

# **REVUE LE CAÏLCÉDRAT**

**Numéro 009**

**Mars2020**

# REVUE LE CAÏLCÉDRAT

# DIFFÉRENCE PÉRENNE

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, 2019

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives Canada, 2019



© 2019 LES ÉDITIONS DIFFÉRENCE PÉRENNE

12105 BOULEVARD LAURENTIEN, MONTREAL H4K 1N3

[WWW.LESEDITIONSDIFFERANCEPERENNE.CALE](http://WWW.LESEDITIONSDIFFERANCEPERENNE.CALE)

[SEDITIONSDIFFERANCEPERENNE@YAHOO.CA](mailto:SEDITIONSDIFFERANCEPERENNE@YAHOO.CA)

TEL:+1 5144444346



## **REVUE LE CAÏLCÉDRAT**

**Revue Canadienne de Philosophie, de Lettres et de Sciences Humaines**

**Tel +1 5144444346**

**site internet :[www.revulecailcedrat.ca](http://www.revulecailcedrat.ca)**

**mail:[revulecailcedrat@gmail.com](mailto:revulecailcedrat@gmail.com)**

**éditeur: les éditions différence pérenne**

**[www.leseditionsdifferanceperenne.ca](http://www.leseditionsdifferanceperenne.ca)**

**Diffusion et distribution: les éditions Différence Pérenne, Québec,**

**CANADA**

**Institut de recherches pour le développement en Afrique(IRDA),**

**CÔTE D'IVOIRE**

**Directeur de Publication SAMBA DIAKITÉ, Professeur des Universités**  
**Comité scientifique et de lecture**

**-NJOH MOUELLE ÉBENEZER, PROFESSEUR ÉMÉRITE, 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 FÉLIX Houphouet 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 FÉLIX Houphouet 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 FÉLIX Houphouet 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 Houphouet Boigny de Cocody-Côte d'Ivoire**



**-COULIBALY ADAMA, PROFESSEUR TITULAIRE**

**(LETTRES MODERNES, LITTÉRATURES ET CIVILISATIONS  
AFRICAINES)**

**Université F.Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire**

**-BONI GUILLEHON, 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 F.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  
AFRICAINNE, ÉGYPTOLOGIE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE)**

**Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire**

**-JOACHIM DIAMOÏ 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**

**SÉCRÉTAIRES DE RÉDACTION**

**Dr KOFFI BROU DIEUDONNÉ**

**INSAAC, Côte d'Ivoire**

**Dr JAKIE DIOMANDÉ**

**Institut de Recherches pour le Développement de l'Afrique(IRDA)-CÔTE**

**D'IVOIRE**

**INFOGRAPHIE**

**AGABAVON Tiasvi Yao Raoul**

**MEMBRES**

**Dr Oumou KOUYATÉ, ENSEIGNANTE-CHERCHEURE (SOCIOLOGIE,  
ETHNOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE)**

**École des Hautes Études en Sciences Sociales, France**

**-Dr SÉKOU OUMAR DIARRA, CHERCHEUR (PHILOSOPHIE  
POLITIQUE ET SOCIALE ET PHILOSOPHIE AFRICAINE)**

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

**-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**

**-FRANCK MICHAEL GNAGNE, CHERCHEUR (ÉTUDES AFRICAINES  
ET DÉVELOPPEMENT CULTUREL)**

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

**-CAMARA FAHAGNA SIRIKI, CHERCHEUR (ÉTUDES AFRICAINES ET  
DÉVELOPPEMENT CULTUREL)**

**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**

**KONE ADAMA, CHERCHEUR (AFRICANOLOGIE)**

**UNIVERSITÉ FELIX HOUPHOUET BOIGNY DE COCODY**

**-ARCHILÈNE YALÉ, CHERCHEURE (ÉTUDES DU FÉMINISME,  
ÉTUDES AFRICAINES ET DÉVELOPPEMENT CULTUREL)**

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

**-KAYINGUIBEYAH DRAMANE YÉO, CHERCHEUR (AFRICANOLOGIE)**

**UNIVERSITÉ FELIX HOUPHOUET BOIGNY DE COCODY**

**-FOFANA BAYDI, 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 *Caïlcédrat* 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<sup>e</sup> 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 Caïlcédrat* s'intéresse spécifiquement à l'Afrique et au Canada.

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 »<sup>5</sup>.

- 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<sup>ème</sup> 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 sait 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<sup>nd</sup>e 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 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](mailto:revuelecailcedrat@gmail.com)

# SOMMAIRE

Avant-propos.....	22-23
Préface.....	24-25
<b>Célestin Désiré NIAMA</b> , Congo-Brazzaville : l'Église catholique et la problématique du multipartisme de 1990 à 1991 .....	26-44
<b>Patrice N'dri KOUADIO</b> , La question socio-économique au cœur du dialogue interreligieux en Côte d'Ivoire.....	45-62
<b>André KONE</b> , An investigation into the connotative meanings of personal names in Boru.....	63-74
<b>Frederic Kouassi Touffouo PIRA</b> , L'Éthique de l'information médiatique et les réseaux sociaux en Côte d'Ivoire.....	75-90
<b>Amoïn Liliane KOUASSI</b> Communication et comportement de la population ivoirienne face à la pandémie à coronavirus.....	91-105
<b>Souabou TOGO, Ibrahim TRAORE</b> , La communication politique en période électorale au Mali.....	106-119
<b>Idrissa Soïba TRAORE</b> , Les sciences de l'éducation au Mali : enjeux et perspectives.....	120-130
<b>Raymonde MOUSSAVOU</b> Les savoirs endogènes en contexte gabonais : enjeux et perspectives.....	131-140

**Kayinguibeyah Dramane YEO**, Tradition, culture et altérité : quel type d'humanisme pour le développement en Afrique?.....**141-161**

**Abdourahmane DICKO, Abdou HAROU** Analyse des enjeux de la participation et de la mobilisation des populations aux actions du développement local dans l'arrondissement communal 5 de Zinder.....**141-161**

**Nodjitolabaye KOULADOUMADJI** Étude comparative des conceptions du temps dans les œuvres de J. Mbiti, d'A. Kagame, de N. Nothomb et de D. Zahan.....**162-173**

# 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 édité 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 bien en version papier que numérique. Elle ne publiera que les articles de qualité, originaux et qui ont une haute portée scientifique sur l'Afrique et /ou le Canada.

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 études africaines et canadiennes. 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 CÂILCÉDRAT a donc pour vocation de s'enraciner dans la vie scientifique mondiale telle 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**

# PRÉFACE

La revue *Le Cailcédrat* est une revue canadienne de philosophie, lettres et sciences humaines dont les champs de recherche 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 pour en dégager les enjeux. Pour son quatrième numéro, la revue invite les universitaires et les praticiens du Nord et du Sud à faire part de leur réflexion critique sur l'état des lieux du processus démocratique en Afrique, au miroir des périodes post-électorales.

Les dernières décennies du XX<sup>ème</sup> siècle ont consacré « l'amorce d'un regain démocratique dans le monde, avec ses composantes inséparables : le libéralisme économique, les libertés individuelles et les droits de l'homme ». (J.-F. Revel, 1992, 4<sup>ème</sup> de couverture). Longtemps considérée comme une spécificité du monde occidental, la démocratie s'est déportée sur le continent africain et y a atteint son paroxysme dès 1990.

Ce bouleversement de l'ordre politique africain, qui fait l'effet d'une révolution, est redevable à des facteurs tant internes qu'externes. En effet, en cette fin de la décennie 1980, la quasi-totalité des États d'Afrique subsaharienne sont secoués par des crises socio-politiques qui, apparaissant, dès le départ comme une contestation des mesures d'austérité imposées dans un environnement économique délétère, débouchent, en fin de compte, sur des revendications politiques sur fond d'exigence démocratique, avec en prime le retour au multipartisme qui aurait prévalu du temps de la période post-indépendances. Ces soulèvements populaires finissent par faire plier l'échine aux autocrates et au régime de parti unique qui aura monopolisé la scène politique trois décennies durant.

À ces causes endogènes, il convient d'ajouter la pression des grandes nations et des bailleurs de fonds occidentaux, explicitement formulée par le Président français de l'époque, François Mitterrand, à travers son discours de la Baule le 20 Juin 1990. S'adressant aux chefs d'État africains, il conditionne désormais l'aide bilatérale et multilatérale par l'ouverture au multipartisme et à la démocratie. Cette pression est elle-même précédée par la dislocation de l'ex-

URSS (Union des Républiques Socialistes Soviétiques), l'effondrement du Mur de Berlin, le printemps de la liberté en Europe de l'Est, Partout dans le monde, on assiste au frémissement des dictateurs, dont certains, tels le roumain Nicolae Ceaucescu, destitué et exécuté en compagnie de son épouse. (E. Fottorino et al, 1992, p. 25).

La démocratie suppose en général la souveraineté du peuple, des élections libres, un parlement, la liberté de pensée, d'opinion et d'expression, la séparation des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire, un contre-pouvoir dans l'existence d'une opposition politique. Ces principes paraissent universels et accordent au citoyen un rôle central dans le processus démocratique. Et c'est à travers le droit de vote que lui confère la démocratie qu'il participe au libre choix de ses dirigeants.



Mais le spectacle qu'offrent le plus souvent les lendemains des élections en Afrique est des plus désolants. C'est un climat d'extrême tension qui prévaut avant et pendant les élections, et qui atteint son point de mire dès la proclamation des résultats. C'est à un déferlement de violence qu'on assiste, sur fond de contestation des résultats par les vaincus du scrutin, avec son lot de destruction des biens privés et publics, d'atteinte à l'intégrité physique et de pertes en vies humaines. Du coup, les lendemains des consultations électorales, sous les tropiques, apparaissent comme des moments de tensions, d'angoisses et d'incertitudes.

Il est temps de changer la donne. Il est temps de faire des consultations électorales en Afrique, notamment de la période d'après la proclamation des résultats, des moments de fête, aussi bien pour les vainqueurs que pour les vaincus. Il est temps qu'émerge cette ère nouvelle où, dès la proclamation des résultats, cessent les consultations sauvages et illégitimes, car s'impose l'impérieuse nécessité de consolider la démocratie au lieu de s'atteler à détruire ses fondements.

Les différentes contributions sont appelées à s'inscrire dans l'un des axes suivants :

**Axe 1 :** La responsabilité du pouvoir et de l'opposition dans le processus électoral.

**Axe 2 :** De la responsabilité et de l'indépendance des commissions électorales.

**Axe 3 :** Les sondages et leurs implications socio-politiques.

**Axe 4 :** Le phénomène de l'abstention.

**Axe 5 :** Le rôle de la communauté internationale et la problématique de l'observation des élections.

#### **Modalités de soumission :**

Les propositions de contribution sont attendues pour le **31 mai 2018**. Elles ne devront pas excéder 76000 caractères (espaces y compris). Elles doivent comprendre le titre envisagé, le nom et le (s) prénom (s), le rattachement institutionnel et les coordonnées (e-mail) du ou des auteurs, deux résumés en français et en anglais, 5 à 8 mots-clés en français et en anglais. Elles devront préciser l'axe choisi.

Les propositions seront à envoyer à [revuelecaïlcedrat@gmail.com](mailto:revuelecaïlcedrat@gmail.com)

Pour d'amples informations sur la politique éditoriale, veuillez visiter le site :

[www.revuelecaïlcedrat.ca](http://www.revuelecaïlcedrat.ca)

## **LE COMITÉ DE RÉDACTION**

## **Congo-Brazzaville : L'Eglise catholique et la problématique du multipartisme de 1990 à 1991.**

Par  
Célestin Désiré NIAMA,  
Maitre-assistant  
Université Marien Ngouabi Brazzaville  
[niamacelstin@gmail.com](mailto:niamacelstin@gmail.com)

### **Résumé :**

Après avoir mûrement réfléchi aux échecs répétés des politiques africaines, François Mitterrand, Président français, résolut d'imaginer une opportunité susceptible d'inspirer utilement les dirigeants africains. Ainsi convoqua-t-il la Conférence de la Baule, en juin 1990, au cours de laquelle il persuada ses homologues africains de l'instauration d'une politique assainie de toute iniquité, tremplin vers un Etat de droit, vers la démocratie plurielle, corollaire du développement intégral. Cette grande messe à laquelle participèrent les dirigeants africains fut vivement applaudie par les différentes communautés religieuses aux quatre coins du continent, notamment l'Eglise catholique romaine du Congo. Sérieusement préoccupée par la mauvaise gouvernance sous le régime du parti unique ou monopartisme, cette communauté religieuse se constitua comme en parti politique de l'opposition pour inviter les dirigeants à asseoir le multipartisme, seul et unique régime à visage humain, à son entendement. En effet, pour elle, seule la voie de la démocratie participative peut sauver le pays, grâce à la mise sur pied de nouvelles institutions politiques et l'instauration de la paix.

**Mots-clés :** Eglise catholique, monopartisme, multipartisme, démocratie, paix.

### **Summary:**

After the conference of the Baule in June 1990, organized by François Mitterrand President of the French Republic who had the strength, courage and the truth of encouraging it's African counterparts to establish a multiparty system, henceforth, a corollary of plural democracy, so enriching and laudatory in political conduct is applauded and encouraged by the Universal catholic church and the people's Republic of the Congo, in particular. In it's apostolic exhortations, the catholic church of Congo asked without recourse, without appeal to the Congolese political leaders to put and to the ideology of communism and the single party for the restoration of multiparty system a better doing and better saying for a peaceful life the Congolese still vegetating in a sadism and an acute terror for the catholic church of the Congo

only the faith of participatory democracy can save the country through the establishment of new political institutions and the establishment of peace.

**Keys words:** Catholic Church, monocracy, single-party, democracy, peace.

## **Introduction**

La chute du Mur de Berlin (1989), l'assassinat du Président libérien, Samuel Doe et celui du Président roumain, Nicolae Ceausescu, auxquels s'ajoutent, en 1990, la Conférence de la Baule et la libération inconditionnelle de Nelson Mandela sont autant d'épisodes historiques qui mirent subitement fin à l'idéologie marxiste et au système totalitaire. Cela est une renonciation aux principes philosophiques et dogmes politiques, à l'instar du monopartisme, du collectivisme, du rôle dirigeant du parti au pouvoir, du système policier et d'autres entraves à la vie démocratique. Conscients de l'échec de cette idéologie, les pays défenseurs de ce type de politique optèrent pour un régime fondé sur les libertés individuelles, la dignité humaine et l'économie de marché. Donc, cet échec du monopartisme a confirmé le retour sans préalable aux exigences complexes des démocraties plurielles qui ouvrirent aux nations africaines de nouvelles perspectives. Enfin, l'échec du monopartisme a ouvert les horizons de la politique à l'Afrique.

Ce vent de l'espoir a permis à certaines institutions apolitiques de se lever pour faire entendre leur voix. C'est le cas probant de l'Eglise catholique romaine du Congo-Brazzaville qui s'est engagée fermement à la volonté du peuple congolais pour l'instauration du multipartisme, désir à la transparence et à la bonne gouvernance, principes qui favorisent la liberté d'opinion ou d'expression, pour le développement harmonieux de l'Etat.

Le rôle politique de l'Eglise catholique, en République Populaire du Congo, fut porteur de promesse et de salut, afin de sortir les Congolais de la précarité, de mettre en cause la politique de la conception unique du parti qui doit diriger l'Etat et de promouvoir une vision plurielle des faits sociaux, c'est-à-dire regarder ensemble dans la même et bonne direction. L'Eglise catholique romaine a ainsi repris sa nature, son dynamisme propre de son être social à cœur dans un pays à la recherche de son destin politique. Dans ses réflexions profondes, l'Eglise catholique du Congo se prononçait toujours en faveur d'un développement entièrement au service de l'homme. Car le développement ne peut-être atteint que dans une société où les droits de tous sont respectés.

Dans leur prise de position, les évêques congolais, dans leur rôle de pasteur, ont démontré aux patriotes politiques congolais que le développement est un phénomène social,

donc culturel. Pour réussir cette politique, il faut donc mobiliser des valeurs spirituelles et politiques solides. L'échange des biens et des services entre les hommes exige de la générosité, de l'honnêteté, du respect de la vérité et de la justice. Ces valeurs ne sont pas marginales, mais plutôt essentielles.

L'Eglise catholique du Congo fut une conscience. Une conscience claire et illuminée, en matière de démocratie plurielle, grâce à ses positions pour le rétablissement du multipartisme au Congo-Brazzaville. Elle a instruit les hommes politiques congolais sur la pensée officielle, à travers les enseignements des Papes et des Evêques. La signification du concept politique signifie le service du bien commun. L'exercice de la responsabilité politique est un devoir, pour chaque homme et chaque femme.

L'influence de l'Eglise catholique, à l'endroit du politique congolais, eut-elle un impact? Cette question guide notre réflexion à mieux comprendre les obstacles érigés par le pouvoir en place, autour du multipartisme. Ces changements et réformes profonds interpellèrent le système politique du Congo-Brazzaville qui emprunta aux pays de l'Est de l'Europe bon nombre de concepts, de structures et de pratiques, désormais dénoncés et abandonnés par ceux-là mêmes qui les avaient conçus. Pour mener cette réflexion à bon port et bien structurer notre travail, nous avons utilisé des ouvrages et des archives traitant de la question. Notre analyse s'articule autour de trois axes : le premier axe s'appuie sur l'ancrage théorique, conceptuel de l'Eglise catholique romaine, ainsi que sa mission dans la vie sociale. Le deuxième évoque la résistance des dirigeants congolais, face à l'instauration du multipartisme, comme facteur du développement de la vie politique. Le troisième axe analyse l'engagement et l'apologie de l'Eglise catholique à l'avènement du multipartisme vers la Conférence Nationale.

## **1. L'ancrage théorique, conceptuel de l'Eglise catholique romaine et sa mission dans le monde**

L'Eglise catholique<sup>1</sup> romaine est une institution qui regroupe l'ensemble des catholiques, c'est-à-dire les Chrétiens en communion avec le Pape et les évêques. Il s'agit de la plus grande Eglise chrétienne. Avec plus d'un milliard de baptisés. Cette institution, qui ne déroge point à son rôle, doit savoir lire les signes du temps et découvrir sa mission de salut dans le

---

<sup>1</sup>Catholique, du grec *Katholikos*, vers tout, ouvert à tous, universel.

monde et dans l'histoire. De manière plus courante, le mot catholique désigne les chrétiens en union avec Rome ; il les distingue ainsi des orthodoxes, des protestants et des anglicans. Il signifie que l'Eglise est faite pour tous (c'est le sens de l'expression « Je crois... à la sainte Eglise catholique ». L'Eglise catholique, sous le Moyen-âge, fut au centre de toute chose. Elle avait gardé et garda plus de huit siècles le monopole de la culture et de l'éducation active, puissant moyen de conserver la direction intellectuelle et spirituelle de la société occidentale (R. Delort, 1982, p.218). La vie politique était sous son emprise. Seule la papauté en avait la décision. Certains papes furent même des grands hommes d'Etat, d'autres, très intransigeants devant les hommes politiques. Par exemple, le Pape Jean-Paul II, à l'époque, Archevêque de Cracovie (Pologne), qui avait tenu tête au pouvoir communiste et réussi à lui imposer l'Eglise comme interlocutrice. Il est le Pape qui, tout en reniant le marxisme et le capitalisme, a été le témoin, après en avoir été l'un des principaux artisans de la chute du communisme (P.Norma, 2003, p.164).

