Madeleine Tchuinté, (sd), février 2014, *Grandes figures féminines du Cameroun*, Yaoundé, Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation,.

Les femmes camerounaises ont bénéficié du soutien aussi bien du gouvernement que des structures privées et des institutions internationales en passant par les ONG. Le gouvernement par sa voix la plus autorisée, le président de la république, afin de favoriser le leadership féminin promulgue une loi contraignant les partis politiques à réserver 30% de leurs candidatures aux femmes. Bien qu'insuffisante quand on sait qu'environ 50% de la population camerounaise est constituée de femmes, elle reste tout de même une avancée relative, si nous comparons avec la situation *ex-ante*. Différents ministères sont investis dans ce combat : le ministère de la promotion de la femme et de la famille, le ministère des affaires sociales. L'ancien ministère de la condition féminine. Les institutions solidaires du combat féminin sont : l'ONU femmes qui a multiplié des rencontres internationales pour encourager le leadership féminin. L'une des conférences qui a marqué ce combat est la conférence de Beijing qui s'est tenue du 4 au 15 septembre 1995. Le PNUD initie de nombreuses formations des femmes en leadership. Cette institution s'efforce de conscientiser les femmes sur leur rôle au sein des partis politiques¹³⁷. L'action des ONG sont considérables avec des actrices majeures comme Gèneviève Tjoues la militante engagée qui encourage les femmes à plus d'action, Elizabeth Tamanjong Vukeh qui œuvre afin que plus de femmes s'intéressent à la politique. La militante engagée qui encourage les femmes à plus d'action. Elle lutte afin que les femmes accèdent à de sphères décisionnelles. Les ONG ont joué et jouent encore un rôle important dans l'émancipation politique des femmes camerounaises. Parmi ces ONG l'Association de Lutte contre les Violences faites aux Femmes (ALVF) excelle dans le lobbying et les plaidoyers pour impliquer davantage la femme en politique. Les zones reculées notamment l'extrême nord¹³⁸, deviennent pour elles des cibles prioritaires où elles œuvrent pour l'éducation et l'autonomisation de la femme. L'ONG *More Women in politics* dont la fondatrice Justine Diffo Tchunkam plaide également à davantage d'implication de femmes en politique surtout, elle encourage les femmes à se lancer à la conquête du pouvoir. Ces atouts acquis ont facilité le combat des femmes camerounaises leur donnant de déboucher sur des issues parfois très bonnes et quelques fois moins bonnes.

2.2 - Le combat démocratiques et les victoires de la femme camerounaise

Depuis l'ouverture démocratique, les femmes camerounaises ont mené des combats démocratiques. Ces combats démocratiques ont permis d'engranger des victoires déterminantes et parfois malheureusement certains de ces combats ont connu des échecs cuisants.

Le combat démocratique féminin au Cameroun a remporté de grandes victoires notamment dans la conquête de pouvoir des promotions dans l'armée le taux de participation aux élections, la scolarité et le nombre de femmes élues au parlement et dans les mairies. La conquête du pouvoir a permis aux femmes d'avoir de plus en plus de femmes instruites, ministres et de femmes secrétaires générales ainsi entre 2001 et 2018, les nombres de femmes ayant occupé ces postes, sont les suivants :

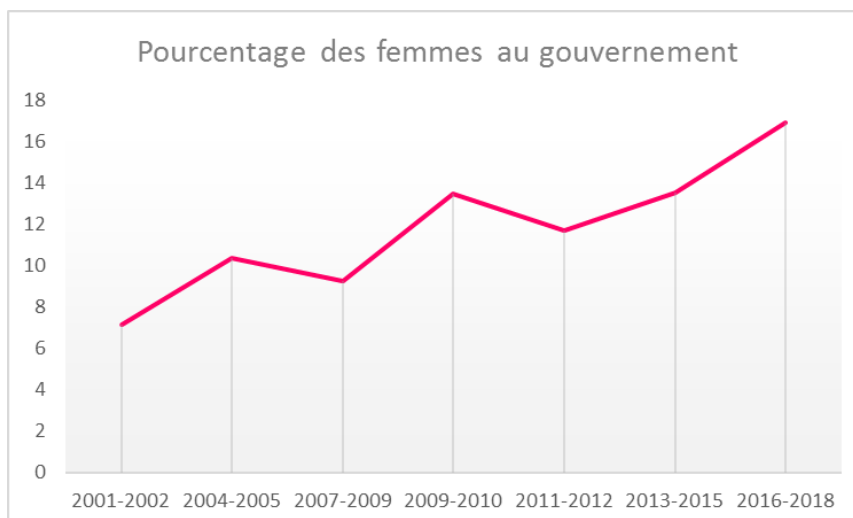
Tableau n°1 : les femmes dans la fonction politique camerounaise.

Fonctions	2001-02	2004-05	2007-09	2009-10	2011-12	2013-15	2016-18
Femmes ministre	02	04	05	06	05	07	08
Nombre total des ministres	30	48	45	46	50	65	55
Femmes Secrétaires	01	02	01	01	02	03	03

¹³⁷ "Promouvoir le rôle des femmes pour renforcer les partis politiques" www.undp.org/dam/gender.

¹³⁸ ALVF, Rapport d'étude sur la participation des femmes dans la vie politique dans les départements du Diamaré et du Logone et Chari.

d'Etat							
Nombre total des secrétaires d'Etat	12	10	20	06	10	09	10
Total de femmes	03	06	06	07	07	10	11



Total des membres du gouvernement	42	58	65	52	60	74	65
Proportion de femmes au gouvernement	7,14%	10,34%	09,23%	13,46 %	11,66%	13,51%	16,92%

Sources : Institut National de la Statistique (INS), 2012, *Journée internationale de la femme 27^e édition que nous révèlent les indicateurs?* Yaoundé, p. 10.

“Composition du gouvernement au Cameroun” www.diplomatique.gouv.fr

L'évolution de cette proportion se traduit par la courbe suivante :

Courbe n° 1 Evolution de la proportion des femmes au gouvernement entre 2001 et 2018

Source : courbe montée par nous à la base des données contenues dans le tableau 1

Cette courbe illustre bien le caractère processuel continu et ascendant de cette reconquête de pouvoir par les femmes. L'évolution est ascendante. La proportion des femmes occupant des fonctions politiques au sommet de l'Etat a connu une croissance continue. Malgré cette victoire beaucoup reste à faire car certains postes ministériels clés tels ministre de la défense et premier ministre restent encore la chasse gardée des hommes.