L'Eglise catholique, étant garante du peuple sur terre, jusqu'aujourd'hui, n'accepte point que les autorités politiques manipulent ou affament les peuples de Dieu. Bien que la séparation entre l'Eglise et l'Etat ait eu lieu, en 1905, l'Eglise n'a pas laissé la politique. C'est le cas de la Théologie de la libération, dans les années soixante, qui comprenait des secteurs significatifs de l'Eglise (...) qui intervenait en direction des pauvres. Son impact a obtenu une adhésion massive des pauvres des bidonvilles (P. Yengo, 1990, p.10).

Soulignons que la position de l'Eglise, à l'égard du socialisme, fut sévère. Pie IX, dans ses analyses, ne fait aucune distinction, dans le Syllabus, en 1864, entre Communisme et Socialisme, qui figurent dans le catalogue d'erreurs aux cotés des sociétés clandestines, des sociétés bibliques et des clérico-libérales. Ils sont considérés comme la peste dans la société des hommes. On peut observer que la condamnation du Socialisme, opposé, par principe, au libéralisme économique, n'empêche nullement Pie IX de condamner, en même temps, les abus de ce type de régime. Toujours, pour montrer que l'Eglise catholique est aussi une institution qui s'intéresse véritablement à la vie politique du monde, Léon XIII, dans son encyclique *Rerum novarum*, en 1891, introduira une distinction entre le mouvement ouvrier et le socialisme. Cette distinction est importante, parce qu'elle permet de justifier à la face du monde catholique le syndicalisme chrétien alors à ses débuts.

Au XXème siècle, l'Eglise catholique va toujours approfondir sa problématique sur les théories politiques. Jean XXIII, par exemple, établira une nouvelle distinction entre les fausses théories et les mouvements historiques qui y trouvent leur origine et même encore leur inspiration. Paul VI, tout en rappelant l'opposition entre les idéologies du marxisme et du

libéralisme, d'une part, appelle les chrétiens attirés par le socialisme à faire œuvre de discernement, avant d'envisager le degré d'engagement possible dans cette voie, d'autre part. Ces illustrations nous montrent comment la pensée de l'Eglise catholique, sur un sujet d'intérêt humain, peut évoluer dans le temps et dans l'espace, d'une part, en raison d'un approfondissement résultant de la réflexion et de l'expérience acquise, d'autre part, en raison de l'évolution du sujet lui-même. L'Eglise catholique romaine a toujours un œil en politique et critique les régimes qui se plaisent à obscurcir la vie des citoyens. Par exemple, la prise de position du journal catholique, *La Semaine Africaine*, fut un hebdomadaire anti-communiste, où son fondateur, le père Jean Le Gall, fut hostile à cette doctrine. Il appela les chrétiens à se mobiliser contre le communisme. Il écrit :

« L'Eglise a condamné le communisme athée, de façon absolue, définitive. Elle interdit toute aide directe, toute collaboration aux organismes marxistes. Par conséquent, inutile de biaiser, de vouloir, sous couleur de « marcher avec l'histoire », séparer les réalisations de leurs fondements doctrinaux.

Il n'y a qu'un seul communisme, violemment antireligieux, dont l'un des objectifs essentiels est la destruction de la foi. Le dialogue communiste-catholique est impossible, absolument, radicalement. Penser le contraire est une illusion mortelle, génératrice du désastre ». (J. Le Galle, 1960, p.1)

Le communisme fut considéré par l'Eglise catholique comme une épine sous les pieds. Parce que sa politique n'est pas faite pour communiquer sur les réalités, mais pour se masquer derrière les apparences. Le système communiste a produit des énormités qui ont fini par fragiliser la production de la pensée et l'efficacité de la vie économique, en Afrique, en général, et en République Populaire du Congo, en particulier. Seuls, les slogans furent considérés comme des projets politiques. La réalité fut ailleurs.

Le communisme fut un régime qui a placé les Congolais sous une attitude de peur. Les Congolais furent, durant vingt sept ans du monopartisme, d'éternels bâtards qui consentirent et qui ne dirent mot. C'est pourquoi le régime à parti unique ne peut servir de tremplin au multipartisme, pas plus que la dictature du prolétariat ne peut servir de tremplin à l'exploitation des classes. La palabre est une expression démocratique où toutes parties ont droit à la parole ; Et plus loin, le régime démocratique dans un Etat n'existe que s'il y a diversité de partis politiques avec un droit égal de participation à la vie publique. Donc, le multipartisme est un mieux-faisant et un mieux-disant démocratique.

Au Congo-Brazzaville, depuis la chute du premier Président, l'abbé Fulbert Youlou, le 15 août 1963, les autorités politiques ont choisi l'idéologie du socialisme-communisme, comme la parfaite ligne éditoriale pour le redressement de la vie politique. D'ailleurs, à cette époque des années soixante, bien que le socialisme fût à la une avec pour corollaire le monopartisme, sous le Président Alphonse Massamba-Débat, l'Eglise catholique marquait toujours sa présence dans la vie sociale, tout en observant la vie politique congolaise en apportant sa critique sur la gestion du pays. Cet engagement de l'Eglise ne fut point dissimulé. Les prêtres tiraient à boulet rouge contre le système politique du Président Alphonse Massamba-Débat qui ne présageait aucun avenir pour la liberté et les droits de l'homme. C'est le cas de l'abbé Louis Badila, prêtre dans l'âme, journaliste moralisateur, qui faisait des remontrances, sur les pages de La Semaine Africaine, au pouvoir du Président Alphonse Massamba-Débat, dans les années soixante :

« Si donc l'Eglise intervient, c'est pour rendre meilleurs et plus heureux les hommes, pour les tourner vers Dieu et les aider à réaliser leur destinée. L'Eglise intervient pour rappeler les droits et les devoirs des individus et des collectivités ». (L. Badila, 1963, p.1)

Concernant le parti unique, Louis Badila mène une réflexion profonde :

« Le monopartisme doit s'édifier sur une seule et unique base : le Dialogue. Sans dialogue libre et franc, le parti unique devient un instrument de vile oppression. Il revêt la forme la plus abjecte de la force bestiale, violente, tyrannique, condamnée ici même, la semaine dernière. Il faut que le parti unique accepte ce dialogue franc et libre d'où pourra naître la réconciliation nationale.

Le parti unique peut-être cette force qui opprime, si, au lieu d'être l'expression de toute une collégialité sociale, il traduit simplement, sous la forme la plus pernicieuse, la pensée d'un seul homme ou d'un groupe d'intellectuels malins et injurieusement arrogants, ou farcis d'un intellectualisme retors et stérile ; ou s'il est un instrument très habilement choisi pour servir les intérêts d'une minorité, non seulement sans importance numérique, mais qualitative ». (L. Badila, 1964, p.8).

Ce qui démontre que la mission de l'Eglise catholique est de veiller à la bonne gouvernance de la population, de moraliser les hommes politiques à respecter les institutions et à faire du bien, toujours du bien. Ne dit-on pas que toute autorité vient de Dieu ? L'instrument qui assure la gouvernance de la cité est l'Etat, société politique résultant de la fixation sur un territoire déterminé d'une collectivité humaine relativement homogène régie par un pouvoir

institutionnalisé comportant le monopole de la contrainte organisée (R. Guillien et J. Vincent, 2003, p.10).

En parlant de la question résurgente de l'engagement politique du chrétien, Sancy Verdi Lenoble Matschinga, pense que :

« Un chrétien peut-il s'engager en politique ? (...). La réponse à cette question dépend de la définition que l'on veut donner à la politique. En effet, si l'on considère la politique, dans son acceptation politicienne, c'est-à-dire dans ses manœuvres plus ou moins déloyales pour accéder au pouvoir, alors il n'appartient pas au chrétien de faire de la politique. Mais si l'on considère la politique comme un instrument au service du mieux-être des citoyens, alors un chrétien peut faire de la politique.

La Bible offre ainsi des exemples de personnes engagées dans la vie politique. C'est le cas de Joseph qui devint gouverneur de l'Égypte, ou Daniel qui gravit remarquablement les échelons dans le puissant empire babylonien (...). Son talent dans les affaires publiques et son honnêteté intellectuelle furent que le Roi Darius pensa à l'établir sur tout le royaume » (S.V.L.Matschinga, 2010, pp.19-20).

Ce que proteste la Bible, c'est l'autocratie de l'homme, conduire seul le destin du pays, sans le secours de Dieu-le Père. La Bible affirme que l'Éternel est notre juge (pouvoir judiciaire), l'Éternel est notre législateur (pouvoir législatif), l'Éternel est notre roi (pouvoir exécutif) : c'est lui qui nous sauve (cf. Esaïe 33 :22). Ce qui prouve que Dieu s'implique directement dans la vie politique et démocratique.

Ces passages élogieux nous montrent que l'exercice du pouvoir politique ne peut-être déconnecté du pouvoir spirituel. Le pouvoir spirituel est donc le régulateur de l'esprit vers l'harmonie politique et de la cohésion nationale. Il faut entendre par l'harmonie politique l'absence du *moi politique* vers l'ouverture qui mène à la dualité des idées des hommes à une compétition politique, en vue de l'instauration du multipartisme, socle de la démocratie, telle que définie par Abraham Lincoln.

## **2. La résistance des dirigeants congolais face à l'instauration du multipartisme comme facteur du développement de la vie politique**

Plusieurs maux ont émaillé l'Afrique : la traite négrière suivie d'un colonialisme féroce et funeste ; le vent des indépendances qui ne fut d'ailleurs qu'une planche habillée avec un



système multipartite fade, qui amplifiait la clanté et le tribalisme. Au regard de tout cela, le multipartisme devint, d'après les adeptes marxistes-léninistes, donc du communisme, désuet, obscur pour laisser la place à un autre régime, dit monopartisme. Celui-ci, selon ses défenseurs, fédérera les filles et fils d'un même pays, les rancœurs ethniques disparaîtront à jamais pour une véritable cohésion nationale. Hélas ! Celui-ci a multiplié les horreurs dans tous les sens. Avec le monopartisme, l'Afrique s'est vue déstabilisée, plaquée au sol dans une obscurité sans issue. En analysant ce passé, Joseph Kizerbo pense que l'Afrique est restée longtemps muette, sous prétexte de stabilité nécessaire à la croissance économique, pour qui, le développement muet, c'est le développement des cimetières.

Après plusieurs années de règne sur le continent africain, c'est l'essoufflement de ce système politique qui voit l'amplification des chômeurs, à cause de l'effondrement de l'économie vers la crise sociale qui finira par saper toute action politique des pays dits socialo-communistes.

Au Congo-Brazzaville, ces maux se font déjà sentir à la fin des années 80, avec les deux correspondances de Bernard Kolélas (le 7 novembre 1988 et le 20 novembre 1989), l'intrépide et traditionnel opposant à l'idéologie marxiste-léniniste, à Denis Sassou Nguesso, pour organiser un dialogue vers la démocratisation de type libéral. La sourde d'oreille persistait. Mais, la pression interne et externe et la grave crise économique poussa le Président Denis Sassou Nguesso à fléchir pour trouver une solution adéquate en politique. C'est pourquoi il va instruire le PCT à analyser avec intelligence et discernement les changements en cours en Europe de l'Est. Sentant déjà le vent des mutations politiques et constitutionnelles, il déclare, le 31 décembre 1989, aux antennes de la radio- télévision congolaise, qu'il réaffirmait le rôle dirigeant du parti unique. Il dit que :

« Le Congo refusait les imitations serviles, les mimétismes aliénants, mais demeurait ouvert aux idées enrichissantes et aux nécessités des mutations humaines. (...). Le Congo entendait promouvoir le secteur privé, tant congolais qu'étranger ». (A.M'packa, 2019, p. 93.)

Mais, la tenue de la Conférence de la Baule, le 20 juin 1990, en France, organisée sous la houlette de François Mitterrand, a précisé la position de la France sur le monopartisme, en brandissant la promesse d'un coup de pouce supplémentaire aux pays qui s'engageraient sur la voie de la démocratie, il dit :

« Plus tôt, vous aurez des élections véritablement libres et le multipartisme, mieux cela vaudra pour votre jeunesse qui a besoin de s'exprimer. La démocratie est un principe universel. Et il n'y a pas trente six chemins vers la

démocratie. (...) Ce souffle fera le tour de la planète. C'est le chemin de la liberté sur lequel vous avancerez en même temps que vous avancerez sur le chemin du développement ». (La Semaine Africaine, 1990, p.3.)

Cette déclaration met en cause celle du Président Denis Sassou Nguesso, lue le 31 décembre 1989. Sur ce point, la vision de Bernard Kolélas commençait à se matérialiser petit à petit dans les arcanes politiques du Congo. La décision ferme et immuable du discours du président, autrefois, tombe d'elle-même, le 4 juillet 1990, où le Comité Central du PCT décida l'établissement du multipartisme et la promotion des libertés individuelles et collectives, ainsi que l'abandon du rôle dirigeant du parti, sans oublier le rejet de l'idéologie du marxisme-léninisme. Malgré ce courage politique d'aller vers le multipartisme, le Président Sassou décide de conduire lui-même la Transition démocratique. Mais, le 7 juillet 1990, à l'étonnement des Congolais, le Président réfute l'idée de la Conférence Nationale pour la conférence des partis :

« D'aucuns me disent mais pourquoi il n'y a pas eu Conférence Nationale ? Comme si la Conférence nationale était devenue une procédure universelle. Je dois tout de suite dire que notre processus est un processus hautement démocratique, puisqu'il réunira l'écrasante majorité des forces vives du pays, à travers les débats de la base au sommet ». (ACI, 1990, p.2.).

Mais, pour qu'il y ait démocratie, au sens réel du terme, il faut qu'il y ait, à tout le moins, deux interlocuteurs, chacun voué à ses convictions et principes pour la transformation de la société. Par exemple, la palabre, en Afrique, est une expression démocratique où toutes les parties ont droit à la parole. Tout être humain sur terre sait que la démocratie n'existe que s'il y a diversité de plusieurs partis politiques avec un droit égal de participation à la vie publique. Donc, le multipartisme est un mieux-faisant et un mieux-disant démocratique.

Bernard Ngoyi Moudouhi, dans ses analyses profondes, stipule que :

« Au cours de cette conférence qui avait réuni les Chefs d'Etat et de Gouvernement d'anciennes colonies françaises d'Afrique, le Président de la République française, François Mitterrand, tout au long de son discours annonçait le processus de démocratisation des pays africains nouvellement indépendants et inaugurerait ainsi l'ère de la démocratie occidentale en Afrique » (B. N. Moudouhi, 2014, pp. 93-94).

Le multipartisme est un élément fort important de la démocratie, il assure l'intermédiaire, entre le corps social dans sa diversité et l'Etat qui, par définition, est unique. C'est dans cet esprit qu'un groupe d'hommes politiques congolais protestèrent contre les décisions du Président de la République Populaire du Congo, qui refusa la tenue de la

Conférence Nationale. C'est en août 1990 qu'une lettre ouverte sera initiée par ce groupe d'opposants congolais aux itinéraires différents que Bernard Kolélas ou Jean-Pierre Thystère Tchicaya. Cette lettre pose le programme d'un processus démocratique et de la mise en place d'une Commission préparatoire à la Conférence Nationale composée des délégués de partis et associations qui auront été créés (P. Quantin, 1997, p. 145). Pour le PCT, les différentes associations et partis politiques ne pourront voir le jour qu'après le référendum d'un projet constitutionnel.

Toutes les décisions politiques du Président Sassou ne purent influencer la masse de la population congolaise. Les différents mouvements ne furent que protester partout. Des grèves, protestations et revendications dans chaque secteur de l'Etat obscurcirent la vie politique congolaise. Cette dynamique poussa le Président, le 15 août 1990, à amnistier par un décret la libération de plusieurs détenus politiques, parmi ceux-ci figurait l'ancien Président de la République Populaire du Congo, Jacques Joachim Yhombi Opangault. La pression populaire fut tellement grande pour le multipartisme que le Président fut obligé de négocier avec certains partis politiques déjà créés. Parce que la force publique devenue incapable et faible de maîtriser cette pression populaire, laquelle ne revendiquait que le développement intégral du Congo.

Malgré ce geste de libération des prisonniers politiques, le cheminement vers le multipartisme et la matérialisation de la Conférence nationale demeuraient flous. Le communiqué du Comité Central du 30 septembre 1990 n'a pas répondu, d'une manière efficace, à cette attente légitime du peuple congolais. En effet, comme tant d'autres peuples du monde et de l'Afrique, qui ont fait l'amère expérience des régimes à parti unique, le peuple congolais attendait le vent de la démocratie et l'instauration du multipartisme comme une bouée de sauvetage.

C'est dans cet esprit que l'Eglise catholique romaine du Congo-Brazzaville, au courant des évènements, des effervescences et des ébullitions qui changeaient le système politique dans les pays communistes vers la démocratie plurielle, demanda aux autorités politiques congolaises d'établir le multipartisme comme principe de la bonne gouvernance de la vie politique et sociale. Parce que, aboutir à un régime de force où périssent des libertés essentielles et où aucun frein salutaire ne peut ou ne pourrait plus être apporté à la griserie du pouvoir, constitue un danger. C'est dans cet esprit que l'Eglise s'installa tout de suite dans la posture de ceux qui affrontent le destin. Admirable de courage, elle s'arcbuta sur des principes et n'en bougea plus (D.N. Ngalla, 2019, p.82). C'est plus que jamais, pour le

Congo-Brazzaville, l'heure de la réflexion et de la sagesse, de l'intégrité et du dévouement au seul bien national.

C'est pourquoi, pour montrer l'épiphanie de la raison, les évêques ont fait comprendre au pouvoir en place la pensée de Pie XII qui illustre que le danger surgira tant que l'égoïsme du pouvoir ou des intérêts l'emporte sur les exigences essentielles de la morale politique et sociale.

### **3. L'engagement et l'apologie de l'Eglise catholique à l'avènement du multipartisme vers la Conférence Nationale.**

Constatant déjà les calculs politiques du pouvoir, les églises locales, c'est-à-dire le Conseil Œcuménique des Eglises Chrétiennes du Congo (COECC), dès le 10 août 1990, répondent et annoncent les couleurs de leur protestation au Président Sassou et à son gouvernement, insensibles aux mutations politiques et constitutionnelles. Ces églises (catholique, protestante, salutiste et kimbanguiste) dénoncent certains faits : le détournement, la dilapidation éhontée des fonds publics, une effrayante irresponsabilité des cadres dirigeants, un abus du pouvoir généralisé, la confiscation des sous, le tribalisme, la corruption à grande échelle, la confiscation des libertés, les incarcérations arbitraires, la répression policière, le régionalisme accru... ont immobilisé la vie nationale, durant plusieurs années :

« Monsieur le Président de la République, (...). Autant le parti et l'Etat ont souvent fait appel aux confessions religieuses dans les activités secondaires, telles que les opérations de salubrité, la présence aux meetings, le défilé..., autant ils pensent nous associer maintenant à la réflexion politique sur notre pays, après en avoir été écartées, pendant plus de deux décennies. (...). L'Eglise suit avec intérêt cette étape de l'histoire de notre peuple, parce que cela entre dans sa mission de travailler pour la libération de tout homme et tout l'homme. Le combat, pour la justice, la participation à la transformation du monde, est une dimension constitutive de la prédication de l'Evangile. (...). L'Eglise a des responsabilités, dès qu'il s'agit des problèmes humains ». (La Semaine Africaine, 1990, p.9.).

Plus loin :

« En effet, les confessions religieuses sont elles aussi des composantes de la nation ; des institutions qui se préoccupent non seulement du développement

spirituel mais aussi socio-économique du pays, qui œuvrent quotidiennement par la prière et l'action, en faveur de la liberté, la justice, la paix, la concorde nationale et la sauvegarde de la nation(...). Nous croyons que c'est l'ardent désir de participer à ce bouillonnement universel qui explique l'engouement de nos populations pour la liberté et la démocratie dont le multipartisme doit-être le garant. (...) En vous assurant de toute notre disponibilité à bâtir un monde de justice, de paix et de progrès économique et social, nous vous prions de croire, Monsieur le Président, à l'expression de notre très haute considération ». (La Semaine Africaine, 1990, p.11.).

L'engagement politique de l'Eglise catholique, en République Populaire du Congo, face à ses dirigeants, fut un combat énorme pour la dignité du pays, afin de restaurer la vraie paix. Parce que l'Eglise catholique savait que la paix, sous le régime monopartite, se trouvait au bout du fusil. Il fallut lutter pour qu'elle se trouve désormais avec la liberté d'expression et le droit de devoir.

Le combat, pour la liberté, l'égalité, la justice, la solidarité et la participation à la transformation du monde, est une constante évidence des Ecritures Sacrées. C'est pourquoi la vie des hommes et de la nation ne saurait nous laisser insensibles puisqu'elle est au centre du Ministère des hommes de foi que nous sommes.

Face à cette crise politique, le 4 décembre 1990, certains membres influents du PCT seraient obligés de quitter le navire du parti unique pour créer leurs propres formations politiques. C'est ainsi que Ange Edouard Pongui, ancien Premier ministre, Président du Conseil Economique et Social, démissionne, le 29 novembre 1990.

Dans ses réflexions et raisonnement, cet ex-Premier ministre a su dire que le système monopartite, au Congo, depuis sa création, jusqu'à la date de sa démission, n'a pas fait sortir le peuple congolais de sa souffrance sociale. Loin s'en faut, sa misère s'est multipliée, le système économique caduc. En regroupant, toutes ces litanies, l'ex-Premier ministre a compris que le bateau du Parti Congolais du Travail commençait à tanguer et qu'il fallait le quitter avant son immersion.

Après cette démission, il accorda une interview aux journalistes de la Semaine Africaine :

« J'ajoute en ce qui me concerne que si nous devons aller au multipartisme, il faut y aller avec les meilleures chances de succès. Il faut que nous procédions à une concertation nationale. Or, comme vous, si le multipartisme a été accepté, nous ne sommes toujours pas d'accord sur la Conférence Nationale. Par rapport au parti dont je suis membre fondateur, comme vous l'avez rappelé, j'estimais qu'il fasse une toilette interne profonde ; C'est ce dernier

point sur lequel les divergences sont apparues. Lorsque nous nous sommes rassemblés pour préparer le congrès, je me suis rendu compte que toutes les volontés n'étaient que de façade ; tous ceux qui étaient pour le changement, y compris de l'appellation du parti, étaient désignés comme ceux qui voulaient liquider le parti. L'absence de sincérité de beaucoup de camarades m'a poussé à la démission » (A.E. Pongui, 1990, p. 12).

En dehors de l'ancien Premier ministre, d'autres éminents cadres du parti unique ont fait autant, la même année, à savoir : la démission, le 1<sup>er</sup> décembre 1990, Jean-Michel Bokamba-Yangouma, premier secrétaire général de la Confédération Syndicale du Congo (CSC) ; celle d'Alphonse Schoulaty-Poaty, le 1<sup>er</sup> décembre, Premier ministre en fonction qui se trouvait en France, pour des ennuis de santé, ainsi que l'idéologue du parti, Célestin Goma-Foutou, ministre de l'intérieur, le 4 décembre de la même année. Toutes ces démissions en masse, au sein du parti, vont affaiblir et détruire l'échafaudage politique du Président Sassou, sous carence vitaminique. Son gouvernement n'a plus de Premier ministre, il propose l'ancien Premier Ministre, sous la deuxième République (1963-1968) et futur Président de la République du Congo, Pascal Lissouba, en poste au siège de l'UNESCO à Nairobi (Kenya), lequel refuse cette proposition. Simon Batoumeni, dans ses analyses, décrit cette atmosphère :

« Le débat politique s'était emballé, après trente ans d'unanimisme bêlant. Hauts fonctionnaires, intellectuels, chercheurs, médecins, avocats, écrivains, hommes d'affaires..., toute l'élite s'engageait. Elle avait l'embarras du choix. Les formations politiques foisonnaient aux dépens du PCT. L'ancien parti unique se vidait de sa substance. La saignée affectait aussi bien les militants que les cadres et les dirigeants » (S. Batoumeni, 2020, p.300).

Désabusé, abandonné, ankylosé, le Président Sassou, devant une réalité du pouvoir, perd son âme politique au niveau national et fut obligé, le 8 janvier 1991, de reprendre son ex-premier ministre, le général de brigade, Louis Sylvain-Goma, en remplacement d'Alphonse Souchoulaty-Poaty, pour former un gouvernement d'union nationale destiné à préparer la Conférence nationale tant attendue par le peuple congolais longtemps privé de liberté.

La revendication la plus solennelle des Congolais fut l'organisation de la Conférence Nationale pour une véritable démocratie où plusieurs forces pourront s'exprimer en confrontant les idées, en vue de sortir le pays du marasme économique, d'une nuit obscure dans laquelle il sombre, depuis des décennies, contrairement à l'une des strophes de l'hymne national *La Congolaise* (...) **une longue nuit s'achève.**

Certes, le multipartisme, comme l'a toujours dit, Béchir Ben Yahmed, n'est pas forcément la démocratie et il peut avoir, dans nos pays, en particulier, de gros inconvénients. Mais le parti unique, lui, est, en dépit des protestations contraires, la dictature d'une minorité qui devient vite, inmanquablement profiteuse, privilégiée et pervertie. Pour Robert. A. Dahl, sociologue américain à qui l'on doit la notion de « *Polyarchie* », la démocratie est un régime polyarchique, en ce sens que le pouvoir y est diffus et non concentré. (...) Selon lui, la démocratie est un système d'égalité politique qui encourage la liberté des individus, dans le cadre de lois qu'ils ont eux-mêmes choisies (R. Dahl, 1970, p. 145.). Cette égalité n'est pas proportionnelle à un individu ou aux partis politiques. Chacun doit se sentir à l'aise dans ses idées, pour construire la paix et l'unité. Ce qui signifie que la démocratie n'est pas l'apanage d'une personne. Ici, le pouvoir est public. Point d'autocratie. Dans une démocratie, le pouvoir est un « lieu vide » : aucun individu ne peut prétendre l'incarner (C. Lefort, 1981, p. 41.). Elle n'envisage pas de solution de rechange, mais de continuité dans l'efficacité politique.

La vitalité d'une démocratie et sa bonne santé dépendent principalement de l'usage que font les gens de leur droit d'initiative, d'association et de critique. Parce qu'elle ne se décrète pas, elle se conquiert chaque jour sur l'apathie, l'égoïsme et la peur des autres. Les droits de l'homme à l'initiative ne s'usent et ne disparaissent que lorsque les hommes eux-mêmes renoncent à s'en servir.

La force de la démocratie, c'est aussi d'identifier sans détours la matrice de tout terrorisme d'Etat. Il faut souligner, quelque part, que toute oppression n'a pas commencé avec le monopartisme. Certaines inégalités sont antérieures à la formation des partis politiques. Mais le monopartisme, comme système central de domination sociale, reproduit les oppressions les plus anciennes sur ses propres bases, et en produit de nouvelles. C'est ainsi que l'Etat dirigé par le parti (parti-Etat) a accaparé toutes les fonctions sociales de régulation, et les a investies d'une puissance d'oppression, jusqu'au point d'apparaître à une vue un peu courte, comme une puissance en soi d'oppression.

L'ouverture au multipartisme au Congo-Brazzaville s'impose, parce qu'il a pour objectif de mettre en place des équipes politiques favorables au respect des droits de l'homme et à une gestion transparente des affaires, conditions du développement économique libéral. En dehors de la réponse du conseil œcuménique au Président de la République, en faveur du multipartisme, une autre lettre pastorale des Evêques de l'Eglise catholique du Congo est écrite, en temps de mutations pour un engagement politique, sans violence, dans la fraternité est écrite aux fidèles catholiques :

« Dans la situation très critique que traverse notre pays, il nous a paru opportun que vous sachiez ce que pensent les Evêques du Congo de la conjoncture présente de crise politique, économique, culturelle et sociale. Nous nous sommes efforcés de prendre notre temps pour observer attentivement de quel côté tournerait ce grand vent qui souffle des pays de l'Est et bouleverse de partout les structures politiques, économiques et socioculturelles. »

Plus loin, une assurance pour la démocratie plurielle s'illustre :

« Aujourd'hui, nous prenons donc l'initiative de vous faire part de nos réflexions, de nos préoccupations et des vœux que nous formons à la lumière de l'évangile et de la tradition de l'Eglise en vue de contribuer à une évolution pacifique de nos institutions vers un renouveau de la démocratie, pour un développement réaliste de notre économie, de notre culture et de notre société» (La S. Africaine, n°1867).

Voici ce que dit le Pape Jean-Paul II :

« Il faut rappeler en outre qu'aucun groupe social, par exemple, un parti, n'a le droit d'usurper le rôle de guide unique, car cela comporte la destruction de la véritable personnalité de la société et des individus membres de la nation, comme cela se produit dans tout totalitarisme. Dans cette situation, l'homme et le peuple deviennent des objets, malgré toutes les déclarations contraires et les assurances verbales » (S. R. Socialis, n° 15).

Toutes ces décisions montrent que l'Eglise catholique du Congo aspire donc avec un grand nombre des concitoyens, à un véritable processus de démocratisation des institutions et structures politiques du Congo susceptibles d'envisager la résolution non- violente de la crise profonde que traverse le pays.

La revendication démocratique devenait de plus en plus forte, qu'il fallait répondre aux préoccupations des citoyens Congolais, longtemps privés de liberté d'expression. L'on apprécie la liberté que lorsque l'on en est privé (M. Mbéri, 2015, p. 15). C'est pourquoi, la position de l'Eglise catholique ne fut pas moindre pour obtenir ce que voulaient les Congolais. Elle a longtemps fait l'apologie de son peuple pour obtenir l'instauration du multipartisme. C'est dans cette dynamique que Roch Cyriaque Galebayi, écrit :

« En 1989, le Président Sassou N'guessou fut confronté à une recrudescence des pressions pour la libération du régime politique. Les réclamations en faveur de la tenue d'une conférence nationale atteignirent une ampleur inégalée. La conférence annuelle de l'Eglise catholique romaine avait pris ouvertement position pour la démocratisation dans un contexte international marqué, nous l'avons écrit, par



l'effondrement du bloc soviétique et l'évolution des politiques d'aides vers une conditionnalité démocratique » (R. C. Galebayi, 2018, p. 117).

Brazzaville, la capitale politique, fut en ébullition. L'agitation fusait de partout. Il fallait en découdre avec le régime socialo-communiste qui a longtemps effacé les espoirs des Congolais. Brazzaville, ville historique et stratégique a été toujours la ville de toute décision politique. Haut lieu du pouvoir politique, depuis la colonisation, la capitale du Congo, a été l'épicentre de la contestation contre le pouvoir de Youlou, en août 1963, et elle est restée le théâtre privilégié des expérimentations et des recompositions politiques, durant le processus révolutionnaire qui a suivi (K. Héloïse, 2019, p. 394).

L'Eglise, certes, en tant qu'institution, n'a pas compétence directe, en matière politique, le chrétien, par contre, en tant que citoyen de son pays, ne peut vivre en marge du monde politique. A ce propos, le Pape Jean-Paul II, dans son exhortation apostolique aux laïcs, pense que pour une animation chrétienne de l'ordre temporel, dans le sens que nous avons dit, qui est celui de servir la personne et la société, les fidèles laïcs ne peuvent absolument pas renoncer à la participation à la politique, à savoir à l'action multiforme, économique, sociale, législative, culturelle, qui a pour but de promouvoir, organiquement et par les institutions, le bien commun ( C. Laïci, n° 42).

La raison fondamentale qui doit pousser les chrétiens à s'intéresser au monde politique et social n'est rien d'autre que la charité fraternelle vécue à la dimension de la nation et comprise comme la poursuite du bien commun.

A Chaque époque de l'histoire et au cœur des évènements qui marquent la vie de chaque génération nouvelle, l'Eglise doit redécouvrir la manière concrète, significative et efficace dont elle doit accomplir la mission de travailler au salut des peuples auxquels elle est envoyée, et leur annonce la bonne nouvelle du salut et de la libération de tous les hommes. C'est ce que l'historien Dominique Ngoie-Ngalla appelle *l'éducation missionnaire* (D. N. Ngalla, 2020, p.13). Nos sociétés et nos cultures doivent trouver en l'Eglise le nouveau dynamisme qui est absolument indispensable pour se transformer de l'intérieur en accueillant les innovations et les progrès qui s'imposent à tous les peuples de la terre. C'est pourquoi, constatant la plaidoirie de l'Eglise catholique, sans répit en faveur de la Conférence Nationale vers le multipartisme, les conférenciers ont jeté leur dévolu sur Monseigneur Ernest Kombo, pour piloter cette messe politique qui n'a pas connu de heurts, pendant quatre mois (10 février- 11juin 1991), jusqu'à l'instauration du gouvernement de Transition dirigé par le Premier Ministre, André Milongo. Celui-ci, à son tour, a eu la responsabilité d'assurer les affaires courantes et d'organiser toutes les élections politiques (locales, municipales,

législatives, sénatoriales et présidentielles), afin de mettre fin à cette transition, pour la relance de la vie démocratique et républicaine.

Pour l'Eglise catholique du Congo, la gestion d'une bonne Transition démocratique repose sur une structure de véritable concertation nationale à laquelle puissent participer les composantes de notre société qui pourront être identifiées et reconnues comme telle, d'où la convocation de la Conférence Nationale comme une victoire définitive sur le tribalisme, l'intolérance et le fixisme idéologique qui ont paralysé le Congo pendant longtemps. Au début de 1991, les 1.500 délégués à la Conférence Nationale souveraine ont élu comme Président Monseigneur Ernest Kombo, évêque de la ville d'Owando. Puis cette même Conférence a placé le pays sous l'autorité du Conseil National de Transition présidé par Monseigneur Ernest Kombo. Ce choix témoignait en fait de l'implication de l'Eglise, suite à la banqueroute de la direction politique. A cette période, l'Eglise était restée la seule autorité morale crédible (S. M. Makosso, 2013, p.56). L'évangélisation a démontré qu'elle est au-dessus des revendications nationalistes et de toute culture (D ; N. Ngalla, 2015, p ; 167).

## **Conclusion**

L'Eglise catholique du Congo a contribué énormément au processus du multipartisme, à l'ouverture de la Conférence Nationale, bouée de sauvetage vers la démocratie pluraliste. Ne voulant pas se définir comme un Etat dans un Etat, en République du Congo, c'est à tous les Congolais qu'elle a fait connaître et partager ses réflexions sur la situation préoccupante du pays, afin que partout où ils se trouvent, chacun ait la bonne volonté d'apporter sa pierre à la grande restauration de la nation. Sa présence et ses décisions ont largement influencé les autorités politiques, qui durent s'immobiliser devant l'avènement du multipartisme, source de richesse à l'épanouissement politique vers le développement économique. Bien que la séparation ait lieu entre l'Eglise catholique et l'Etat, en 1905, l'influence de l'Eglise catholique plane toujours, lorsqu'il s'agit de grandes décisions qui concernent le bien commun des hommes dans la prospérité. Elle tient, en grande considération, le peuple. Car il y a bien d'autres manières de participer à la vie politique ou d'accomplir ses devoirs civiques.

## Références bibliographiques

Badila Louis, 1960, « Un prêtre africain commente l'accession à l'indépendance », in *La Semaine Africaine*, n°415 du 14 août.

Badila Louis, 1964, « Le parti unique à l'heure H », in *La Semaine Africaine*, n°619, du 12 juillet.

Batoumeni Simon, 2020, *Histoire politique du Congo-Brazzaville*, Paris, Publibook.

Christifideles Laici, n°42.

Dahl Robert, 1970, *Polyarchy: Participation and opposition*, Yale University Press, New Haven, Ct.

Delort Robert, 1982, *La vie au Moyen Age*, Paris, Edita.

Galebayi Roch Cyriaque, 2018, *La crise politique au Congo-Brazzaville. Echec du monopartisme et de l'autoritarisme politique, Congo-Brazzaville*, L'Harmattan.

Guillien Raymond et Vincent Jean, 2003, *Lexique des termes juridiques*, 14<sup>ème</sup> édition, Dalloz

Kiriakou Héloïse, 2019, *Brazzaville : Laboratoire de la révolution congolaise (1963-1968)*, thèse de doctorat d'histoire, Panthéon Sorbonne, Université Paris 1.

La Semaine Africaine, 1960, « Les communistes et nous », *La Semaine Africaine*, n°403 du 22 mai.

La Semaine Africaine, n° 1867 du 22 au 28 novembre 1990

Lefort Claude, 1981, *L'invention démocratique : Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard.

Makosso-Makosso Sylvain, 2013, *L'Eglise et l'Etat au Congo de 1960 à 1991*, Paris, L'Harmattan.

Matschinga, Sancy (V.L.), 2010, *Gouverner la cité. Ce que dit la Bible*, Paris, L'Harmattan.

Mbéri Martin, 2015, *Sauvons la République ! De la République des ethnies à la République des citoyens, Congo*, L'Harmattan.