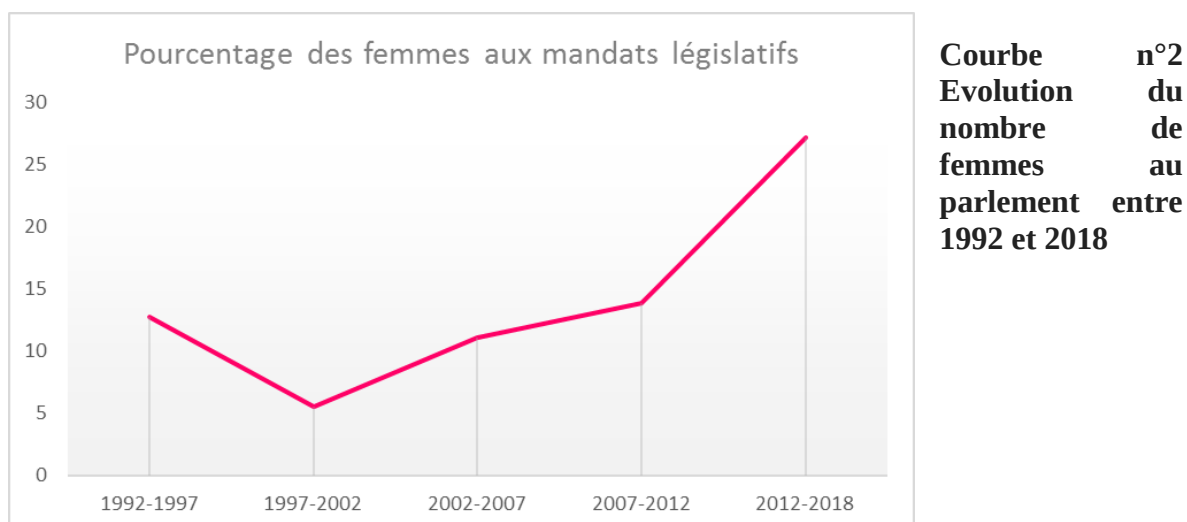
En ce qui concerne les élues à l'assemblée, on note également une certaine progression comme témoigne ce tableau le tableau qui suit :

Tableau n° 2 : nombre de femmes au parlement entre 1992 et 2018

Les mandats parlementaires	1992-1997	1997-2002	2002-2007	2007-2012	2012-2018
Nombre total des	180	180	180	180	Senat : 100
					Assemblée : 180

parlementaires					Total : 280
Nombre de femmes parlementaires	23	10	20	25	Senat : 20
					Assemblée : 56
					Total : 76
Proportion de femme au Parlement	12, %	5,6 %	11,1 %	13,9 %	20 %

Sources : ¹³⁹Institut National de la Statistique, 2012, *Journée internationale de la femme 27^e édition que nous révèlent les indicateurs?* Yaoundé, p. 10.



Source : courbe montée par nous à la base des données contenues dans le tableau 2

La proportion des femmes élues a eu une nette progression depuis 1992. Il ya encore des efforts à fournir pour approcher les 50% de femmes députés bien que les efforts soient notables. En ce qui concerne les élus locaux, le Cameroun enregistre ses premières femmes maires seulement au cours de la décennie 90. Il faut dire que l'ouverture démocratique a favorisé l'élection de ses femmes élues locales. Plus tard la proportion connaît une augmentation. Ses progrès bien que très lent, met à l'ordre du jour la réalité du combat féminin.

3 - Les réalités et les désillusions du combat démocratique au Cameroun

Le combat démocratique féminin est une réalité si on en juge de l'évolution observée à travers la représentativité des femmes dans des sphères décisionnelles de l'Etat. Ce combat a tout de même eu des forces et des faiblesses.

3.1 - Les forces et réalités du combat démocratique des femmes camerounaises

Le combat démocratique de la femme camerounaise est une réalité quotidienne. Une réalité qui a eu ses atouts

Face à la colonisation qui a lessivé les sociétés de toutes leurs valeurs culturelles, la reconquête de la place dévolue à la femme dans les sociétés camerounaises se révèle très ardue. C'est ce qui justifie la lenteur des victoires. Cependant, ces victoires sont déterminantes aidées qu'elles sont par des atouts tels l'éducation de plus en plus poussée de la

¹³⁹ Institut National de la Statistique, 2012, *Journée internationale de la femme 27^e édition que nous révèlent les indicateurs ?* Yaoundé, p. 10.

jeune fille puis de la femme camerounaise. L'œuvre d'encadrement et le lobbying exercé par les ONG, est une motivation supplémentaire. La vulgarisation du combat de la femme jusque dans les régions reculées du pays qui permet de conscientiser toutes les femmes quel que soit son niveau social, ses croyances, ses compétences et ses origines. Le soutien du gouvernement, l'aide et la coopération initiée par les institutions internationales qui conforte et consolide le combat pour le leadership féminin et le *women empowerment*, Tricia Efange Oben (2011 : 71 - 75). Avec tous ces atouts force est de constater que le combat démocratique des femmes est loin d'être une simple vue de l'esprit. Les succès engrangés sont intéressants mais beaucoup reste à faire. Car à côté de ces succès subsiste malheureusement des échecs.

3.2 - Les limites et les désillusions du combat démocratique des femmes camerounaises

Le combat démocratique des femmes au Cameroun a eu ses moments difficiles.