Moudouhi Ngoyi Bernard, 2014, *Dérives politiques au Congo-Brazzaville. De la première république à la guerre de juin 1997*, Paris, ICES.

M'packa Albert, 2019, *Congo-Brazzaville, une pseudo-démocratie en perdition. Vers la fin des illusions ?* Paris, L'Harmattan.

Ngoïe-Ngalla Dominique, 2015, *Propos sur l'Afrique*, Paris, Bajag-Meri.

Ngoïe-Ngalla Dominique, 2020, *Cette Afrique qui n'arrête pas de balbutier. Les pesanteurs des survivances d'un passé d'épouvante*, Paris, Bajag-Meri.

Ngoïe-Ngalla Dominique, 2020, *Sacrés missionnaires ! La dette du Congo, 2020*, in *l'œuvre des missionnaires catholiques dans l'éducation au Congo (1880-1965)*, Emilienne Raoul (dir), Paris, L'Harmattan.

Norma Pierre, 2003, *Dictionnaire chronologique des papes*, Paris, France, Maxi-livres.

Poungui Ange Edouard, 1990, j'ai repris ma liberté, in *La Semaine Africaine*, nos 1869-69 du 13 au 19 décembre.

Sollicitudo Rei Socialis, n° 15.

Yengo Patrice, 1990, « La Théologie de la libération » in *La Semaine Africaine*, n°1832 du 1<sup>er</sup> au 7 février.

# **La question socio-économique au cœur du dialogue interreligieux en Côte d'Ivoire**

**Patrice N'DRI KOUADIO,**

Département d'Anthropologie et de Sociologie  
Université Alassane Ouattara-Bouaké en Côte d'Ivoire

Mail : kouadiopatricendri@gmail.com

Contacts : +225 08352885/43253104 /

## **Résumé**

Cette communication a pour objectif d'analyser le dialogue interreligieux comme mécanisme de rapprochement entre des religions opposées par des problèmes socio-économiques. La démarche méthodologie mobilisée comporte un guide d'entretien semi-structuré adressé à un effectif de dix (10) leaders religieux (islamiques et chrétiens) de Bouaké et Abidjan. L'approche compréhensive de Max Weber, l'analyse de contenu et la théorie de la régulation sociale de Durkheim ont contribué à l'éclairage théorique. Il ressort de cette étude qu'un dialogue interreligieux s'impose dans l'espace du marché religieux où prévaut un contexte social conflictuel. Ce cadre qui requiert la définition d'une charte de réciprocité contribuera à réguler le marché du religieux pour le bien-être, le développement socio-économique et religieux harmonieux des sociétés. Ce mécanisme de rapprochement interreligieux et de protagonistes en conflit devient source de paix et de cohésion socio religieuse dans un contexte où se vit parfois le radicalisme.

**Mots clés :** socio-économique, l'offre et la demande, radicalisme, dialogue interreligieux, cohésion sociale.

**Title:** The socio-economic question at the heart of interreligious dialogue

## **Summary**

This communication aims to analyze interreligious dialogue as a mechanism for bringing together religions opposed by socio-economic problems. The methodology approach used includes a semi-structured interview guide addressed to a staff of ten (10) religious leaders (Islamic and Christian) from Bouaké and Abidjan. Max Weber's comprehensive approach, content analysis and Durkheim's theory of social regulation have contributed to the theoretical insight. It emerges from this study that an interreligious dialogue is essential in the space of the religious market where a conflicting social context prevails. This framework, which requires the definition of a reciprocity charter, will help regulate the religious market for the well-being, the harmonious socio-economic and religious development of societies. This mechanism of interreligious rapprochement and protagonists in conflict becomes a source of peace and socio-religious cohesion in a context where radicalism is sometimes experienced.

**Key words:** socio-economic, supply and demand, radicalism, interreligious dialogue, social cohesion.

## Introduction

Dans ces dernières décennies, le dynamisme social en Afrique de l'Ouest nous présente un paysage humain où la vulnérabilité socio-économique est forte. Certes, les dirigeants de certains pays parlent de croissance à deux chiffres et de l'amélioration des conditions de vie des populations. Mais une frange importante des populations africaines en général et une proportion significative des ivoiriens même dans les grandes villes et campagnes, en particulier, vit des situations de vulnérabilité socio-économique et religieuses profondes pour lesquelles ils cherchent des réponses.

En Côte d'Ivoire la problématique de l'emploi demeure – insoluble et mine quotidiennement la jeunesse ivoirienne, bloque son épanouissement et compromet très gravement son avenir. Ainsi, la plupart des familles ivoiriennes connaissaient déjà la précarité depuis la fin de ce que l'on a appelé au milieu des années 80 le "miracle ivoirien". Au fil des années, au fur et à mesure que la crise s'installait dans le pays et que la situation économique se compliquait, cette précarité a entraîné une pauvreté presque généralisée (N'da Théna, 2012 : p 1). La crainte de la pauvreté pour soi-même se situe aujourd'hui à 81% au sein de la population, alors que pour leurs enfants, cette crainte devient encore plus forte chez les ivoiriens, se situant à 94%. Selon le RGPH<sup>2</sup>2014, la population ivoirienne est estimée à 23 millions d'habitants, dont 51,7% d'hommes contre 48,3% de femmes. Les jeunes de 15 à 34 ans représentent 36,2% de cette population, tandis que 77,7% de cette population jeune reste touchée par un chômage endémique<sup>3</sup>. Ces données documentaires montrent bien qu'en Côte d'Ivoire une politique d'emploi et d'insertion des jeunes diplômés conjuguée aux financements de certains projets est mise en place. Malgré ces dispositions infrastructurelles, les populations ne semblent pas trouver de réponse à leurs préoccupations socio-économiques. Car un aspect de leurs attentes relève de l'ordre du type métaphysique voire du magique religieux.

Cette insatisfaction suscite un engouement de ces populations vers les religions, donc vers Dieu ou le surnaturel. Cette demande du religieux qui nous inscrit dans un rapport de l'offre et de la demande favorisera la prospérité du marché du religieux. Du coup, il s'engage une concurrence voire une compétition entre les sensibilités religieuses susceptibles de déboucher sur la violence. Dans ce contexte tendu, le recourt au dialogue devient plus qu'indispensable pour l'équilibre de l'ordre social. Précisons également que le dialogue entre les religions est une caractéristique essentielle et une urgence du monde moderne. Dans ces rencontres, au café, au restaurant ou à la maison, ce ne sont pas des idées pures que l'on se communique.

Dans ces lieux, le dialogue se situe à un niveau intellectuel beaucoup plus bas que dans les universités et centres religieux (Laurence Freeman OSB, 2002 : p 1-2). Un tel dialogue qui n'est que la manifestation de la culture religieuse comporte une valeur intrinsèque qui, lorsqu'elle est renforcée et valorisée aux niveaux de l'individu et de la communauté, contribue à l'épanouissement personnel, à son développement humain intégral, à la structuration de la société et à la cohésion sociale. Cela génère une série d'activités, marchandes ou non marchandes, susceptibles de se structurer et de se développer comme secteurs d'activité à part entière (Patricio Jeretic, 2009 : 5).

L'objectif de cette communication est d'analyser le dialogue interreligieux comme un mécanisme favorable au rapprochement des sensibilités religieuses opposées par les problèmes existentiels en vue de l'équilibre et le développement intégral de la société. La question socio-

---

<sup>2</sup>Recensement Général de la Population et de l'Habitat

<sup>3</sup> Document de cadrage de la Politique Nationale de l'Emploi 2016-2020, p 15

économique fait ici allusion aux situations existentielles précaires où la pauvreté impose ses lois aux victimes qui se sentent dans l'obligation de recourir à toutes les voies pour en sortir. Ce qui leur permettra d'assurer leur subsistance régulière.

Par ailleurs, comment le dialogue interreligieux peut-il constituer un mécanisme de paix entre des sensibilités religieuses qui se piétinent dans le processus de conquête aux victimes des problèmes existentiels ?

De manière spécifique, quel est le contenu des demandes du corps social vulnérable et des offres des religieux ? Quels sont les obstacles au dialogue interreligieux ? Comment ce dialogue interreligieux peut-il contribuer au développement d'un pays post-crise comme la Côte d'Ivoire ?

Pour répondre à ces préoccupations, notre postulat de base est que : le dialogue interreligieux en tant qu'alternative de rapprochement des belligérants constitue un moyen efficace de médiation et de règlement des contradictions aussi bien entre les sensibilités religieuses en conflit qu'entre des entités sociales et politiques opposés. Ainsi, il devient un gage de développement intégral pour l'ensemble de la société.

## **1-Méthodologie**

Cette étude essentiellement qualitative analyse le dialogue interreligieux comme un moyen indispensable parmi tant d'autres qui peut favoriser le vivre ensemble, la cohésion sociale et la paix en société. Pour y arriver, notre démarche scientifique s'est focalisée sur l'ethnographie chez les leaders des communautés et associations religieuses chrétiennes et islamiques de Bouaké et d'Abidjan. Au niveau de Bouaké notre étude a visé des leaders d'association religieuse universitaire ; des leaders de mosquées des quartiers Zone et Municipal ; deux églises que sont la Mission Évangélique pour Faire des Nations des Disciples (MEFND) et le Christianisme Céleste de N'gattakro. Au niveau d'Abidjan nous avons interrogé les leaders de l'église Messianique et de la Mission de l'Église Évangélique Ivoirienne (M E E I). En somme, notre échantillonnage totale s'élève à dix (10) leaders dont trois (03) Pasteurs, trois (03) Imams et deux (02) leaders d'associations religieuses universitaires et deux (02) leaders appartenant au Forum interconfessionnel de Bouaké. L'approche compréhensive de Max Weber, l'analyse de contenu et la théorie de la régulation sociale de Durkheim ont servi à l'éclairage théorique.

En effet, parmi l'éventail de protocole qualitatif à disposition des chercheurs, l'ethnographie représente un outil pertinent tant dans une perspective de collecte que d'analyse des données (B. Cléret, 2013 : p 50). D'ailleurs, elle permet des analyses en profondeur des pratiques en train de se faire (F. Parent et P. Sabourin, 2016 : p 109), a nécessité la production de données en vue de mettre en rapport les positions des leaders religieux par rapport aux demandes des populations, les offres des leaders religieux, les obstacles aux dialogues interreligieux, ses applications diverses et la contribution du dialogue interreligieux au développement socio-économique et religieux. Cette méthode qui a pour but de lire (B. Cléret, 2013 : p 50) les comportements et les affirmations comme un texte, nous a permis également de comprendre comment les stratégies prosélytiques suscitent des concurrences contradictoires et conflictuelles entre les sensibilités religieuses tout en mettant en mal la cohésion de la société dans son ensemble.

Pour ce faire, des recherches documentaires et des entretiens semi-directifs ont été effectués pour la collecte des données.

## 2-Résultats et analyse

### 2-1 Définitions et conceptions des sensibilités religieuses envisagées par rapport au dialogue interreligieux

#### 2-1-1 Quelques définitions

Avant de relever les perceptions religieuses du dialogue interreligieux diverses des enquêtés, il est judicieux de comprendre le sens des concepts clés de notre étude. Nous allons prendre en compte quelques définitions résultantes des données primaires obtenues auprès des personnes interviewées.

- ***Dialogue interreligieux***

La compréhension de ce groupe de mots découle du sens du concept « dialogue » qui provient du latin *dialogos* qui signifie entretien, discussion, échange... Il constitue un échange verbal entre au moins deux interlocuteurs ou entités sociales qui recherchent les éléments d'un accord entre eux (A. Akoun et P. Ansart, 1999 : p 148). Dans le contexte de cette étude, le dialogue interreligieux est l'ensemble des moyens de communication et de coopération que les leaders religieux mettent en place pour favoriser le rapprochement des sensibilités religieuses ou des personnes opposées. En outre, il représente un cadre d'échange verbal et symbolique qui s'inscrit dans la politique du vivre ensemble. En Côte d'Ivoire, ce dialogue met en relation plusieurs sensibilités religieuses dont les Protestants, les Christianismes Célestes, l'Église Catholique, les Nouveaux Mouvements Religieux et les Musulmans.

- ***Socio-économique***

Le dictionnaire électronique Encarta<sup>4</sup> (2009) donne une approche sociologique du terme socio-économique. Ainsi, en sociologie le socio-économique fait allusion aussi bien au groupe social que des ressources associées. Autrement dit, il s'agit du groupe d'appartenance au sein de la société et le niveau des ressources associé à ce groupe. Dans ce contexte, l'économie est le domaine d'activités relatives à la production, à la distribution et à la consommation des richesses d'une collectivité humaine. Elle est également le système d'organisation des activités de production et de gestion des biens de consommation. Partant, le socio-économique sous-entend l'ensemble des moyens de production, de la répartition et de la consommation de richesses divers susceptibles de favoriser le bien-être de la société. Il s'intéresse notamment aux facteurs multidimensionnels du bien-être. Il représente aussi l'un des domaines d'analyse de la sociologie. Qu'en est-il du radicalisme ?

- ***Radicalisme***

Le radicalisme est l'attitude d'extrême intransigeance refusant le moindre compromis (Encarta, 2009). Il est également l'expression d'une pensée en totale opposition avec la mentalité dominante dans une société donnée. La compréhension du concept radicalisme découle du sens de radicalisation<sup>5</sup> qui désigne le fait de se radicaliser ou l'action de radicaliser d'autres personnes. Aujourd'hui, la radicalisation est le processus par lequel un individu ou un groupe adopte une forme violente d'action, directement liée à une idéologie extrémiste à contenu politique, social ou religieux qui conteste l'ordre établi sur le plan politique, social ou culturel (Farhad Khosrokhavar, 2015 : p 33). Autrement dit, c'est le processus par lequel un

---

<sup>4</sup>Microsoft® Encarta® 2009. © 1993-2008 Microsoft Corporation. Tous droits réservés

<sup>5</sup><http://www.larousse.fr/dictionnaires/français/radicalisation/65992>



individu ou un groupe d'individus adopte une forme violente d'action directement liée à une idéologie extrémiste dont le contenu est politique et/ou religieux. Selon le leader de l'église MEECI le radicalisme :

Est une attitude qui refuse tout en allant jusqu'au bout de la logique de ses convictions. Donc l'attitude de ceux qui refusent les idées des autres, ceux qui croient que leurs idées sont plus meilleures que les autres. Ceux qui n'acceptent pas les autres personnes. (N. D, Pasteur à la MEECI, Abidjan).

En outre, il est vu comme une forme d'extrémisme. D'ailleurs c'est ce qu'attestent les propos de l'Imam D. Pour lui le radicalisme :

C'est la même chose que l'extrémisme, une approche de la religion qui ne tient pas compte de l'autre ; c'est-à-dire que c'est comme l'aveugle qui danse et qui pense qu'il est seul sur l'espace de danse. Le radicalisme c'est plus intra religieux qu'interreligieux. Si je prends le cas de l'islam, il ne considère pas les autres musulmans comme des musulmans. Et il a une lecture et pense qu'il est le plus intelligent et que personne ne comprend les textes à part lui. (Imam D., Bouaké).

Pour d'autres leaders religieux, le radicalisme est l'opposition au changement des personnes qui ne veulent pas l'évolution. Cela suppose l'adoption d'une pensée statique que l'on doit appliquer quel que soit le temps et l'époque. Pour les partisans de cette idéologie atavique, les pratiques religieuses ne doivent pas subir de mutation.

En définitive, retenons que le radicalisme est l'ensemble des attitudes qui refuse la position des autres en imposant la leur comme meilleure dans un groupe social et/ou religieux donnée. Il se croit dans la bonne perspective et impose leurs manières de voir, de penser et d'agir aux autres sans mesurer les éventuels contraintes sociales.

## **2-1-2 Conceptions chrétienne et musulmane du dialogue interreligieux dans le contexte ivoirien**

En Côte d'Ivoire, chaque entité religieuse a sa conception du dialogue interreligieux. Dans cette investigation nous avons essentiellement retenu les positions des leaders religieux issus du christianisme et de l'islam.

### **✓ Conception chrétienne**

Chez les chrétiens, le dialogue interreligieux est un échange qui se déroule entre des sensibilités religieuses. Cet échange peut être endogène ou exogène à ces entités religieuses et concerner un sujet d'intérêt commun. Pour les leaders issus des nouveaux mouvements religieux<sup>6</sup> :

Le dialogue interreligieux est un cadre de concertation, de discussions des religieux, des hommes de Dieu de toutes les tendances religieuses qui se rencontrent pour parler, discuter, échangé sans discrimination. (Pasteur N. D., M.E.E.I<sup>7</sup>, Abidjan).

Cette position sous-entend que le dialogue interreligieux est un échange qui mobilise plusieurs religions de sorte à créer une collaboration interreligieuse. D'autres par contre voient ce mécanisme comme une convention d'harmonie, comme c'est le cas du Pasteur D. E. qui souligne que :

---

<sup>6</sup> Les Nouveaux Mouvements Religieux (NMR) est l'ensemble des églises dites ministères et missions internationales dont la gestion est généralement axée sur une personnalité, le président fondateur.

<sup>7</sup> Mission de l'Église Évangélique Ivoirienne

Le dialogue interreligieux se prête à une convention d'harmonie ou de paix entre des personnes d'une même religion ou des personnes issues de religions différentes, qui s'engagent à s'accepter les unes des autres en dépit de leurs différences. (Pasteur, D. E., Abidjan).

Généralement, l'acceptation réciproque est souvent problématique pour certaines religions qui ne partagent pas les mêmes doctrines. Cet obstacle s'explique par un engagement partiel des acteurs à la politique du dialogue interreligieux.

Il résulte de cette section que le dialogue interreligieux chez les chrétiens est un cadre d'échange, de discussion et de collaboration entre les sensibilités religieuses qui a pour finalité la paix, la cohésion sociale et le vivre ensemble.

#### ✓ *Conception musulmane*

Dans la conception musulmane, le dialogue interreligieux est « *un échange entre tous les religieux dans la paix* »<sup>8</sup>. Cet échange évoqué ici vise la paix pour un vivre ensemble sociale. C'est également :

« Une plateforme d'échange entre différentes religions. Dans ce contexte, il s'agit du dialogue entre les chrétiens, les musulmans et les animistes. Cela permet aussi de collaborer et de cultiver le vivre ensemble. Dans la religion il y a deux entités : il y a l'élite et les disciples. Ce que l'élite comprend les disciples ne comprennent pas. Quand le disciple voit l'élite en train de dialoguer avec l'autre, cela fait que la méfiance disparaît ». (Imam D., Bouaké).

En dehors de ces conceptions spécifiques, il est important d'ajouter la perception plus générale des leaders religieux appartenant au Forum interconfessionnel de Bouaké. Pour eux, le dialogue interreligieux :

« C'est le fait, pour les leaders religieux, d'emmener leurs fidèles respectifs à entretenir des relations de familiarité avec les membres des autres religions. Il s'agit également de favoriser le dialogue entre les sensibilités religieuses, car on a besoin des autres pour être en paix ». (S. G. du Forum interconfessionnel de Bouaké).