La culture occidentale est une culture très masculine. C'est cette forme de culture qui a remplacé les valeurs africaines par le truchement de la colonisation. Cette conception masculine de la société s'est installée au Cameroun de façon durable. Ce combat a subi de nombreux tourments. De ce fait, le combat démocratique au féminin a été l'objet des récupérations politiciennes, il a été folklorisé par certains de ses détracteurs. L'opposition à ce combat des femmes se fait parfois de manière sournoise. Afin de montrer l'inefficacité des femmes, certains hommes politiques nomment des femmes n'ayant pas de compétences à leurs postes dans le but de se réjouir de leurs échecs et démontrer ainsi l'incapacité des femmes. C'est la raison pour laquelle la journée internationale de la femme a été déformée et rendue vulgaire et vide. Ce combat est aussi récupéré par les hommes politiques qui font semblant de soutenir le combat, alors qu'il s'agit d'une attention intéressée qui vise à exploiter toute cette énergie et ce retentissement que dégage le combat des femmes. Leur intérêt reste donc marginal. L'une des raisons qui explique l'échec du combat féminin est la lenteur qui caractérise cette conquête du pouvoir. Par ailleurs la démocratie dans ses travers entraîne parfois le combat féminin dans l'échec nous en prenons pour preuve les votes effectués au sein des partis politiques avec pour intention d'écarter les femmes les sobriquets donnés aux femmes qui font des métiers jusque-là chasse gardée des hommes. C'est ainsi qu'on les appelle "garçons manqués", fille - garçon. La fille héritière du chef supérieur Charles Atangana est appelée "chefesse" ce regard moqueur, qui est l'œuvre de la société très masculine a pour dessein de décourager les femmes. D'où le caractère ardu de ce combat.

CONCLUSION

Ainsi, il apparaît que la femme dans le combat démocratique au Cameroun est présente à travers ses actions et la représentativité dans des institutions nationales. Le combat féminin est loin d'être un mythe encore moins une utopie : c'est une réalité. Bien qu'il soit lent ce combat a pris de l'envergure avec l'ouverture démocratique et a favorisé l'émancipation politique de la femme. Cependant, ce combat est instrumentalisé par le politique qui tend à sous-estimer l'impact féminin sur la vie politique au Cameroun. Malgré les succès engrangés dans ce combat, beaucoup reste à faire afin permettre à la femme de reconquérir la place qui était sienne depuis les temps immémoriaux dans les traditions sociétales africaines en générales et camerounaises en particulier. La femme possède un rôle clé dans la vie politique, économique et sociale camerounaise et représente en proportion la moitié. Il est indispensable voire même impératif, de mener ce combat. Ceci afin non seulement de promouvoir le combat féminin, mais bien plus de favoriser l'évolution de la société, le changement des mentalités. Ainsi le combat féminin existe cependant, il est miné à l'intérieur par des ambitions égoïstes et à l'extérieur par une mauvaise organisation et l'incapacité des femmes à faire foule.

SOURCES ET REFERENCE BIBLIOGRAPHIQUES

Sources d'archives

Any 1 AC courrier 1944-1945, Correspondance du Gouverneur.
Journal Officiel du Cameroun français (JOCF)

Ouvrages

Barbier J.-C., (sd), 1985, *Femmes du Cameroun Mères pacifiques, femmes rebelles*, Paris, ORSTOM Karthala.

Efoua Mbozo'o S. et Koffi Nutefe Tsigbe J. dirs, 2019, *Femmes d'Afrique et d'ailleurs histoires et vies plurielles*, Paris, l'Harmattan.

Fieloux M., 1977, «Femmes invisibles» et «femmes muettes» à propos des événements ibo de 1929, *C. E. A.*, n°65, vol.17, cah. 1, pp. 189-194.

Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation, (sd), février 2014, *Grandes figures féminine du Cameroun*, Yaoundé, Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation.

Oben Efange T., 2001, *Women of the reunification?* Mumbai, New Media House.

Mémoires et Thèses

- Mémoires

Kuikoua F., 2004, "Femme et maquis en région bamileké : 1955 - 1971", mémoire de maîtrise en histoire, Université de Yaoundé I, Département d'histoire.

Ndami Chantal, 1997, "La dynamique de participation des Femmes à la vie politique : le cas du Parlement camerounais.1960 - 1997", mémoire de Maîtrise Université de Yaoundé I.

- Thèse

Tegna, février 2010, "Parlementarisme et pouvoir parlementaire au Cameroun entre 1942 et 1972" thèse de doctorat Ph D, Université de Yaoundé I.

DE LA CULTURE DE L'EXCELLENCE DANS L'ESPACE UNIVERSITAIRE AFRICAIN : RÉFLEXION À PARTIR DE LA PENSÉE DE NJOH-MOUELLE ÉBÉNÉZER

Zolou Goman Jackie Élise DIOMANDÉ
Université Peleforo GON COULIBALY (Côte d'Ivoire)
elise.jackie@yahoo.fr

Résumé :

L'université est un espace de diffusion et d'acquisition du savoir. Elle forme les élites dont la société a besoin pour son développement. Dès lors, elle est amenée à promouvoir des valeurs ; et la culture de l'excellence en est une. Mais, depuis des décennies, cet espace sanctuarisé du savoir est devenu le théâtre de violences dans bon nombre de pays africains. Avec la diversité des raisons qui expliquent cet état de fait, il y a lieu d'observer que le visage hideux que présentent nos universités est loin de refléter la culture de l'excellence dont les gouvernants en ont fait une priorité. Nos universités en Afrique sont en crise et il faut se poser les bonnes questions pour envisager les solutions qui siéent à cette crise. Alors, pour faire une analyse rationnelle de notre sujet et proposer des solutions réalisables, nous articulerons notre réflexion autour de trois axes, à partir de la méthode analytico-critique. Ainsi, nous ferons en premier lieu l'état des lieux du système éducatif en Afrique. Ensuite, il sera question de montrer les obstacles que rencontrent les universités africaines dans leur quête de l'excellence. Et enfin, nous présenterons les pistes et les stratégies que propose Njoh-Mouelle Ébénézer pour restaurer l'image écornée des universités africaines.

Mots clés : Afrique, Crise, Culture de l'excellence, Gouvernants, Système éducatif, Université.

Abstract:

The university is a space of diffusion and acquisition of knowledge. It trains the elites that society needs for its development. Consequently, it is brought to promote values; and the culture of excellence is one of them. However, for decades, this sanctuary of knowledge has become the scene of violence in many in many African countries. With the varieties of reasons that explain this state of affairs, it is worth observing that the negative face that our universities present is far from reflecting the culture of excellence that governments have made a priority. Our universities in Africa are in crisis and we need to ask ourselves the right questions in order to find the right solutions to this crisis. Therefore, in order to make a rational analysis of our subject and to propose feasible solutions, we will articulate our reflection around three axes, based on the socio critical method. Firstly, we will take stock of the education system in Africa. Secondly, we will show the obstacles encountered by African universities in their quest for excellence. Finally, we will present the avenues and strategies proposed by Njoh-Mouelle Ebenezer to restore the battered image of African universities.