En somme, nous comprenons que le dialogue interreligieux est une construction humaine que vise à créer la familiarité entre les membres de plusieurs sensibilités religieuses. Cette familiarité a pour but de favoriser la cohésion sociale, la tolérance, la paix et le vivre ensemble. Toutefois, l'objet des échanges concerne tout ce qui est commun à l'ensemble des sensibilités religieuses en interactions.

## **2-2 Demande des populations vulnérables et offres des sensibilités religieuses**

Dans un contexte de vulnérabilité sociale accentuée, le marché de la spiritualité est caractérisé par une très forte demande sociale de la part des fidèles due aux angoisses existentielles (maladie, mariage, travail, sorcellerie...), et par l'offre (théologie de la prospérité et de la guérison) que les leaders religieux proposent en mettant leurs discours en syntonie avec ces demandes spirituelles et sociales. Ce rapport de l'offre et de la demande

---

<sup>8</sup> Propos recueilli auprès de l'Imam D. B., Bouaké.

manifesté dans l'espace du marché du religieux met en relation la population vulnérable et les leaders. Dans ce rapport de clientélisme, les uns font des demandes et les autres offrent leurs services pour la satisfaction des demandeurs. Dans ce qui suit, nous allons ressortir les demandes des populations et les offres de solutions que les leaders religieux proposent.

### 2-2-1 Demandes des populations

Les demandes soumises aux leaders sont diverses comme le soulignent le pasteur D. E.

« Les préoccupations sont nombreuses : le chômage, les maladies, la stérilité féminine et masculine, le voyage, la sécheresse financière, les blocages, la sorcellerie, les malédictions, les pactes etc ». (Pasteur D. E., Abidjan).

Nos enquêtes dans les communautés religieuses nous ont conduits à la répartition typologique de l'essentiel des demandes consignées dans le tableau ci-dessous.

**Tableau 1** : récapitulatif du contenu des demandes des populations

Typologie de demandes	Contenus de chaque typologie de demande	Ordre de priorité
Demandes sanitaires	Maladie, Stérilité, Faiblesse sexuelle Malédictions	2 <sup>ème</sup>
Demandes matrimoniales	Conflits conjugaux, Désir de mariage, mari/femme de nuit	3 <sup>ème</sup>
Demandes socio professionnelles	Pauvreté, Quête de travail, réussite au concours, Recherche de promotion, Échec dans les affaires, Blocage de salaire	1 <sup>er</sup>
Demandes de voyages	Échecs dans les voyages, projet de voyage, aventure	5 <sup>ème</sup>
Demandes d'exorcisme	Envoûtement, Rétrogradation spirituelle, Sorcellerie	6 <sup>ème</sup>
Demandes vitales	Manque de nourritures, de vêtements	4 <sup>ème</sup>
Demandes éducationnelles	En quête de bourse d'étude, réussite à l'école, examens	7 <sup>ème</sup>

**Source** : N'dri Kouadio Patrice

Ce tableau montre que les demandes de religion gravitent autour de sept (07) typologies de problèmes que sont : problèmes sanitaires, problèmes matrimoniaux, problèmes professionnels, problèmes de voyages, problèmes liés à l'exorcisme qui se résument au désir de se défaire de la domination d'une force surnaturelle, problèmes vitaux et éducationnels. La classification de ces typologies de problèmes nous montre que la première situation qui génère plus de demandes est la question professionnelle (1<sup>er</sup>), ensuite vient le problème de santé (2<sup>ème</sup>). Le troisième (3<sup>ème</sup>) rang est occupé par les problèmes matrimoniaux suivi de ceux qui relèvent de l'existential (manque de nourriture) (4<sup>ème</sup>). Puis vient des demandes de voyages (5<sup>ème</sup>), de l'exorcisme (6<sup>ème</sup>) et enfin la question éducationnelle (7<sup>ème</sup>). Cette présentation qui n'est pas exhaustive sous-entend qu'il existe plusieurs autres situations problématiques qui structurent des demandes du religieux.

## 2-2-2 Offres des sensibilités religieuses

Dans le souci de répondre aux demandes des populations tout en maximisant les profits d'adhérents à ses communautés, chaque sensibilité religieuse met en place des stratégies. Elles élaborent un chapelet de promesses basé sur une démonstration de capacités surnaturelles susceptibles de contribuer efficacement à la résolution des problèmes existentiels. Certes, plusieurs leaders se servent des prescriptions religieuses pour convaincre leurs cibles en proposant des offres, mais certains leaders élaborent des offres ou proposent des solutions en se servant des besoins des demandeurs. Autrement dit, ils proposent des solutions à partir de la demande soumise. De ce fait, les approches diffèrent d'une confession ou sensibilité religieuse à une autre et même cette distinction se perçoit entre les sensibilités d'une même entité confessionnelle.

Nos entretiens effectués chez les leaders islamiques nous ont permis de comprendre la procédure liée à la répartition des offres. Cette procédure est décrite par l'Imam D:

« Quand c'est un problème de sorcellerie, on fait des séances de prière et de délivrance. Quand c'est problème d'ordre financier on fait des quêtes pour les soutenir ou bien on les oriente vers des institutions musulmanes qui peuvent les soutenir. On essaie de faire de notre mieux pour trouver des solutions à ces problèmes-là. » (Imam D., Bouaké).

Quant aux leaders chrétiens, le cheminement est comme suit :

« Nous cherchons d'abord à les rassurer que dans leur situation difficile, ils ne sont pas seul, Dieu est avec eux. Nous leur donnons la parole d'exhortation biblique qui donne l'espoir à l'homme qui souffre. Les propositions c'est d'abord de compter sur Dieu, de regarder Dieu et de lui faire confiance ». (Pasteur N. D. de la M.E.E.I, Abidjan).

Pour mieux percevoir ces offres, voir tableau ci-après.

**Tableau 2** : récapitulatif du contenu des offres des leaders religieux

Typologies des offres	Contenus de chaque typologie d'offre
Offres sanitaires	Prières, orientation vers des ONG et organismes de soutien sanitaire, soutien financier, achat de médicament
Offres matrimoniales	Prières, exigence de sacrifices
Offres socio professionnelles	Prières, Jeûnes, exigence d'offrande, exigence de sacrifices, exigence d'aumône
Offres par rapport au voyage	Prières, exigence de sacrifices, exigence d'offrandes, Orientation vers les réseaux de voyage
Offres par rapport à l'exorcisme	Jeûnes, prières et délivrances, entretiens (cure d'âme)
Offres vitales ou existentielles	Soutiens financiers et alimentaires, Prières, offres de vêtements
Offres éducationnelles	Soutiens financiers et matériels, offres de prises en charge, prières

**Source** : N'dri Kouadio Patrice

Au-delà de ces mesures ordinaires qui visent la satisfaction des attentes des demandeurs, il existe d'autres propositions extraordinaires desquelles proviennent des actions surnaturelles. Ce sont entre autres les jeûnes et prières, les offrandes d'alliance, les sacrifices diverses. Les sacrifices s'accomplissent généralement avec un animal, une volaille, des objets à déposer à des endroits spécifiques (carrefour, auprès d'un mendiant, chez des jumeaux ou

des triplets, etc.). Le respect de ces ordonnances religieuses vise la production d'un effet surnaturel, un miracle susceptible de contribuer la satisfaction des attentes du demandeur. Ces genres de pratiques sont aussi visibles chez les musulmans que chez les chrétiens. Dans le contexte chrétien, l'on parle d'offrandes de déblocage, d'alliance ou encore d'offrande sacrificiel tandis que le cas musulman se résume en des objets matériels voire un animal à immoler, des beignets ou des œufs à déposer sur un carrefour.

### **3-Concurrence et radicalisme dans le marché du religieux**

Dans cet espace du religieux où se manifeste la loi de la demande et de l'offre qui rend visible les caractéristiques d'un marché, les entités religieuses entre dans une compétition symbolique. Cette compétition comporte plusieurs enjeux, les principaux sont la maximisation du profit démographique et socio-économique à savoir le plus grand nombre de d'adhérent pour sa chapelle et la croissance des ressources financières. Dans ce marketing ou démarchage prosélytique<sup>9</sup> des fidèles, les sensibilités religieuses, à travers leurs leaders, sont engagés dans la compétition symbolique tout se livrant ouvertement à une concurrence. Une telle concurrence généralisée s'explique par la peur de perdre le monopole des traditions religieuses établies.

Ce rapport tendu va générer la compétition des offres de religions qui comportent plusieurs dimensions. Corrélativement, elles se livrent à la proposition de nouvelles offres symboliques afin de s'assurer un relatif contrôle du marché du religieux. C'est pourquoi, elles s'efforcent alors de préserver leurs fidèles afin de peupler leur rang et de garantir une réserve financière croissante. Ainsi, ils tiennent des propos conservateurs et protectionnistes pour créer une rupture entre leurs adeptes et ceux des autres sensibilités religieuses. Par exemple, des leaders interdisent la collaboration utilitaire de leurs fidèles avec ceux des autres bords religieux. Pour eux, ce genre de relation qui vise la satisfaction d'un besoin social quelconque porte malheur. Les propos de ce leader islamique ci-après confirment notre argumentation.

« Quand tu es musulman, ce n'est pas bon que tu partes à l'église à cause de maladie ou bien pour aller chercher les moyens chez eux. Vraiment Dieu nous a interdit ça. Un musulman va vers un musulman, c'est ça qui est bon. Mais pour laisser ça et aller dans une autre religion, c'est très bizarre, ce n'est pas bon chez nous. C'est un malheur. » (Imam B. D, Bouaké).

D'autres s'affirment incontournables et prêts à tout pour répondre aux attentes des vulnérables. D'ailleurs c'est la position de ce leader :

« C'est chez moi que vous devez venir. Ici on ne paye pas de dîmes. Là-bas on vous demande de payer la dîme ; chez moi tout est gratuit. Viens tu vas avoir la solution à ton problème de voyage, de mariage, de guérison ». (M. K., Abidjan)<sup>10</sup>.

Ces propos sus mentionnés laissent croire que ces leaders détiennent la meilleure religion et les bonnes offres. Du coup, ils présentent leur communauté comme un lieu propice où le demandeur doit demeurer pour bénéficier d'une offre en phase avec ses besoins. Autrement dit, chaque sensibilité religieuse maintient ses adeptes en fustigeant les autres. Une telle attitude favorise le radicalisme dans le rang des fidèles tout en mettant les sensibilités religieuses en conflit. Voilà comment la compétition des offres occasionne parfois des situations de dérivent verbales par lesquelles chacune s'emploie à discréditer l'autre.

---

<sup>9</sup> De prosélytisme qui est le zèle ardent pour recruter des adeptes.

<sup>10</sup> Propos recueilli auprès de M. K. qui relatait les propos du leader religieux auquel ses demandes ont été adressées.

Bien avant d'aborder les contributions diverses liées au dialogue interreligieux, portons un bref regard sur quelques obstacles qui peuvent mettre en mal ce mécanisme d'interaction pacifique.

#### **4-Obstacles au dialogue interreligieux**

Généralement les obstacles au dialogue interreligieux découlent de plusieurs facteurs. Au nombre de ces facteurs figure les perceptions que chaque sensibilité religieuse se construit de l'autre en prenant appui sur ses propres spécificités doctrinales. Ces représentations qui sont souvent négative génèrent le rejet des adeptes des autres sensibilités religieuses. Les uns se disent être dans la vraie religion, tandis que les autres sont dans le faux. C'est dans ce contexte contradictoire que certaines sensibilités religieuses ont tendance à recruter leurs adeptes dans les communautés des autres. Cette manière de faire et d'agir génère des rapports truffés de vives tensions qui se muent en conflits. Partant, chaque religion se balise et refuse de s'ouvrir aux autres. Ce comportement est attesté par les propos de ces leaders religieux. Le premier estime que de telle attitude est suscitée par :

« Le radicalisme suscité par la doctrine des religions, c'est-à-dire les uns pensent que leurs doctrines sont les plus meilleures que les autres. Donc les autres sont dans l'égarement. Ils s'appuient toujours sur des portions des écritures pour fonder leur doctrine. Ce qui n'est pas correctes. Ils ne font pas une bonne exégèse. La plupart aussi n'est pas formé dans de bonnes écoles théologiques. Ils s'appuient seulement sur l'Esprit de Dieu. Les adeptes de ces religions suivent leurs bergers sans discerner ». (Pasteur N. D., Abidjan).

Le second relève d'autres raisons qui constituent un obstacle au dialogue interreligieux.

« D'abord le premier obstacle naturel des religions est que de façon intrinsèque la religion à une tendance hégémonique. Le souhait des musulmans est que toute la Côte d'Ivoire devienne musulmane. Ça c'est de façon naturelle ; toute organisation pour grandir et atteindre son apogée a cette tendance-là à vouloir tout s'accaparer. Et donc ça peut être un obstacle. Au lieu de reconnaître l'autre avec sa différence, tu cherches à t'accaparer l'autre. Il va automatiquement se braquer. Il va dire, lui là chaque fois que je m'en vais en confrontation avec lui je perds des membres. Quand c'est comme ça il va arrêter le dialogue ». (Imam D, Bouaké).

Le vouloir s'accaparer des fidèles des autres sensibilités religieuses constitue l'un des obstacles au dialogue interreligieux. Ainsi, la peur de perdre les membres qui habite les leaders représente un facteur lié aux ordres d'interdiction adressés aux fidèles spécifiques à fréquenter les membres d'une autre religion. À cela s'ajoute l'absence de régulation de l'espace du marché du religieux. Il n'existe pas de normes ou de règles susceptibles d'imposer une conduite aux confessions religieuses dans leur occupation de l'espace public. Du coup, chaque sensibilité religieuse est confinée dans sa chapelle ou son espace tout en se limitant uniquement au bien-être de ses partisans. En outre, l'absence d'espace d'échange et de point d'accord par rapport aux interactions interreligieuses fait que chaque religion se contente de son espace restreint. Précisons que cet espace religieux est dépourvu d'une éthique régulatrice de fonctionnement et des conduites de ces sensibilités religieuses. Au-delà de toutes ces attitudes conservatrices se trouve l'enjeu qui est la protection des intérêts matériels et financiers qui proviennent des fidèles.

#### **5-Diverses applications du dialogue interreligieux pour la paix et la cohésion sociale**

Le dialogue interreligieux peut avoir plusieurs finalités. Son champ d'application s'étend à toutes les dimensions de l'homme : religieuse, sociale, économique...

### **5.1 Dialogue interreligieux comme moyen de médiation intra/extra religieux et entre belligérants**

Comme mentionné plus haut, le dialogue interreligieux est un rapport d'échanges entre différentes sensibilités religieuses et entités sociales. Mais ces échanges sont axés sur l'ensemble de ce qui est commun à ces entités visant à construire et à maintenir la cohésion sociale, la paix et le vivre ensemble. Toutefois, précisons que :

« Le dialogue interreligieux à proprement parler, peut être un phénomène intra ou inter aux religions ou encore transnational. Dans l'un comme dans l'autre des cas, il est dû au fait que les conflits qui se passent hors des champs religieux peuvent se retrouver sur le champ religieux, et mettre en conflit les religieux eux-mêmes. Ce peut-être les religieux eux-mêmes qui dans leur dialogue ou dans leur vivre ensemble conviviale jouent un rôle dans l'apaisement des conflits, en qualité de pacificateurs, négociateurs, médiateurs, etc. Dans cette perspective, le dialogue interreligieux devient un gage de la réconciliation, de la cohésion sociale, de la stabilité socio-politique. » (A. J. Université Alassane Ouattara, Bouaké).

Le dialogue interreligieux peut s'appliquer de diverses manières. Il peut être un mécanisme de rapprochement des membres de la même religion ou de différentes religions, d'une part, et peut servir à rapprocher les belligérants hors du champ religieux, d'autre part. Dans le deuxième cas, les leaders religieux jouent le rôle de médiateurs entre des acteurs en conflits. C'est par exemple le cas de leaders politiques en conflit dont le rapprochement et la réconciliation sont favorisés par la médiation des leaders religieux.

### **5-2 Dialogue interreligieux comme moyen de règlement des conflits et d'anticipation de crise**

Le dialogue interreligieux peut servir de moyen de rapprochement des belligérants. À cet effet, les leaders religieux s'affichent comme médiateurs ou pacificateurs pour favoriser la paix entre des entités opposées ou en conflits. Cette manière d'agir a contribué au règlement de la crise ivoirienne en 2006 dans la région du Gbêkê. Et cela grâce aux actions des leaders du Forum interconfessionnel dont le siège se trouve à la cathédrale catholique de la ville de Bouaké. En effet, au temps fort de la crise ivoirienne, cette institution interreligieuse et interconfessionnelle a mené des démarches pour la cohabitation pacifique des différentes religions et des sensibilités politiques de la ville et au-delà de l'ensemble des ivoiriens. De surcroît, elle a été l'une des instances initiatrices de la cérémonie de la flamme de la paix tenue à Bouaké en 2006 qui a vu la participation des acteurs clés de la crise ivoirienne. Toutes ces actions ont restauré la paix dans le Gbêkê et en Côte d'Ivoire. Par conséquent, Bouaké a été baptisé la capitale de la paix. Les propos du Secrétaire Général de ce Forum attestent notre argumentation. Pour lui :

« La mise en place de ce forum a abouti à la flamme de la paix qui s'est faite à Bouaké. Cela a été l'initiative des leaders religieux. C'est eux qui ont favorisé la tenue de cette flamme à Bouaké avec l'implication du Président d'alors, SEM Laurent GBAGBO et le Premier ministre M. SORO Guillaume. Voilà pourquoi Bouaké a été baptisé « capitale de la paix ». C'est à partir

de la flamme de la paix qu'aujourd'hui, quand on dit Bouaké on voit la capitale de la paix. Ainsi, nous avons trois capitales en Côte d'Ivoire : Abidjan capitale économique, Yamoussoukro capitale politique et Bouaké capitale de la paix. (S. G. du Forum interconfessionnel de Bouaké).

Aujourd'hui, ce Forum interconfessionnel mène régulièrement des actions de sensibilisations et d'échanges avec plusieurs entités politique, religieuse, universitaire,... pour le maintien de la cohésion sociale, la paix et le vivre ensemble. Cet exemple montre comment le dialogue interreligieux peut être utile dans le règlement des crises et le rapprochement des antagonistes. En tant que médiateur les leaders religieux peuvent intervenir dans les crises qui opposent par exemple le gouvernement et des entités professionnelles. À cet effet, les propos de ce leader sont édifiants :

« Les leaders religieux travaillent pour le bien être de la Côte d'Ivoire. Depuis le mois de décembre 2018 jusqu'en mars 2019 nous avons intervenu dans la résolution de la grève des enseignants du secondaire pour qu'il y ait l'apaisement et que nos enfants reprennent la route de l'école »

. (Imam K., responsable COSIM, Abidjan).