Keywords : Africa, crisis, culture of excellence, governments, education system, university.

Introduction

La réflexion de E. Njoh-Mouelle relative à la culture de l'excellence dans l'espace universitaire africain, lui permet de relever le double objectif que s'est assignée l'Université. Celle-ci vise d'abord la transmission de savoirs, c'est-à-dire de l'héritage culturel, scientifique et techno-numérique à la jeune génération afin qu'elle parvienne à intégrer aisément le tissu socio-culturel. L'Université a, ensuite, pour but de promouvoir et de développer le goût de la recherche dans tous les domaines de connaissance afin d'améliorer les savoirs-faire et les savoirs-être de leurs sociétés respectives et au-delà (E. Njoh-Mouelle, 1975, p. 65). Mais, cette vision idéalisée de l'Université subit le contrecoup des crises multiformes auxquelles elle se trouve confrontée, remettant ainsi en cause les objectifs de départ. Pourtant, l'Université se doit de se conformer à ces objectifs, en conservant ainsi la culture de l'excellence sensée la caractériser. Se dégage alors le problème central suivant : l'Université en Afrique est-elle à même de promouvoir la culture de l'excellence ? La résolution d'un tel problème engendre d'autres interrogations : quel est l'état des lieux du système éducatif en Afrique ? Quels sont les obstacles auxquels sont confrontées les universités africaines dans leur quête de l'excellence ? Et pour finir, quelles sont les pistes et les stratégies, que propose Njoh-Mouelle Ébénézer pour promouvoir l'excellence en milieu universitaire en Afrique ? Pour fonder en raison notre réflexion sur le sujet, la démarche analytico-critique guidera notre travail qui se dévoilera autour d'un plan tripartite. D'abord, il s'agira de faire l'état des lieux du système éducatif en Afrique. Ensuite, montrer les obstacles auxquels les universités africaines sont confrontées, dans leur quête de l'excellence. Et enfin, s'appuyer sur les pistes et les stratégies que Njoh-Mouelle Ébénézer nous propose pour atteindre notre objectif, qui est d'avoir un système académique de qualité et adéquat.

1. De l'état des lieux du système éducatif en Afrique

Dans cet état des lieux, il est question de montrer comment le système éducatif traditionnel en Afrique a été bouleversé par les effets de la colonisation. Par conséquent, l'Afrique se verra imposée le système éducatif du colonisateur. Dès lors, elle cherchera par tous les moyens à retrouver sa liberté, son autonomie. Malheureusement, elle se trouve prise dans le piège de la colonisation. De ce fait, dans nos investigations, nous ferons une analyse binaire de cette partie, en montrant jusqu'où l'Afrique ne pourra se départir du système éducatif de l'Occident. Ainsi, dans un premier temps, il sera question de montrer comment l'Afrique s'est vue imposer le système éducatif colonial. Et dans un second temps, il s'agira de montrer que la décolonisation africaine s'est muée en une colonialité.

1.1. De l'imposition du système éducatif colonial à l'Afrique

L'Afrique est un continent qui a connu les affres de la colonisation sur tous les plans, précisément dans le domaine éducatif. Pourtant, pour ce que l'on sait, l'éducation est le fondement de tout développement. Bien avant l'invasion coloniale, les Africains avaient leur paradigme de système éducatif qui permettait la formation et l'instruction des apprenants. Cela permettait la transmission des savoirs endogènes, des valeurs endogènes africains à la jeune génération, pour qu'elle ait toutes les armes afin de mieux aborder la vie ou affronter les vicissitudes de l'existence. L'éducation en Afrique ancestrale suivait un système initiatique qui avait pour instrument de transmission de savoir : l'oralité et l'observation. Elle se faisait sous une forme collective. Les plus jeunes apprennent de leurs aînés et c'est en se conformant aux réalités de son milieu de vie que l'apprenant devient un homme accompli. Il intègre la classe des sages et devient apte, dès lors, à prendre des décisions pour l'avenir de la communauté à laquelle il appartient.

Sont considérés comme aînés, ceux ayant acquis des expériences et qui sont une source d'inspiration, d'admiration et un modèle pour les plus jeunes. L'aîné, est celui qui détient la sagesse. C'est dans cette perspective que cette pensée de Amadou Hampâté Bâ, qu'il a prononcé dans son discours en 1960 devant l'assemblée de l'UNESCO, prend tout son sens : « En Afrique quand un vieillard meurt c'est une bibliothèque qui brule ». Cette pratique ancestrale de l'enseignement en Afrique a été bouleversée par la colonisation. Ce phénomène historique a mis en crise tous les systèmes éducatifs traditionnels de l'Afrique pour imposer celle du colonisateur, de l'autre, de l'étranger. Ce système enseigne les savoirs-faires, les savoirs-être et les savoirs-dire de l'autre, de l'Occident à l'Afrique. C'est sa vision ou sa conception du monde qui est véhiculée dans ce nouveau modèle d'enseignement en Afrique. Les Africains se sont alors vus embarqués dans la barque de la colonisation, en abandonnant, malgré eux, leurs modèles éducatifs endogènes.

L'Afrique a perdu le code de son système éducatif, selon E. Njoh-Mouelle (2011, p. 37), à partir « de l'impact avec la civilisation occidentale, brutalement brisé par la colonisation ». Pourtant, tout système éducatif n'a de valeur qu'en fonction de la vision globale de la société pour laquelle il est mis en place. Ici, cette crise apparaît comme un abandon, un refus de se relever pour prendre les choses en main. Elle n'est pas un manque, une absence, dans la mesure où une culture ne se perd pas ou ne s'oublie pas à la manière d'un malade atteint d'Alzheimer dont la défaillance de sa mémoire l'empêche de savoir son

identité réelle. Tout se passe comme si la période coloniale a totalement eu raison des cultures des sociétés africaines. Cette situation a amené l'Africain, de manière inconsciente ou par manque de confiance en lui, à nier et même à renier sa méthode éducationnelle et même sa culture. Cet état de fait a suscité ce que E. Njoh-Mouelle appelle « l'homme médiocre » qui est en manque d'initiative personnelle pour sortir du moule dans lequel il a été formé et fermé par la colonisation. L'Africain a perdu tout repère et toute référence, avec en prime une mauvaise adaptation à des valeurs éducatives exogènes intériorisées et qui mettent à mal l'organisation et le système de valeurs africains. Cela conduit à ce qu'on pourrait appeler une aliénation culturelle qui, à son tour, aboutit à la crise de l'initiative, de la créativité en Afrique.