Nous comprenons bien les actions de médiation que les leaders religieux mènent pour le bien-être du corps social dans son ensemble. Ces actions transcendent les frontières du champ religieux. Le Pasteur N. D. renchérit en inscrivant ses propos dans cette perspective relative aux médiations que les religieux initient pour rapprocher les hommes politiques et des peuples en vue de la paix.

« Le dialogue interreligieux peut servir de trait d'union entre les peuples et les dirigeants politiques, c'est-à-dire les décideurs politiques pour bien aider à gérer les gens. Il faut d'abord considérer le travail des religieux, les respecter et les honorer ». (Pasteur N. D., Abidjan).

En somme, nous retenons que le dialogue interreligieux est un moyen efficace pour le règlement des conflits, le rapprochement des belligérants aussi bien intra religieux, inter religieux qu'entre des entités socio politiques hors du champ religieux dont des partis politiques et des peuples ou groupements sociaux.

### **5-3 Dialogue interreligieux comme moyen de régulation pour la stabilité que visent les religions**

Les religions ont pour vocation de prôner la paix, l'amour et le vivre ensemble par les Écritures Saintes en vue de favoriser la cohésion sociale. Cette vision sociale ne peut s'accomplir que dans un contexte de paix et de cohabitation pacifique. C'est dans cette logique que s'inscrit l'intervention de ce leader religieux :

« Le dialogue interreligieux peut s'appliquer dans le domaine de la coexistence pacifique. Cela peut s'appliquer dans la défense des valeurs. Comme les religions abrahamiques ont les mêmes valeurs, telles que les valeurs de justice, de la solidarité, de la tolérance..., il faut s'unir pour lutter contre la déchéance morale de la société. » (Imam D, Bouaké).

Par ailleurs, le dialogue interreligieux permet aux différentes religions de travailler dans un même espace sans mettre en péril la stabilité du marché du religieux. Pour que cette cohabitation soit pacifique et ordonné, il faut des règles, des normes et une éthique. Ces éléments régulateurs des conduites des sensibilités religieuses doivent être définis dans un espace d'échange : un Forum interconfessionnel ou un comité interreligieux. De telle disposition s'imposent pour le maintien de la stabilité de l'espace religieux. De ce fait, il gardera son équilibre de sorte à ne pas impacter négativement le corps social. Si le marché du



religieux est régularisé, chaque sensibilité religieuse saura mener ses activités sans porter atteinte à l'autre.

« Pour le Forum interconfessionnel de Bouaké, le dialogue interreligieux, c'est une manière d'anticiper les choses. Cela s'impose même en temps de paix. Prendre cette disposition anticipative vise à éviter que, lorsqu'il y aura problème, on puisse élaborer rapidement des stratégies et mécanismes propices à la résolution de ce problème. Dans ce contexte, il se tisse des liens de fraternités et de famille qui lient les acteurs. Dès lors, il naît la culture de dialogue entre les religions. En Côte d'Ivoire cette manière de vivre se perçoit dans le vécu quotidien. Ce n'est pas des textes et des accords qui sont transcrits sur des papiers. Nous, on le vit parce que cela donne la bonne manière. C'est comme un corps et nous sommes présent auprès des uns et des autres dans tous les moments : joie ou malheur ». (S. G. du Forum interconfessionnel de Bouaké).

Un autre leader religieux confirme cette position en parlant de la législation de l'espace du marché religieux :

« C'est l'aspect législatif, il faut qu'il y ait des lois très claires applicables à tous. Et dans l'application de la loi il faut qu'on sente une certaine justice parce que nul n'est au-dessus de la loi ». (Imam D, Bouaké).

Le dialogue nécessite une réglementation pour son bon fonctionnement. Ainsi, il devient un facteur de décrispation sociale comme l'indique ce leader religieux :

« Le dialogue privilégié permettra une prise de conscience et de considération des religions, loin de toutes émulations, à s'accepter les uns des autres. À cette condition, toutes les tendances religieuses pourront s'exprimer librement, sans crainte d'être violenter à professer leur croyance, leur foi ». (Pasteur D. E., Abidjan).

Par-delà ces renforcements de liens entre religion résulte un impact positif de l'ensemble du corps social et lui confère la stabilité, la cohésion tant recherchée et la paix.

## **6-Contribution du dialogue interreligieux au développement socio-économique**

Il n'y a pas de développement sans la paix, dit-on. Cela sous-entend qu'aucun développement n'est envisageable en période de crise. Mais on assiste plutôt à la destruction des biens et des personnes. De ce fait, le dialogue interreligieux devient un facteur de développement socio-économique pour la simple raison que, si les guerres ont toujours offert des images de destruction de biens matériels et humains, des infrastructures, des capitaux qui sont des manques réels pour le développement économique, aider à maintenir la paix ou à faire revenir la paix, en contribuant par le dialogue interreligieux, c'est offrir des occasions de développement économique. Du coup, si les leaders religieux contribuent par leur dialogue à éviter la guerre ou à faire revenir la paix, ils contribuent au développement socio-économique. Dans ce contexte de paix, les bailleurs peuvent revenir pour entreprendre en donnant des financements pour la réalisation de projets divers. Ainsi, plusieurs diplômés peuvent avoir du travail. Ce qui va contribuer à l'amélioration des conditions de vie du corps social.

« Le développement, qu'il soit social ou économique est tributaire de l'interaction des acteurs du système. Lesquels acteurs doivent être conscients du fait que la cohésion, l'harmonie et la paix, constituent la voie royale au changement et au développement. Or, on ne peut parler de changement sans changement des mentalités du stade individuel au collectif. Pour être bref, je

dirai du dialogue interreligieux qu'il pose les jalons du contrat social pour parler en langage sartrien, et de ce fait, prône le primat de l'intérêt collectif sur l'individuel ; toute chose qui favorisera la prise en compte des attentes des « développés » par les « développeurs », au cours de l'élaboration des projets de développement. À cette condition seulement, le développement sera réel via le dialogue interreligieux ». (Pasteur D. E., Abidjan).

Par ailleurs, dans ce contexte post-crise que vit la Côte d'Ivoire, les leaders religieux, par le dialogue peuvent ramener les différents peuples à renouer avec les échanges réciproques. Ils peuvent utiliser les valeurs religieuses qu'on retrouve dans les alliances intercommunautaires (le toukpê chez les Akan, le sinankouya chez les Gur...) pour prôner l'entraide, le développement des relations entre les hommes, la rupture des barrières sociales dans un monde multiculturel. Cela mènera à l'unité des Hommes, des cultures, des races au sein des religions. Ceci contribuera à l'harmonie sociale et au développement des activités socio-économiques.

## **7- Discussion**

Les résultats de cette présente étude ont montré que les problèmes existentiels qui ont favorisé le recours à Dieu pour des réponses intégrales sont source de compétitions entre les sensibilités religieuses tout en générant ainsi des tensions, des crises et parfois des conflits. Palier à ce fait requiert un échange inter-entité, intercommunautaire, donc le dialogue entre les sensibilités opposées. Ce dialogue interreligieux, selon Juan José Tamayo (2017 : 38), doit intégrer les manières de faire et de vivre des religieux de sorte à créer un lien de fraternité voire une famille. En Côte d'Ivoire, ce lien familial s'étend à tous les niveaux sociaux y compris des sensibilités religieuses significatives pour asseoir une paix durable. Dans ce contexte le dialogue interreligieux devient une dynamique de coopération entre les différentes religions à caractère diversifié. Diversifié par les formes que prennent les relations interreligieuses : de rencontres informelles aux activités régulières. Diversifié également par les partenaires du dialogue (musulmans, chrétiens, coutumiers) et par les initiateurs des échanges (associations, institutions religieuses, autorités civiles). Diversifié aussi par leurs dimensions : religieuses ou spirituelles d'un côté, socio-économiques de l'autre (Katrin Langewiesche (2011 : p 3).

Au fait, les problèmes socio-économiques des populations ivoiriennes qui structurent une demande du religieux contribuent à la prospérité du marché du religieux. Cette prospérité engage les sensibilités religieuses dans une concurrence voire dans un conflit qui démontre de leur vulnérabilité dans cet espace. Ce conflit se manifeste sous deux angles : intra religieux et interreligieux. C'est ce qui se perçoit bien au sein des pentecôtistes où l'on assiste à une prolifération d'église sous forme de ministère/missions constituant les Nouveaux Mouvements Religieux (NMR). Dans ce marché du religieux, elles se dénigrent les unes les autres de façon violente. D'ailleurs, l'exemple des propos des adeptes de kakou Philippe s'avèrent édifiant. Ils présentent les autres religions comme étant du diable pour asseoir leur notoriété. Cette compétition se vérifie également au niveau de la communauté musulmane où les actions des adeptes de la Dawa ne sont pas toujours approuvées par les autres sensibilités islamiques. Ce rapport truffé de tension montre qu'en intra religieux il peut se développer des réciprocités violentes qui nécessitent un dialogue.

En interreligieux des conflits apparaissent souvent entre musulmans et chrétiens notamment protestants évangéliques. Dans ce contexte il s'observe par moment un

mouvement d'agressivité croissante de certaines Églises protestantes vis-à-vis de l'islam, ce qui était très manifeste dans leurs pratiques d'évangélisation. Le soutien moral et financier d'Églises indépendantes étrangères, notamment américaines, a contribué au phénomène. Plusieurs Églises ivoiriennes ont lancé des « croisades » à l'assaut des « infidèles » et ont mis sur le marché une littérature dénigrante à l'endroit de l'islam. Cette menace à l'encontre de leur religion a poussé les responsables musulmans à réagir rapidement pour construire ce qu'ils ont appelé une « ligne de défense ». (M. Miran, 2000, p 145).

La ligne de défense en question représente l'ensemble des mesures et moyens que l'islam met en place pour non seulement contenir ses fidèles, mais les empêcher de migrer vers d'autres religions. Cette même réalité apparaît dans le rapport entre les Catholiques et les protestants. Il existe par moment, entre les catholiques et les évangéliques plusieurs formes de tensions. D'où la naissance de groupuscules qui veulent vivre la religion autrement. Pour résoudre une telle situation dans l'espace du marché du religieux, il faut un nécessaire dialogue.

« Le dialogue est non seulement un échange actif entre différentes religions et cultures et une occasion d'aborder différents points essentiels, mais c'est aussi un procédé qui permet d'apprendre du passé, de s'engager dans le présent et de préparer l'avenir. Un dialogue entre différentes familles de religions peut être légitimement introspectif lorsque l'on recherche la réforme et le renouveau dans sa propre tradition, mais il devrait aussi progresser vers de nouveaux domaines pour offrir des contributions religieuses à l'avenir, sur un mode coopératif où la tradition ne prétend pas avoir toutes les réponses mais peut reconnaître son besoin de travailler avec des partenaires pour un monde plus juste et plus pacifique ». (J. Fischer et J. Taylor, ND, p 10).

Partant de l'affirmation de ces auteurs, le dialogue interreligieux en tant que cadre ou plateforme d'échange est un élément socio religieux indispensable pour le bien-être des sensibilités religieuses et des sociétés. Ainsi, les acteurs s'engagent dans une interaction au cours de laquelle les interlocuteurs acceptent l'espace du langage et non celui de la violence et du glaive pour voir triompher leur point de vue. En outre, le dialogue se fait selon des principes spécifiques dont : être d'accord sur l'essentiel, la recherche des moyens en vue de réaliser une fin commune (A. Akoun et P. Ansart, 1999 : p 148). Pour réussir le dialogue interreligieux en Côte d'Ivoire :

Il faut d'abord amener les chrétiens à s'accepter malgré leurs différences sur fond dogmatiques et doctrinales. Dans le milieu musulman, il existe aussi plusieurs croyances ou branches, mais elles se supportent les unes des autres, au point qu'il est difficile de les différencier. Ensuite, il faut polariser l'attention des musulmans sur le fait qu'ils ont un seul Père commun avec les chrétiens : Abraham ou Dieu. Enfin, il faut expliquer à tous les religieux, toutes tendances confondues, le bien fondé du dialogue interreligieux . (Pasteur D. E., Abidjan).

À partir de ces différentes actions de rapprochement des sensibilités religieuses résultera la tolérance, le pardon, la paix et le vivre ensemble. Dans ces conditions socio religieuses apaisées, un développement socio-économique peut être envisageable. Cela importe d'autant plus que :

Entre l'économie et la religion existe pour Weber une autre dimension essentielle de la construction du social : le politique. (M. Löwy ; H. Wismann, 2004, p 2).

Autrement dit, le politique construit le social par l'élaboration de plan de développement dont la religion crée le contexte de sa mise à exécution. Rappelons que, le dialogue interreligieux est un échange entre des religions axé sur l'ensemble de ce qui les lie en vue d'établir sinon de favoriser la cohésion sociale, la paix et le vivre ensemble. Ce dialogue multidimensionnel (religieux, politique,...) peut donc favoriser le développement socio-économique et religieux, dans la mesure où la stabilité socio-politique permet l'investissement, la création d'activités économiques. Du coup, il se dégage une harmonie entre religion et développement économique. Pour maintenir cette harmonie, nous devons – trouver un équilibre entre le développement économique et le spirituel, tant à l'échelle de l'individu que de la société (Bennet Gabriel et al, 2017 : p 9).

Dans l'analyse du rôle que le dialogue interreligieux joue en termes de développement économique et social, il doit être comprise dans sa multiple dimension, identitaire, évolutive, socio-économique et communicative (Patricio Jeretic, 2009 : p 5). Ainsi, le dialogue interreligieux contribue à la formation de Réseaux locaux, nationaux et internationaux, qui fonctionnent comme des espaces d'expression et des vecteurs d'intervention. En forte interaction avec les systèmes de représentations sociales, ils participent à la modification des conditions d'exercice des activités religieuses (culte, entraide sociale...) au niveau local – dans la mesure où le panorama religieux se transforme – au sens où l'évolution quantitative et qualitative de cette configuration modifie les conditions de gestion des rapports sociaux jusqu'à l'organisation de l'ordre politique (Jacques Palard, 2008 : p 44).

Pour les pouvoirs publics ivoiriens, l'interreligieux permet d'afficher un esprit d'ouverture et de jouir de la légitimité des religieux auprès de la population, des instances internationales et des bailleurs de fonds. Dès lors, le dialogue intra religieux et interreligieux constitue un impératif étiq pour la survie de l'humanité, la paix dans le monde et la lutte contre la pauvreté (JUAN José Tamayo, 2017 ; Katrin Langewiesche, 2011).

Toutefois, notons que le dialogue interreligieux est souvent freiné par des considérations doctrinales et théologiques. Certaines confessions religieuses veulent ériger leur doctrine et théologie en norme sociale auquel tout le corps social doit obéir. Une telle appréhension qui n'épouse pas l'ensemble des positions met en mal ce mécanisme de rapprochement entre religion. C'est pourquoi, les religions doivent mettre l'accent sur ce qui les unit que ce qui peut les diviser. Il est judicieux de préciser que la réussite de ce dialogue interreligieux requiert plusieurs dispositions :

- La définition des bases d'un échange constructif,
- L'Exclusion des questions doctrinales dans les échanges,
- La proscription des dénigrements des autres et de leur religion ou croyance,
- Le respect et l'acceptation de l'autre avec sa religion et sa différence,
- La recherche de la cohésion, le vivre ensemble et la paix, en toute chose,
- Etc.

## **Conclusion**

En définitive, cette recherche effectuée à partir d'une approche qualitative visait à analyser le dialogue interreligieux comme mécanisme de rapprochement entre les sensibilités religieuses opposées par la question socio-économique. Il en résulte que la situation socio-économique précaire des populations qui structure une demande du religieux, occasionne des tensions parfois violentes entre les sensibilités religieuses. Ainsi, elles impactent négativement l'espace du marché du religieux et même le corps social. Cependant, les leaders religieux au travers la création d'un espace d'échange tel que le Forum interconfessionnel ou des comités d'échange interreligieux, mènent des actions par le dialogue pour atténuer les tensions en leur sein et celles du corps social. Ces actions constructives nécessitent la régulation de l'espace du marché du religieux en vue d'éviter de créer des situations

d'inconfort sociale. Il est judicieux de reconnaître que l'application des normes de la laïcité s'impose, étant donné que la Côte d'Ivoire est un pays laïc. En outre, la cohésion sociale une fois restaurée favorise un climat de paix rassurant les bailleurs et les investisseurs intérieurs et extérieurs. Dans un tel contexte social apaisé, le développement socio-économique devient réel par la croissance des activités économiques diverses et la construction des usines diverses.

## **Bibliographie**

- AKOUN André et ANSART Pierre, 1999, Dictionnaire de sociologie, Le Robert/Seul, 592 p
- BENNET Gabriel (Dir) et al, 2017, Les Voix des Religions sur le Développement Durable, GIZ, 180 p.
- CLERET Baptiste, 2013, « L'ethnographie comme démarche compréhensive : immersion dans les dynamiques consommatoires du rap en France », in recherches qualitatives, Université de Rouen – Vol. 32(2), p. 50-77.
- DECOUFLE André-Clément et Desroche Henri, 1966, « Socialismes et sociologie religieuse », in: Tiers-Monde, tome 7, n° 26, Blocages et freinages de la croissance et du développement (1), p. 441-443.
- DESROCHE Henri, 1961, « Religion et Développement. Le thème de leurs rapports réciproques et ses variations », in Archives de sociologie des religions, n° 12, p. 3-34.
- FARHAD Khosrokhavar, 2015, "[Les trajectoires des jeunes jihadistes français](#)", *Études* n°6, juin, pp.33-44
- FISCHER Jean et TAYLOR John, ND, Collège interreligieux de l'Alliance pour un monde responsable, pluriel et solidaire.
- FREEMAN Laurence OSB, 2002, Le dialogue interreligieux, 6 p
- Hergueux Jérôme, 2007, Religion et Développement Économique, Institut d'Études Politiques de STRASBOURG, UNIVERSITE ROBERT SCHUMAN, Mémoire de 4ème année d'I.E.P, 89 p
- JERETIC Patricio, 2009, La Culture comme facteur de Développement économique et social
- JUAN José Tamayo, 2017, Dialogue interreligieux et interculturel, AAFKAR/IDÉES, p 38-39
- KATRIN Langewiesche, 2011, « Le dialogue interreligieux au service du développement », in Bulletin de l'APAD, en ligne le 22 mars 2012, URL : <http://journals.openedition.org/apad/4087>, 20 p.
- LÖWY Michael ; Heinz WISMANN, 2004, Max Weber, la religion et la construction du social, Arch. de Sc. sociales des Religions, 5 p.
- PALARD Jacques, 2008, POUVOIRS LOCAUX ET « DIALOGUE INTERRELIGIEUX » Les initiatives du conseil de l'Europe entre relativisme culturel et régulation sociopolitique, L'Harmattan | « Politique européenne » 2008/1 n° 24 | ISSN 1623-6297 ISBN 9782296050525, p 43-60.
- MIRAN Marie, 2000, Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire: une révolution discrète, Autrepart (16), p 139-160.
- MOHAMAD Hamandi, 2012, Croyances religieuses, développement économique et identité socioculturelle des libanais, Montréal, Département de Sciences Économiques Faculté des arts et des sciences, 155 p.

NOUHOUAYI Albert J., 2015, Le dialogue interreligieux et interculturel et la problématique de l'intégration des peuples et de l'Unité en Afrique : état des lieux, Centre Panafricain de Prospective Sociale (CPPS), 15 p.

PARENT Frédéric et SABOURIN Paul, 2016, « Ethnographie et théorie de la description-La construction des données sociologiques », in Cahiers de recherche sociologique, Athéna éditions, N° 61, p 109-126.

# An Investigation into the Connotative Meanings of Personal Names in Bomu

Dr André KONE

Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (ULSHB)

Cité Universitaire de Kabala – BPE : 3637 Bamako/Mali

kone.andre@gmail.com

## Résumé

Cet article porte sur les connotations significatives des prénoms en Bomu, la langue des Bwa. Les Bwa (un Bo) constituent un groupe ethnique minoritaire en République du Mali. Ils ont un système de nomination différent des systèmes de nomination existant chez les autres ethnies du pays, par son origine. Par exemple, l'aîné de la famille attribuait un prénom au nouveau-né, sept jours après sa naissance, après avoir consulté les mânes des ancêtres. Un second nom lui était ensuite donné, au cours d'un rituel d'initiation. Ce nom n'était dévoilé qu'à la mort de son porteur. D'autres prénoms pouvaient être attribués par la mère de l'enfant ou par les parents de cette dernière. Les Bwa ont leur conception du monde, qu'ils expriment, à travers les prénoms attribués aux enfants du terroir. Les résultats de l'étude indiquent que les prénoms, en Bomu, reflètent la connaissance, la réincarnation, le comportement et d'autres aspects de la vie en société.

Mots-clefs: prénom, système de nomination, connotation significative, Bwa, Cercle de Tominian.

## Abstract

This paper looks into the connotative meanings of personal names in Bomu, the language of the Bwa. The Bwa (a Bo) constitute a minority ethnic group in the Republic of Mali. They have a naming system that differs from that of the other ethnic groups, by its origin. For instance, the eldest male of the family bestowed a name on the newborn, seven days following his/her birth, after consulting the spirits of the ancestors. A second name was later attributed to the newborn, during a special naming ceremony. This name was revealed only once its bearer had passed away. A child's mother or the mother's parents were also entitled to attribute a name to him/her. In such case, she was/they were the only one(s) to use it. The Bwa have their own view of the world that is expressed in personal names. The results of the study show that personal names, in Bomu, reflect knowledge, reincarnation, behavior, and many other aspects of life in society.

Keywords: personal name, naming system, connotative meaning, Bwa, Circle of Tominian.

## Introduction

Naming systems and names bestowal vary widely across the world. This evidence is testified in J.P. Murdoch (1945, p. 1):

Ethnographic research has failed to reveal a single society which does not bestow personal names on its members. For some time, personal names have been recognized to be cultural universals. In all societies, individuals typically receive a name or a set of names, and in no society are names applied unsystematically or randomly. The bestowal of names follows more or less explicit rules in every society.

If children, in all societies, are named, the naming practices vary dramatically from one society to another. Sarr (2013, p. 76) indicated that “in African societies, there are many practices and beliefs which are unknown to the rest of the world”. For Sarr, personal names often have a cultural ring about them and reflect a certain vision of the world.

This paper looks into the connotative meanings of the Bwa personal names in the Circle of Tominian. In this area, the Bwa represent 80 percent of the inhabitants. The Bwa (singular: a Bo) represent a minority ethnic group in Mali. They live in an area that stretches from the south-west of Burkina Faso to the south-east of Mali. According to the figures, one third of them are in Mali and two thirds are in Burkina Faso. For J.T. Diarra (2007, p. 2), one should not mix up the Bwa or Bobo-oulé with the Bobo or Bobo-fing. He posited that the distinguishing terms Bobo-oulé and Bobo-fing were brought about by the colonial administrators, as well as by some ethnologists.

Besides, Guy Le Moal (1980) considered that it is more sensible to call people by the ethnonyms they give themselves rather than resorting to ‘derisive’ names that are often conveyed by the neighboring populations.

The traditional social organization of the Bwa is age-based. The main social unit is the village, with a Chief of village at its head. In this hierarchical system, the Chief of village is surrounded by the village elders, the young adults, the youth, children and women. Women rank last here, because they are excluded from political decision-makings. The main social classes are the nobles and the cast men (including the blacksmiths, the griots, the sowinina<sup>11</sup>, and the slaves<sup>12</sup>). The main religion of the Bwa is Animism, but Christianity and Islam are gaining more and more ground in the Circle of Tominian. The primary belief of the Bwa, which is a secret society at the same time, is the Do. The Do-worship is followed by other worships (the Nasio = the Worship of the Ancestors, the Nawena = the Messengers of the Dead, and the Masks). The foundation stones of the Bwa society are: attachment to the extended family, belonging to the clan, loyalty to the established rites, and respect for prohibitions and taboos. In describing his ethnic group, J.M. Koné (1999, p. 4) indicated: “the Bwa ‘cherish’ certain moral values like dignity, courage, solidarity, and hospitality.”

The organization of the Bwa society, the value its people cherish, and their vision of the world are undoubtedly reflected in personal names, in a diversity of ways: reference to the gods, to nature, to events, to days of the week, and to daily life stories and experiences. Through personal names, the Bwa also express the nature of relationships they foster with the surrounding world, with members of their society, and with the external world; therefore, the presence of connotative meanings in some of the names they bestow on their people. A. Olatunji et al. (2015) used a Yoruba proverb, which goes: “*Oruko rere san ju Wura ati Fadaka.*” [A good name is more precious than gold and money]

C. Leguy (2016, p. 3) recalled: “In the Africa context, the message-bearing dimension of a person’s name is often indicated (S. Lallemand, 1970; S.G. Obeng, 2001: chapter 3, E. Bonvini, 2004), a dimension that can be disparaged by Islamic or Christian traditions (especially Protestant), which encourage the abandoning of such naming practices.”

A. Retel-Laurentin and S. Horvath (1972), as well as I. Madubuike (1974), fully agreed with that stance, for they view names as indicators of situations or concerns.

In west-African cultures particularly, a personal name goes beyond the simple “etiquette” identifying the bearer of the name. This feature or property of the name is well depicted by M. Sogoba (2019, p. 3): “Un prénom peut façonner le caractère d’une personne, forger son identité sociale et influencer sa destinée. Son sens sous-jacent déterminera beaucoup du présent et du futur d’un enfant.» This function of personal names can be

---

<sup>11</sup> Sowinina are a cast of traditional healers, magicians, and hunters.

<sup>12</sup> Slaves in the Bwa society are the descendants of former wars’ captives. This cast has disappeared today. However, their descendants are still socially despised.



translated in French by : [A name can mold the character of a person, form his social identity, and influence his destiny]

There is no wonder if some personal names are enigmatic and have a connotative meaning. According to Sogoba, the Igbos have personal names, whose full meanings are implicit, such as:

*Chiegeonu*: “God doesn’t hear” [what ill-intentioned people say];

*Nkemjika*: “The one I have is better” [than the one I would like to have but do not have];

*Udechukwu*: “The reputation of God” [was threatened but he defended it];

*Uzuakpunwa*: “The blacksmith does not give birth to children” [It is God that gives them];

*Bosa*: “If God” [were not there, things would not work so well].

Similarly, some Bwa personal names have connotative meanings. C. Leguy (2012) referred to them as part of the message-bearing-names, to be viewed from a synchronic perspective. According to her, the great majority of Bwa ordinary names convey messages, to which, a certain performative value is attributed. She wrote that the majority of these names are allusive ones, aimed at transmitting a message to a third party. Therefore, the name to be bestowed on the child is only a pretext used to transmit a message in a valued way, in this context, where “speaking well” means using proverbs (C. Leguy, 2001).

Bwa personal names having connotative meanings can be classified into the following categories: art/knowledge/science, belief/reincarnation, behavior, hope, reward, lament, spite, powerlessness of man, philosophy/teaching, force/power/determination, advice.

## 1. Methodology

The data analyzed in the present paper were collected as a result of fieldwork in the Circle of Tominian, Region of Ségou, in Mali. In the Republic of Mali, a Circle, also referred to as Prefecture, is an administrative division, made up of a few sub-Prefectures and of several communes. The Circle of Tominian has 12 communes. The Bwa represent the majority of the ethnic groups living in these 12 communes. A commune, in turn, is made up of villages. Each village, in the Bwatun<sup>13</sup>, has a few districts, depending on the class of people living in that village. Hence, we often have the district of griots, the district of blacksmiths, the district of sowinnina, and the districts of nobles. Each district, in this case, equals an extended family, with a head or chief of family leading it. Representatives of five extended families of the Bobo-Oulé population were included in this study.

They were selected on purpose, because they have a reservoir of personal names with connotative meanings. Semi-directed interviews were carried out with representatives of each family. In all, more than seventy names were collected. However, fifty-three were analyzed in this paper, to avoid bias. Each interview took from twenty to twenty-five minutes. An advantage of interview is the fact that it enables the collecting of in-depth information from the respondents. According to A. Duranti (1997, p.13), “most linguistic anthropologists favor qualitative methods and tend to work in small scale societies.” The interviews permitted to gather some relevant information on aspects such as Bwa naming practices, the most commonly names they bestow, factors that influence the Bwa names bestowal, and the meanings of some selected Bwa names.

---

<sup>13</sup>Bwatun: area of the Bwa

The present paper focuses on Bwa anthroponyms with connotative meanings. Researchers in the field of anthroponymy tend to use a combination of anthropological and philosophical notions. The study is guided by the theory that propounds that there is a strong interface between a people’s language and their cultural practices, i.e. the use of language as cultural practices as well as a powerful instrument to view and understand how a particular society perceives the world.

In addition to the information gathered in the field, some documents on sociology, onomastics, history, and geography were reviewed, to get a holistic understanding of the evolution of the Bwa ethnic group, the worldview of its communities, and the customs and traditions they most valued throughout the ages.

## 2. Results and discussion

Bwa personal names are numerous and oftentimes polysemous. In principle, every Bo has several names: the first name is given by the chief of the extended family he/she belongs. The second is bestowed on him/her by the elders during a special ceremony accessible to only few people. The third name is given by the parents of his/her mother, if not, by the mother herself, and another name will, later, be given by his/her best friends. In this, the Bwa naming system has some similarities with the Dogons, another minority group of the country.

For the layman, the uttered personal name is just a word identifying a person. However, in African societies, names are not only used to give an identity and define the bearer of the name (Nyambiet et al., 2016); they also tend to convey a symbolic and usually less transparent meaning (Bagwasi, 2012). Therefore, as Saar (2013) aptly put it: “names speak” and in the Bwa tradition, they speak so loud that some of these names bear a connotative meaning. As such, the Bwa communities are much like their East African counterparts, who are “assumed to draw most of their names from proverbs”, according to L. Makondo (2009). The Bwa names with connotative meaning can be found in many domains of human activity.

*Some Bwa names are related to art, knowledge, or science.*

Bwa names of this category are few. At least, the informants were able to provide not many names reflecting art, knowledge, or science. Their rareness can be explained by the fact that mostly the social outcasts<sup>14</sup> were involved in the production of art works, while the nobles were mostly farmers. Some of these names are the following: Chouabè (cho=horse; choua=horses /bè=chief, master), Arébè (anu=griot; aré=griots/bè=chief), Batyo (Banu=man/tyo=chuo=forge), and Hantyo (Hanu=woman; tyo or chuo=forge). The four names tell about the superiority of men over animals, of nobles over cast men, and glorify the know-how of some men. Their connotative meanings are explained in table1 below.

Table 1: names for art, knowledge and science

Names	Literal Meaning	Connotative Meaning
Chouabè (male)	A master horse breaker	No matter how smart or fierce animals are, men are their masters
Arébè (male)	Chief of the griots	A noble born in a griot’s family remains a noble and deserves the respect of the griots. No matter what his age or his place of birth, he is

<sup>14</sup> Outcasts : griots, blacksmiths, and sowinnina (shoemakers and traditional healers)

		the master of the griots (who are cast men)
Baty (male)	Born in the family of the blacksmiths	A noble born in a blacksmith's family remains a noble.
Hantyo (female)	Born in the family of blacksmiths	A noble born in a blacksmith's family remains a noble.

*There are also names of reincarnation, which establish a connection between the soul and the life of the newborn with those of a departed member of his/her family.*

The Bwa believed in reincarnation for, as a famous African poet said: “the dead are not dead”. Names that fall under this category are mainly personal names given to reincarnated persons to beg them to stay among the living, to lament about their passing, or to make a comment about their status. Some researchers refer to them as propitiatory names, death-prevention names (Obeng, 1998), or “nom antinomique de la mort” (Houis, 1963), which means death-antinomic names in French.

Some of these names are Gnamana (gna=again; mana=has come), meaning that the “the departed has come back again” or “life is cyclical”, Chinchoué (Chin=idea of holding/choué=one time) meaning that the newborn's parents will not have the possibility to hold it several times. Kéka (kéka=to deceive, to give a false hope) is a child who dies and comes back again and again, he, therefore, deceives his parents. Innawé (in'na=was, /wé=where?): the desperate parents wonder where the child was, before being born. The four names, with their connotative meanings, are listed in the table below.

Table 2: propitiatory names

Names	Literal Meaning	Connotative Meaning
Gnamana (male)	He has come back again	Life is cyclical
Chinchoué (male)	Hold at once	Since the late parent will not stay with us (the living), let's hold it at once (without further hope)
Kéka	The deceiver	A ghost cannot deceive the living for he will not stay with them.
Innawé	Where were you? Name given to a newborn whose mother took a long time before being pregnant and before giving birth	Children do not always come into this world, at the right time for their mother
Lopouan	The one who purifies the village	Girls born at the period of a sacrifice are used to cleanse the village, no matter how their physical traits are.

*Many Bwa name are bestowed to reflect good or bad behavior, which the holder of the name is supposed to incarnate.*

As I explained in the *Introduction*, it is commonplace, for the Bwa, to bestow names depicting the behavior of a third party. The child's father or mother will not openly criticize the person he or she seriously argued with, in the past. However, the birth of a child in the family will be a good opportunity of retaliating, in a subtle way. Hence, the behavior of man is often praised

or condemned. Personal names are also used by the Bwa to play a function of popular advice, wisdom, or; otherwise, of what is seen as unethical or bad.

Names of this category abound among the Bwa in the Circle of Tominian. We have selected a few of them: Gnana, Gnansé, Mèmè, Séko, and Tamou. Gnana, for example, is given to a child, whose mother was got pregnant by a man different from the child's known or official father. Gnana is given to that child to denounce her mother's behavior and to prevent the repetition of her behavior.

Table 3: behavior depiction names

Names	Literal Meaning	Connotative Meaning
Gnana	You are in an uncomfortable situation. You had a child out of wedlock and has been made to leave home.	When you marry a woman of easy virtue, she will not change in your household.
Gnansé	She is an arrogant person	She relies on someone else, otherwise she would behave differently.
Mèmè	The self-sufficient one	A person who thinks that he is self-sufficient still has to learn from life.
Séko	That is all I can do.	A person cannot give beyond his means.
Tamou	The given word	Promise keeping is a matter of dignity for the Bo.
Tankélé	The sole word	He who always keeps his promise.

*The Bwa are optimistic, by nature, and this is reflected in names associated with hope.*

In the Bwa community, not being blessed with a child is one of the most terrible misfortunes a couple would not wish to endure. However, a couple in such a situation will keep hoping. A popular proverb goes: where there is life, there is hope. The Bwa believe that the fate of an individual can favorably change, in the most desperate situation. Sometimes, once the couple is blessed with a child, it will also wish the best of luck for him/her, or expect that he/she will have a promising life. These situations are embodied in personal names. In table 4 below, 4 names expressing hope and mother's expectations are given. Arébè (Aré=griots/bè=chief) is the chief or hope of the griots and Sari'abè (Sari=God/a bè=is a chief, is able) means that God is great.

Table 4: names expressing hope and desire to be blessed with a child

Names	Literal Meaning	Connotative Meaning
Arébè	The hope of the griots	A promising child is known from his early days.
Hanwésé	Wish of a mother	May her daughter grow and become her pride, a person who will dry her tears.
Mofonou	Corridor	There is always hope, a possible exit to any difficulty.
Sari'abè	God is great	After the serial death of her children, a woman gives this name to her newborn to mean that one should always

		confide in god and keep hope.
--	--	-------------------------------

*Some Bwa names reflect reward for past actions and those who bear such a name are encouraged to persevere and serve as examples and role models.*

Names belonging to this category indicate that patience always pays off. Consequently, one should never lose hope. Most of these names are given by mothers to female newborns. Thus, they pay tribute to God for his generosity and compassion.

Table 5: Thanks-giving names

Names	Literal Meaning	Connotative Meaning
Hanwia	The one who dries her mother tears	She has finally been blessed with a baby-girl who will later dry her tears.
Mampi	Name of a reincarnated person	If cohabitation with a co-spouse is successful, a woman can give the name of the latter to her own child.
Mansara	I trust in god	I trusted in god and he has answered my prayer
Mansa	I am tired in the end	I could no more stand not having a child. At last, I have got one. One should always hope.

*Lament, in the Bwa society, is endured and lived without complaining. It, therefore, abounds among names bestowed by women in particular.*

Lament is one of the most prolific categories, in terms of personal names that constitute this category. These names are typically given by women. Oftentimes, in these names, women express the sorrows and difficulties they went through or are experiencing in their marital life. Giving these names help them be stoical and accept their conditions. Twenty six names were collected, of which, I have selected 6 for equitable treatment of the categories.

Diodoba (Dio=food, eating/do=hurts/ba=them) means that “they” (the relatives of her husband) do not like that I eat their food; it hurts them”. Gninasa (gnina=unpopular person/sa=is tired) means that life is not easy for those who are looked down on.

Table 6: names bearing messages of complaint or lament

Names	Literal Meaning	Connotative Meaning
Bémiwina	Who needs her?	When you feel unwanted in your husband’s family, you can regret why you accepted to get married to him.
Diodoba	They don’t want her to eat (their food) because they don’t like her.	If you cannot eat in the family where you live and works, what will you do?
Gninassa	Outcasts (mothers) are tired (they suffer a lot)	Life is not easy, when you are a social outcast.
Hamba	Given to them for free	You should not be ungrateful towards your in-laws.
Sabalo	Tired in their village	A woman who gets married and is obliged to live in a

		village different from her native place will suffer there.
Sébagnouna	She is a good complement	Even if you don't love your wife, let her stay in your house and be a complementary member
Sè'hamba	She who works for other people (without reward)	The result of her work goes to other people. She does not benefit from the fruit of her own work.