De ce qui précède, il convient de retenir que les modèles éducatifs en Afrique, c'est-à-dire de l'enseignement primaire à l'université, sont fonction d'une politique basée sur l'assimilation. Cela montre que les systèmes éducatifs en Afrique fonctionnent à partir des principes qui ont été établis depuis l'époque coloniale. Malgré les indépendances africaines, les africains demeurent sous la tutelle des "anciennes" métropoles. Ainsi, nous passons de la décolonisation à la colonialité.

1.2. De la décolonisation à la colonialité du système colonial en Afrique

Décoloniser qui est l'une des exigences de l'existence humaine, est un processus légitime dont l'objectif est de mettre fin à la domination exercée par un peuple ou un individu sur l'autre, en vue de la reconquête de la liberté, dans la mesure où l'existence coïncide avec la liberté. À partir de cette définition de la décolonisation, il importe pour les Africains de s'approprier les systèmes éducatifs en Afrique et leur fonctionnement, en y intégrant leur propre vision, c'est-à-dire le type de développement qu'ils souhaitent pour l'Afrique, dans la perspective éducative.

Malheureusement, le système éducatif colonial demeure, même après la décolonisation. Les écoles modernes africaines ont été construites à partir des modèles des écoles missionnaires. C'est pourquoi, l'on observe toujours les traces et les mains du colonisateur dans les décisions et les résultats des politiques éducatives dans l'Afrique actuelle. Cela apparaît comme une sorte de malédiction, une tache indélébile, pour l'Afrique. Elle a du mal à s'en départir, pour trouver sa propre voie. Les systèmes éducatifs africains actuels, il faut le dire sans ambages, ont été hérités de la colonisation. Cette démarche est appelée la colonialité. Celle-ci pourrait se définir comme une persistance du phénomène colonial après la décolonisation historique dans les relations du pouvoir et du savoir au plan éducationnel, dans notre contexte-ci.

Cependant, il n'est pas question pour l'Afrique de se replier sur elle-même, ni de retomber dans cette idéologie d'originalité, d'authenticité, dans la mesure où l'Afrique ne peut plus devenir ce qu'elle a été dans le passé ancestral. C'est en cela que Amadou Hampâté Bâ (2001, p. 91) s'adresse à la jeunesse africaine, en ces termes :

Soyez authentiques, mais sans fermer le hublot qui vous permet de regarder à l'extérieur. Vous existez, mais l'autre aussi existe. Servez-vous de lui. (...) Les idées qui viennent de l'extérieur, je ne dis pas qu'il faut les exclure, mais il faut les passer au tamis. L'Afrique sera demain ce que vous ferez d'elle. Si vous cessez d'être africains, il n'y aura pas une

Afrique, il y aura seulement un continent. Et là, vous aurez arraché une page de l'histoire de l'humanité. Vous serez absents.

Il s'agit de savoir faire une synthèse culturelle rationnelle nécessaire pour aboutir à un système hybride de qualité, dans la mesure où les pays africains sont indépendants, même si cette indépendance se trouve encore torturée, angoissée. Aujourd'hui la jeune génération ne s'exprime presque plus dans les langues locales, mais dans celle de l'autre, aussi bien à la maison, à l'école, qu'aux aires de jeu. Il est clair que l'Afrique est dans la dynamique de la mondialisation et qu'il est nécessaire pour les africains de comprendre et de parler la ou les langues des autres. Car, ils iront apprendre les expériences, les secrets du succès des autres pour venir parfaire leur mode de vie. Ces échanges se feront absolument dans les langues étrangères. Par conséquent, il ne sera pas profitable pour l'africain de fait fi de la langue des autres, c'est-à-dire de l'Occident. Néanmoins, il doit prioriser sa langue, vu que la langue est l'élément centrale de toute culture. C'est d'elle que tous les autres éléments culturels émanent. Alors, si les Africains ne s'expriment plus dans leurs langues, cela montre que le colonisateur, en leur imposant son système éducatif, son système de pensée, les a aussi vaincus au plan linguistique, donc culturel.

Cependant, il ne s'agit pas de désespérer. Il revient maintenant d'utiliser ce brassage culturel né de la colonisation à bon escient, afin qu'il soit profitable pour le développement des sociétés africaines. Ce qui importe ici, ce n'est pas de faire disparaître toutes les frontières ou les renforcer ; mais, comme le dit E. Njoh-Mouelle (1971, p. 64), de limiter l'invasion de notre intériorité par une extériorité qui ne nous laisse plus jamais le loisir de penser par nous-mêmes et de vivre comme nous le souhaitons. Nous sommes contraints de nous ouvrir aux autres, surtout dans le domaine éducatif, en confrontant nos réalités académiques à celles des autres, dans la mesure où les universités africaines connaissent des difficultés dans leur quête de l'excellence.

2. Des obstacles à la quête de l'excellence dans les universités africaines

Les universités africaines, dans leur quête de l'excellence, sont confrontées à des obstacles d'ordre structurel, infrastructurel, financier. Bien au-delà de tous ces obstacles cités, il y a l'inadaptation du système éducatif aux réalités africaines. Cependant, que faut-il faire pour y remédier ? Pour ce faire, il convient de prôner l'excellence dans les écoles africaines, voire dans les universités africaines, en y balayant toute idée de médiocrité.

2.1. De l'inadaptation du système éducatif aux réalités africaines

Parmi les obstacles que connaissent les universités africaines, il y a le problème d'inadaptation du système éducatif aux réalités africaines. Les Africains ont leurs cultures, leurs traditions, leurs matières premières, leurs sols et leurs sous-sols. Les Universités africaines devaient d'abord être construites à partir des ressources de chaque région afin de remédier aux difficultés qu'elles rencontrent et penser à leur développement. À ce que l'on sache, les réalités occidentales diffèrent de celles de l'Afrique. Ainsi, en premier lieu, toutes les décisions académiques qui sont prises devraient être prises en direction des besoins des Africains en premier. Cette transposition épistémologique du système éducatif occidental en Afrique est un obstacle à la bonne marche des instituts de formation en Afrique.

Il y a la vétusté des infrastructures et une inadéquation des moyens, des méthodes et des techniques ne permettant pas aux enseignants et aux étudiants de mieux faire leurs recherches. À l'ère où le numérique est à la portée de tous, les Universités africaines ont des

soucis de connexion, de wifi. L'on assiste à des soutenances de Mémoires et de Thèses qui ne peuvent rien apporter ni au progrès de la recherche locale ni à celui du pays. En vrai, il faut « donner la possibilité aux étudiants africains de s'inspirer de nos cultures, de nos traditions pour proposer des alternatives » (S. Tonme, 2009, p. 126). Cette idée sous-entend que les étudiants et les chercheurs africains mettent en rapport les expériences ou les résultats scientifiques de l'Europe avec les éléments et valeurs culturels africains afin de participer au développement des pays africains. Le résultat de leur travail de recherche scientifique doit répondre en priorité aux attentes et aux préoccupations des pays africains et du public africain. Ainsi donc, l'encadrement, la formation et l'émancipation des Africains doivent, par conséquent, être fondés sur les valeurs africaines d'orientation, c'est-à-dire la vision du monde des Africains du développement.

Il y a aussi, l'absence du génie créateur, le suivisme, l'inadaptation chronique du système éducatif aux réalités africaines. En effet, comme le souligne S. Tonme (2009, p. 127), « Il existe une grossière inadéquation entre les enseignements et les programmes d'une part, et les besoins de développement et de prise en compte des besoins réels du pays, d'autre part ». En créant une université, le but est de répondre aux besoins de la localité où elle se trouve, sinon elle sera inutile. Les programmes ou les maquettes des universités doivent être en phase avec les activités pratiquées par la population. Malheureusement, l'on se trouve dans ce qu'on pourrait appeler une transposition épistémologique d'une éducation inadaptée. Cela montre clairement, le caractère extraverti du système éducatif africain. Cette attitude conduit inévitablement à la promotion de l'homme médiocre, car manquant d'objectif clair.

2.2. La promotion de l'homme médiocre dans l'espace universitaire africain

Parler de promotion de l'homme médiocre dans l'espace universitaire, cela revient à dire qu'il y a un laisser-aller, dans le fonctionnement du système éducatif même, dans l'orientation des étudiants. Cela amène souvent les étudiants à être démotivés dans leurs différentes filières. Par conséquent, ils ne montrent aucun engouement, aucune volonté pour leurs études. Cela se perçoit dans le manque de confiance en leur capacité de compréhension, de rétention et d'analyse des cours. Alors, ils recourent à la facilité et à la tricherie, qui sont convoquées comme solution à leur mal-compréhension des cours magistraux. Toutes ces attitudes participent à la construction de l'homme médiocre. En fait, selon E. Njoh-Mouelle (2011, p. 56), « l'homme médiocre est un être qui se réfugie derrière la facilité du suivisme et de l'auto-répétition habituelle, un être par conséquent qui tourne le dos à la liberté (...) et au génie créateur de l'homme » L'homme médiocre, c'est celui qui a perdu confiance en ses propres capacités, qui pense sa réussite par des méthodes tortueuses, la tricherie, la corruption, l'intimidation, la violence au sein de l'Université. Il a du mal à compter sur ses propres forces. Cela joue en défaveur de l'image des Universités africaines et par extension celle de l'Afrique. Car, le fondement de tout développement c'est l'éducation, la formation et l'instruction. Sans une éducation de qualité, sans une formation de qualité toutes idées de développement n'est qu'un leurre. Le développement ne peut se faire dans un esprit conformiste, conservateur ou dans une auto-répétition, le suivisme absolu, dans une pensée close. Même si la répétition est souvent valorisée parce qu'ayant un fond pédagogique, néanmoins il ne faudrait pas oublier son aspect abrutissant. Car, elle

inhibe l'esprit de créativité, d'innovation en l'homme qui refuse le progrès. Cela fait de ce dernier un être superficiel.

Être superficiel, c'est être sans fond, sans contenu, c'est être vide de sens et d'essence, et donc être inutile au progrès de l'humanité. Ce type d'homme préfère rester à la marge, à la périphérie et s'en contente. Par conséquent, il est comparable au consommateur des idées des autres. C'est dire qu'il agglutine tout ce qu'il reçoit sans tri, sans analyse. Il est comparable à un réceptacle qui consomme tout ce qu'il reçoit. Cette attitude amène les Africaines à renoncer à eux-mêmes, à leur être au monde, à leur responsabilité et à leur autonomie et les laisser conduire par la vision de l'Autre ou de la société. Nous nous aliénons dans « l'anonymat des conventions et des idées reçues. » (E. Njoh-Mouelle, 2011, p. 55). C'est dire que nous nous laissons phagocyter par les idées et les règles des autres sans chercher à affirmer notre particularité. Pourquoi ? Parce que nous sommes animés par l'instinct de conservation et la peur de sortir de notre minorité pour exprimer notre créativité, en apportant de l'innovation à du déjà-là. Et c'est cet instinct de conservation qui anime nos universités et universitaires. Toutes les innovations sont d'ordre théorique et non pratique.

Cela ne peut toutefois pas être considéré comme une fatalité pour les Africains. En tout être humain, il y a ce désir de mieux faire, de perfection qui mène à la créativité et l'innovation en vue du dépassement du déjà là, du déjà-vu. Par conséquent, comme l'asserte S. Tonme (2009, p. 134) :

Dans le supérieur, même s'il est incontestable que le suivisme est de règle, c'est-à-dire que l'on copie souvent bêtement les réformes européennes et américaines, il demeure possible, s'agissant d'adultes, de compter sur le sursaut individuel de chaque acteur académique pour atténuer les éléments d'extraversion et intégrer une dose de facteurs locaux.

Il est clair qu'à l'Université, l'on a affaire à des adultes, à des intellectuels, des étudiants, comme des enseignants-chercheurs. Ce sont toutes des personnes responsables qui ont la capacité de prendre des décisions individuelles pour leur propre intérêt et celui du Département scientifique auquel ils appartiennent. Alors, en fusionnant leurs différentes idées, les universitaires africains pourraient asseoir le fondement de leur système éducatif endogène, pour leur développement endogène. C'est pourquoi, en nous penchant sur les pistes et les stratégies que nous propose E. Njoh-Mouelle, nous envisageons promouvoir l'excellence en milieu universitaire en Afrique.

3. Les pistes et stratégies pour un système académique africain d'excellence au miroir d'Ébénézer Njoh-Mouelle

Comment faire pour parvenir à un système éducatif de qualité, ou encore à un système académique d'excellence avec des étudiants qui auront pour seul objectif : être les meilleurs dans leur discipline, dans leur filière en vue de participer au développement de leur société ? Pour y répondre, nous allons nous référer aux pistes et stratégies que Njoh-Mouelle Ébenezer propose aux universités africaines. Selon lui, pour exceller ces dernières doivent être des universités militantes, tout en optant pour une réforme rationnelle de l'espace universitaire africain.

3.1. De la promotion d'une université militante en Afrique

« L'université africaine aujourd'hui doit être une université sans passion sachant intégrer les particularismes africains au patrimoine humain universel. C'est à ce prix qu'elle pourra se mettre au service du développement économique et social de l'Afrique » (E. Njoh-Mouelle, 1975, p. 74). Les Universités en Afrique doivent pouvoir participer logiquement au développement scientifique et économique de ce continent. Pour ce faire, les recteurs des universités en Afrique, les autorités politiques africaines ont pour tâches de se libérer de tout complexe, de la politique de la main tendue. Sinon, les Africains se trouveront à plagier le paradigme du système occidental sans jamais apporter ou ajouter leurs savoirs faire à l'universel. Cette attitude met les Africains dans une mauvaise posture et les place à la traine du progrès universel. En ayant cette posture, les Africains s'érigent en des éternels consommateurs improductifs. S'ils choisissent de rester en retrait, ils feront défaut au progrès de l'humanité. Car, la science n'est pas l'apanage de l'Occident. Il importe pour les Africains de décomplexer, sinon ils feront entorse à l'"Intelligence africaine, la raison africaine". Ils donneront alors raison aux philosophes ou aux auteurs de la pensée dite primitive tels que Hegel et Levis-Bruhl, pour qui la philosophie et la science sont immanentes à l'Occident. Il est clair que la raison qui est la chose la mieux partagée au monde, ainsi que le pense Descartes, est aussi présente en Afrique.

Si les Africains veulent se défaire des préjugés coloniaux, quitte à eux de se mettre au travail en développant ou en construisant des structures, des laboratoires spécialisés qui permettront aux scientifiques de tous les horizons de venir s'y former et non se cacher désespérément derrière le passé colonial pour justifier le manque de volonté, alors, l'occasion leur est donnée de faire leur preuve afin de participer ostensiblement au progrès de la connaissance dans le monde.

Sans risque et sans prise d'initiative, il ne peut y avoir de développement. Il leur faut apprendre à risquer, à oser, à ne pas avoir peur d'échouer, de perdre, de se tromper ou de faire des erreurs. Car sans les erreurs il n'y aura point de découvertes extraordinaires. C'est dans la persévérance qu'ils pourront atteindre leur objectif et avoir le droit d'être cité parmi les pays ou les continents les plus avancés, les plus industriels en matières technologique. Car, le secret de la puissance et de la domination de l'Occident se trouve dans la science et la technologie, comme le dit M. Towa (1971, p. 7). Il importe que les Africains s'éloignent des attitudes tels que la démagogie et le sentimentalisme effrénés pour asseoir les fondements de leurs universités, afin qu'elles soient classées parmi les meilleures au monde. La question n'est pas d'être en compétition ou de battre l'Occident, mais de pouvoir réussir dans les mêmes domaines de connaissances. Le problème n'est pas de vivre en vase clos, replié sur soi. Car le faisant, on vivrait coupé du monde, ou encore on cacherait ses insuffisances derrière l'époque coloniale.

L'université africaine d'aujourd'hui doit, selon E. Njoh-Mouelle (1975, p. 77), « être certes une université sans passion mais demeurer une université militante. » dans le sens de la promotion des valeurs culturels. Il ne s'agit pas de tropicaliser l'université ou de l'Africaniser. Promouvoir nos valeurs culturelles dans les espaces universitaires africains, c'est y manifester l'initiative créatrice, l'innovation à partir de notre vision du développement, qui va nous conduire à ce que E. Njoh-Mouelle (2011, p. 160) appelle le soulèvement des profondeurs ». Cette expression signifie mettre en mouvement nos savoirs endogènes, ce qui est enfoui dans nos cultures, nos sols et sous-sols, les passer au crible de la science pour qu'ils participent au développement endogène de l'Afrique.

Alors, pour que les universités africaines soient comptées parmi les universités de renom et faire partir des universités scientifiques il nous faut plus d'initiative créatrice. Pour y parvenir, il faut à l'Africain un peu « plus d'initiative créatrice pour pouvoir envisager avec optimisme de faire échec aux diverses formes d'aliénation que lui présente en perspective la société devant sortir de la bataille du développement ». (E. Njoh-Mouelle, 2011, p. 139). Dans ces conditions, il serait souhaitable d'opter pour une réforme rationnelle, et non artificielle, du système éducatif ou académique dans leurs espaces universitaires.

3.2. Pour une réforme rationnelle de l'espace universitaire africain

Reformer ne doit pas être compris dans ce contexte comme former de nouveau quelle que chose, ni comme reconstituer ce qui avait été déconstruit, refaire ce qui était défait. Reforme ne signifie pas revenir aux origines des choses, aux sources ou encore recourir aux sources. Par reforme, il faut entendre : « élaborer une politique solide et ambitieuse de l'éducation et de la formation en y consacrant tous les investissements nécessaires sur une longue période, pour éviter cette chaîne de conséquences négatives et compromettant » (S. Tonme, 2009, p. 134) que l'on observe dans les pays africains.

Cela ne signifie pas aussi qu'il faut s'enfermer dans les modèles de système éducatif colonial. Cela implique qu'il faudrait, pour les élites africaines, faire preuve de plus d'initiative, de plus d'autonomie, de plus d'originalité et de plus d'audace, comme le fait « l'homme excellent ». Ce dernier n'est pas quelqu'un qui sort de l'ordinaire, mais c'est celui qui marque un arrêt dans le déroulement de son existence, qui prend conscience pour sortir de la routine. Car, L'homme excellent « sort effectivement d'une condition partagée par un grand nombre dans la médiocrité pour se poser supérieurement en marge du groupe » (E. Njoh-Mouelle, 2011, p. 151). Il est celui qui pose des actes pour parfaire sa condition d'existence sans chercher à faire comme tout le monde, comme sa communauté.

Il n'agit pas selon ce que sa communauté lui impose, mais plutôt apporte de nouveaux éléments pour l'amélioration de la condition de vie de celle-ci. Les caractéristiques de l'homme-excellent sont l'aptitude à la liberté, à la créativité, l'exigence de connaissance et de sens de la responsabilité. C'est ce modèle d'homme qui doit être mis en avant dans l'espace universitaire africain pour penser et panser le développement en Afrique. Pour le faire, les universités africaines ont le devoir de créer des espaces d'échange, des plateformes, entre les universitaires africains pour penser le développement endogène en Afrique. Ainsi que l'affirme P. J. Hountondji (1976, p. 49), il s'agit de discuter, de débattre entre Africains, des problèmes qui minent les espaces universitaires africains afin d'y trouver des solutions. Pour cela, il faudrait revoir le système académique ou peut-être le réorienter dans le sens des besoins industriels en Afrique et non seulement dans celui des besoins économiques. En effet, comme l'argumente E. Njoh-Mouelle (2011, p. 8) :

L'idée de développement est incontestablement une notion économique ; mais la réduire rigoureusement à l'économique serait la restreindre outre mesure. Le développement est un processus complet, total, qui déborde par conséquent l'économique pour recouvrir l'éducationnel ou le culturel.

Autrement dit, le développement, avant d'être économique, est fondé sur la culture ou l'éducation, dans la mesure où toute éducation prend sa source dans une culture. Ainsi, un peuple qui n'a aucune notion de sa culture est un peuple aliéné, égaré, qui ne peut que stagner dans le sous-développement ; car, n'ayant aucun repère. Les éléments du sous-développement sont l'ignorance, la superstition, l'analphabétisme. Alors, l'Université qui est un lieu par excellence où l'on pense le développement, doit mettre en exergue la culture de l'excellence en prenant appui sur les valeurs culturelles locales. Cela se fera de manière rationnelle, sans émotion.

Que les pays africains arrêtent de dormir sur la natte des autres, le modèle ou le système éducatif des autres, pour emprunter l'expression de J. Ki-Zerbo. Ils doivent tisser leur propre natte afin d'arrêter de subir les manipulations ou les chantages de l'autre, de l'extérieur. Le siècle des "Lumières" en Afrique sera à ce prix. Il s'agit pour les intellectuels africains de définir ou redéfinir leur propre programme éducatif et les proposer au reste du monde. Car, d'un continent à un autre les réalités divergent. C'est à partir des besoins des sociétés africaines que les programmes éducatifs scolaires ou académiques doivent être planifiés. Comme le souligne P. J. Hountondji, (1973, p. 52) :

Confiner les [chercheurs africains] à la recherche appliquée, ou à des recherches portant sur leurs propres pays, leur interdisant ainsi indirectement, (...) l'accès aux arcanes les plus secrets du savoir. (...) en dotant nos Universités de tout l'équipement technique et bibliographique nécessaire, ainsi que d'un encadrement approprié, et en inaugurant consciemment, lucidement, une politique de la science accueillant sans exclusive toutes les disciplines fondamentales, dans leur riche et féconde diversité.

Cela sous-entend que les Africains doivent sortir du mimétisme artificiel et pratiquer le mimétisme rationnel, en traçant leur propre voie, en imposant leur modèle de système éducatif, afin que les universités africaines aillent mieux !

Conclusion

À l'issue de cette analyse, nous notons que les universités africaines ont besoin de promouvoir la culture de l'excellence dans leur espace, à partir des réalités culturelles africaines. Car, le développement d'un pays, d'un peuple a pour fondement l'éducation. Ainsi, l'Université qui est un espace où se conjuguent l'éducation, la formation et l'instruction, apparaît comme le lieu approprié où la culture de l'excellence doit être manifeste, en intégrant les valeurs traditionnelles africaines. C'est cette vision qui a fondé notre réflexion à partir de la pensée du philosophe africain Ébénézer Njoh-Mouelle. Selon lui, pour que les universités africaines participent au développement de l'Afrique, elles doivent établir leur programme d'étude et de recherche à partir des activités quotidiennes des Africains. En effet, toute Université devrait prioriser les valeurs locales de la société dans laquelle elle se trouve. Il s'agit de vulgariser les valeurs qui ont un impact sur les activités exercées dans les sociétés africaines et concomitamment promouvoir le type d'homme que Njoh-Mouelle nomme « l'homme excellent ». Alors, pour sauver nos Universités des crises qu'elles traversent, il conviendrait plutôt pour elles de penser

l'adaptation des formations académiques aux besoins des pays africains, en tenant compte des réalités extérieures, et des défis de développement liés aux enjeux de l'avenir de la planète et de l'humanité. Car, l'humanité est un patrimoine commun qui a besoin de la participation active de tous les continents, l'Afrique y compris !

Références bibliographiques

FANON Frantz, 1968, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero.

HOUNTONDI Jidenu Paulin, 1973, *Liberté : contribution à la révolution dahoméenne*, Cotonou, Renaissance.

KANT Emmanuel, MENDELSSOHN Moses, 2006, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Traduction de l'allemand par Dominique Bourel et par Stéphane Piobetta, revues par Cyril Morana, Éditions Mille et une nuits.

NJOH-MOUELLE Ébénézer, 2011, *De la médiocrité à l'excellence : Essai sur la signification humaine du développement*, CLÉ, Yaoundé.

NJOH-MOUELLE Ébénézer, 1980, *Développer la richesse humaine*, CLÉ, Yaoundé.

NJOH-MOUELLE Ébénézer, 1970, *Jalons : Recherche d'une mentalité neuve*, Yaoundé, CLÉ.

NJOH-MOUELLE Ébénézer, 1975, *Jalons II : L'africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, CLÉ.

TONME Shanda, 2009, *Fondements culturels de l'arriération de l'Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan.

TOWA Marcien, 1971, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLÉ, Yaoundé.