*There are names of spite, depicting a bad experience a woman went through in her household.*

Like names denoting the category headed “lament”, personal names under this category are numerous, for in them, mothers express their bitterness, their amazement, their resignation, and some of their views. Bossa (Bo=killed/sa=tired) means that a mother supposed that they (her enemies) did their best to kill her, but they failed. I met a person with this name. She explained how her mother's pregnancy was put at risk, when the fetus was still fragile. When a woman is pregnant, it is not recommended to fight with her. But this is what the co-spouse of the girl's mother did. The mother found that her co-spouse wanted to kill her fetus, and when she gave birth to a baby-girl, she named her Bossa. Table 7 below provides names in which women deliver messages full of spite.

Table 7: names with messages expressing spite

Names	Literal Meaning	Connotative Meaning
Bossa	They tried to kill her in vain	The fate of man is in God's hands.
Chowa	They have woven a plot.	The misfortune took place because they had thought it out well.
Dokodi	Hide and give	If your enemies learn about when you will be blessed with a child, they will put your life at risk before delivery time.
Gnan'ni	Victim of men's selfishness	Men are often selfish.
Handimi	Despite that she was victim of men's malice, she is rewarded today.	Patience is always rewarded.
Massan	At the moment he/she loses hope, God can give him/her a child.	When the time of having a child has come, no one can prevent it.
Pobanou	They tried to harm him/her but they failed and finally resigned themselves to let him/her alone.	Man may plan a bad action but God may decide otherwise.

*There are Bwa names which denote the powerlessness of man, as a human-being.*

As the name of the category suggests, there are personal names which indicate man's powerlessness in some specific situations. The group of names of this category denotes man's unawareness, names of ghosts, amazement, etc. Taramou (or To-Taramou:

To=born/taramou=existed) is an old Bo name. It refers to things that existed long before the advent of the person who wants to change or destroy them.

Table 8: names expressing the powerlessness of man

Names	Literal Meaning	Connotative Meaning
Bwèzoun	Who knows his/her fate?	Who knows what the future has in store for us?
Chikanou	I trust in God	In the face of uncertainty, you can do nothing but trust in God.
Dofini	God	It is God that gives.
E'aa	The deceiver	Why give us false hope, if you won't stay among us (the living)?
Essèwé	Name given by a woman who had expected for a long time, before having a child	If you trust in God, he will not deceive you.
Taramou	When you were born, it was (already) there.	Man should not change age-old established traditions.

*Many Bwa names are used to vehicle the philosophy and teaching that the elders want to pass on the new generations.*

African proverbs usually reflect the philosophy of life of a particular ethnic group, its traditional customs, its moral and ethical standards and its understanding of nature. According to Mbiti, it is in African proverbs that we find the remains of the oldest forms of African religious and philosophical wisdom (Korem and Abissath, 2007). Names can be used to fulfill a similar function.

In the Bwa naming tradition, in addition to their appellative function, personal names are used as vehicles of age-old world vision, thoughts, and wisdom of the Bwa people.

Beyira (Bé=look, set/yira=eyes) is a name given to mean that things will unfold, and people's attitude should be "wait and see". Doubassin (douba=benediction/sin=good) means that it is good to receive benedictions. The table below contains names expressing philosophical views in the form of proverbs.

Table 9: names containing philosophical messages

Names	Literal Meaning	Connotative Meaning
Béyira	Wait and see	If your opinion can not be expressed, be patient and see how the situation will unfold.
Dabéré	Astuteness	If you cannot get the solution to a problem by force, use some tricks.
Doubassin	Benedictions are good	Benedictions always bring good luck to their beneficiaries.

*Some of the values and ethics the Bwa are known for, which they cherish, and which are reflected in the names they give are: force, willpower, and determination.*

The Bwa had a reputation to be strong, to be hard workers, and to always keep their word. These qualities and values are reflected in some personal names. The objective is to make the bearers of such names perpetuate those values and qualities that are associated with their

names. Also, during the Bwa Revolt in 1916, some local leaders and fighters showed bravery and determination. Some Bwa names are, hence, associated with war and injustice. Such names have moralistic meanings. Good examples are the names for men Panga (Force/power) and Pangasin (Panga=Power; sin=is good). However, the idea embedded in such names can also be both realistic and ironical. For example, Pangahan (Panga=Power/han=woman), on the other hand, which is attributed to women, means that a girl was born (or her mother was made pregnant) as a result of the use or presence of force, which is disapproved of in most human societies.

Table 10: names expressing, force, determination and willpower of the Bwa

Names	Literal Meaning	Connotative Meaning
Kémandy	Retaliation	True men always retaliate when they are affronted.
Panga	Force/Power	The most powerful (ones) are always right.
Pangassin	Force/power is good	When you have power in your hands, you can do everything you want.

*Many Bwa names are advice-giving words.*

Bomu abounds with names that reflect the “do’s and don’ts” in the Bwa society and mindset. These names either praise what the Bwa consider to be good (behavior, action, deed, value, etc.) or condemn anything that can smear the reputation of a Bo and/or his culture. In these kinds of names, messages giving advice are delivered. For example, Dèchiri (Dè=Look/chiri=scrutinize, examine well) is a name, which invites people to be cautious in their judgments, in what they do, or in the decision they make; Hèrado (Hèra=Peace/do=difficult) is a personal name through which the Bwa express how difficult it is to make peace, and how goodwill is often misunderstood by others.

Table 11: advice-giving names

Names	Literal Meaning	Connotative Meaning
Dèchiri	Be attentive or meticulous!	Think well before you make a decision!
Besséyi	Things kept in our minds harm nobody.	It is good to be able to keep secrets.
Hèrado	It is hard to be a good Samaritan, or to make peace	Authors of good actions are not always well rewarded.
Mawé	What have I seen! (of girls from the same family getting married to men from the same family)	It is good to have a diversity of marital relationships in a family.

*Some names are resorted to, in order to restore peace and reconciliation within or between families.*

In the Bwa society, it is not a good practice to openly express one’s disapproval of the other, or pacify your relationships with him/her in public. This is done in a more subtle way, and the birth of a child in the family is a good opportunity both men and women use to deliver their messages of peace. A newborn child will, therefore, be “used” to fix a problem that is older than him/her. A typical name “peacemakers” bestow is Simalé (Sin=heart/ma=will not/lé=get out), meaning that “my heart will not move from its normal position”, it will keep quiet. The



connotative meaning of Simalé, together with other names fulfilling the same, or a similar function, can be found in the table below.

Table 12: Peacemaking and reconciliation names

Names	Literal Meaning	Connotative Meaning connotations
Hèrado	Making peace is not easy.	Despite what happened, we must make peace.
Simalé	I will not be angry.	Though I disapprove of your behavior, I will not react.
Sèmité	He/She is doing this for nothing.	No matter how much he/she harms me, I will not retaliate.

## Conclusion

In personal names, like in proverbs, are embedded the Bwa's aged-old philosophical wisdom, families' history, and people's lifelong experiences and life stories. The uttered name is more than an appellation and more than a term to designate a human-being. It contains messages of recognition addressed to a friend, messages of disapproval for an enemy, messages to a third party, to God, to the invisible, and to nature. So, the Bo's personal name tells about the nature of relationships his/her parents have with the world that surrounds him or her.

Every single aspect of the Bwa's social life is represented in the names they bestow, and many of these names have a connotative significance that is obvious to only few, who know about the family's history of the bearer of the name, or who are acquainted with the Bwa culture. Each Bo name has its story and a history. Therefore, learning about the Bwa onomastics can help understand their people, their history, and their culture.

The identity and uniqueness of the Bwa ethnic group certainly remain in the repertoire of names it bestow on the people. As such, these names should be preserved as a living memory of the Bwa culture.

The present paper looked into the connotative meanings of Bwa names. The author has just cast a glance at an aspect of the Bwa's worldview through some personal names. Studies, from different perspectives, would certainly reveal other aspects of the Bwa's rich culture, which is known to only few researchers worldwide.

## References

- BAGWASI Mompoloki Mmangaka, 2012, "*The influence of multilingualism, christianity, and education in the formation of Bakalanga Identity*", in *International Journal of English Linguistics*, Vol.2, No.2, 122-131.
- DIARRA Joseph Tanden, 2007, « *Sources 'non classiques' de l'histoire: les Bwa du Mali* », in *Journal des africanistes* 77-1 (2007), Varia.
- DURANTI Alessandro, 1997, *Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KONE, Jean-Marie, 1999, *Le Rôle des castes dans l'équilibre de la vie sociale chez les Bwa de Tominian*, Mémoire de Maîtrise.
- HOUIS Maurice, 1963, *Les Noms Individuels chez les Mosi*, Dakar, IFAN, 141p.
- KOREM Albin, ABISSAH & Mawutodzi Kodzo, 2007, *Traditional Wisdom in African Proverbs*, Accra, Ghana University Press.

- LALLEMAND Serge, 1970, « *Les noms personnels traditionnels chez les Gouin de Haute Volta* », in *Journal des Africanistes*, Tome 40/2, pp. 45-70.
- LEGUY Cécile, 2016, *Nomination, organisation sociale et stratégies discursives chez les Bwa (Mali-Burkina Faso)*, HAL(Online). Available at: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01396708>.
- LE MOAL Guy, 1980, *Les Bobo: nature et fonction des masques*, Paris: ORSTOM.
- MADUBUIKE Ihechukwu, 1974, *Structure and meaning in Igbo names*, New York, State University of New York at Buffalo, Council on International Studies.
- MAKONDO Livingstone, 2013, “*The most popular Shona female anthroponyms*”, *Stud Tribes Tribals*, 11(2): 113-120.
- MURDOCK George Peter, 1945, “*The common denominator of culture*”, in: *The Science of Man in the World Crisis*. Ralph Linton, Ed. New York: Columbia University Press.
- Nyambi, Oliver, TENDAI Mangena et al. (eds), 2016, *The postcolonial condition of names and naming practices in Southern Africa*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.
- OBENG Samuel Gyasi, 1998, “*Akan death-prevention Names: a pragmatic and structural analysis*”, *Names*, 47, 157 – 172.
- OBENG Samuel Gyasi, 2001, *African anthroponymy. An ethnoprismatic and morphological study of personal names in Akan and some African societies*, Munchen, Lincom Europa.
- OLATUNJI Abdulganiy, ISSAH Moshood et al., 2015, “*Personal Name as a reality of everyday Life: Naming dynamics in select African societies*”, in: JPAS[Online]. August, 2015. Vol. 8, no3, p. 72 – 90. Available at: <http://www.jpanafrican.org/docs/vol8no3/8.3-8-Olatunji.pdf>.
- RETEL-LAURENTIN Anne, HORVATH, Steve, 1972, *Les Noms de naissance. Indicateurs de la situation familiale et sociale en Afrique Noire*, Paris, SELAF.
- SARR Ibrahima, 2013, « *Les noms qui parlent: étude de la perception du réel à travers les systèmes traditionnels de nomination dans les sociétés sénégalaises* », in : *Langues et Littératures. Revue du Groupe d’Etudes Linguistiques et Littéraires GELL*, No 17 janvier 2013. Université Gaston Berger de Saint Louis B.P. 234, Saint-Louis, Sénégal ISSN 0850-5543.

# COMMUNICATION ET COMPORTEMENT DE LA POPULATION IVOIRIENNE FACE A LA PANDEMIE A CORONAVIRUS

Amoïn Liliane KOUASSI

Institut National Supérieur des Arts et de L'Action Culturelle

INSAAC, Côte d'Ivoire

[lamadone80@gmail.com](mailto:lamadone80@gmail.com)/+225 88 35 84 41

## Résumé

La maladie à coronavirus en Côte d'Ivoire a amené les autorités ivoiriennes à prendre des mesures sanitaires afin de stopper la propagation de la pandémie comme partout dans le monde. Cependant, au fil du temps, le respect de ces mesures a été bouleversé par des attitudes contraires au principe de la lutte contre la maladie. Des investigations ont été menées pour une meilleure compréhension de la situation et elles ont occasionné la mise en évidence de certains facteurs ; il s'agit du déficit informationnel sur la COVID-19 et de ses effets économiques sur la population. Cette situation a engendré des perceptions négatives telles que le doute sur la transparence des données et l'existence même de la maladie; favorisant ainsi des comportements malsains. Pour résoudre ce problème, nous avons convoqué la théorie de la Communication pour le Changement de Comportement (CCC) qui est une stratégie dont le but est d'influencer la perception de l'homme afin de l'amener à adopter des comportements convenables face à la pandémie à coronavirus.

**Mots clés :** COVID-19, mesures barrières, relâchement, comportement, Côte d'Ivoire.

## Abstract

The coronavirus disease in Ivory Coast has prompted the authorities to take health measures to stop the spread of the pandemic like everywhere in the world. However, over time, compliance with these measures has been shattered by attitudes contrary to the principles of disease control. Investigations were carried out for a better understanding of the situation and they brought to light certain factors; this the information deficit on COVID-19 and its economic effects on the population. This situation has generated negative perceptions such as doubts about the transparency of the data and the very existence of the disease. To solve this problem, we have called the theory of Communication for Behavior Change (CCC)

which is a strategy whose goal is to influence the perception of man in order to lead him to adopt suitable behaviors in the face of the coronavirus pandemic.

**Key words:** COVID-19, barrier measures, slackening, behavior, Ivory Coast.

## INTRODUCTION

Les coronavirus sont une grande famille de virus que l'on peut trouver chez les animaux ainsi que chez les êtres humains. Parmi ces virus, certains infectent l'homme ; cette infection peut aller d'un simple rhume à des maladies respiratoires des plus aigües (M.F.humanity, 2020). Selon *Le guide de sensibilisation sur le coronavirus*, document élaboré par l'Etat burkinabé à l'endroit de sa population sur le nouveau coronavirus (Mars 2020 ; P1) :

« Le nouveau coronavirus (CoV) est une nouvelle souche de coronavirus. D'abord appelée "nouveau coronavirus2019" ou "nCoV-2019", la maladie provoquée par le nouveau coronavirus identifiée pour la première fois à Wuhan, en Chine, a été rebaptisée "maladie à coronavirus2019" (COVID-19)–"CO" pour corona, "VI" pour virus et "D" pour maladie en anglais. Le virus de la COVID-19 est un nouveau virus de la même famille que d'autres virus tels que le syndrome respiratoire aigu sévère (SRAS) et certains types de rhumes courants ».

Ainsi, les symptômes liés à cette maladie sont la fièvre, la toux et l'essoufflement (M.F.humanity, 2020). Selon cette même source, la COVID-19 est une maladie respiratoire très contagieuse qui infecte des personnes de tous les âges ; toutefois, à 80%, elle reste bénigne. Pareillement, elle affirme que les personnes atteintes de certaines maladies comme le diabète, les troubles respiratoires ou atteintes de maladies cardiovasculaires sont plus exposées aux formes les plus sévères de la maladie ainsi que les personnes les plus âgées. Par ailleurs, elle énonce que la transmission de cette maladie se fait par des gouttelettes respiratoires contaminées. Lorsque le virus est en contact direct avec un sujet sain, celui-ci peut dans un délai de deux (02) à quatorze (14) jours, manifester la maladie. Néanmoins, cette personne nouvellement infectée devient à son tour contagieuse deux (02) ou trois (03) jours après son exposition sans savoir elle-même qu'elle est contaminée et donc contagieuse. De ce fait, les éternuements, les toux, les touchers physiques, les touchers de surfaces ou d'objets contaminés en contact avec les yeux, le nez ou la bouche sont les sources de propagation de la maladie.

Partant, en décembre 2019, à travers les médias, le monde fut secoué par cette maladie qui sévissait en Chine plus précisément à Wuhan<sup>15</sup>. Même si au départ rien ne laissait présager que cette maladie était si dangereuse, elle aura fait officiellement plus de 3000 morts dans ce pays (A.F.Presse, 2020). Cependant, progressivement elle va s'étendre à l'Europe, à l'Amérique, au reste de l'Asie et finalement à l'Afrique. Dans ce mois d'août 2020 où nous finalisons la rédaction de cet article, nous sommes à plus de 24 millions d'infectés dans le monde, avec plus de 800000 décès (lintern@ute, 2020). Le nombre de personnes décédées et de personnes contaminées ne cesse de croître.

Au départ épargnée, l'Afrique est aujourd'hui atteinte par cette maladie avec son lot de contaminés, de morts et de guéris. En Côte d'Ivoire, face à cette situation, des mesures de sécurité ont été établies dans le but d'éviter une contamination à grande échelle. Au début de la pandémie, nous avons constaté que beaucoup de personnes ne semblaient pas mesurer l'ampleur de la crise sanitaire, vu leurs agissements. En effet notre observation nous a permis de voir que des individus ont continué à mener leurs activités en ignorant la maladie ; sans oublier les nombreuses infractions liées au couvre-feu qui avait été mis en place lequel s'étendait de 21 heures à 5 heures du matin.

Cependant, il fut un moment où une catégorie de personnes a réagi favorablement au respect des mesures barrières. Dans cet élan, des responsables de marchés traditionnels, de supermarchés, de structures privées et publiques avaient pris des dispositions telles que la mise en place de dispositifs de lavage des mains et le port obligatoire du masque.

## **1- CADRE THEORIQUE ET METHODOLOGIQUE**

### **1-1- CADRE THEORIQUE**

Depuis la mi-mai 2020, nous avons observé un relâchement des règles barrières dans le comportement de la population ivoirienne. A. Soir (2020), l'affirme en ajoutant que ce comportement serait lié à l'impassibilité des autorités face à l'application des sanctions contre les personnes en infraction.

Dans les rues désormais, la majorité de la population se déplace sans masque de protection et sans respect de la distanciation sociale. De plus, il nous a été donné de voir au fil du temps dans les marchés traditionnels et dans les supermarchés, un relâchement de ces normes d'hygiène. Cette situation nous a amené à nous demander pourquoi la population n'était plus réellement encline à respecter ces mesures malgré l'augmentation des cas de

---

<sup>15</sup> Wuhan est une ville chinoise où le premier cas de coronavirus a été détecté. C'est à partir de cette ville de la province du Hubei que la maladie s'est propagée partout dans le monde.

personnes contaminées. Cette question qui met en évidence une contradiction dans les faits nous a amené à énoncer deux hypothèses.

La première hypothèse est que la population manque d'informations concrètes sur la dangerosité de la COVID-19.

La seconde hypothèse que nous avons formulée est en rapport avec l'impact économique de cette maladie sur les finances de la population. En effet, l'économie ivoirienne est dominée par le secteur informel. Selon (Cissé Yacouba, 2017), c'est un secteur où les acteurs exercent de petites activités comme la coiffure, la couture, la vente à l'étalage, l'artisanat, les services domestiques etc. Sa spécificité est qu'il est peu structuré, avec majoritairement des personnes analphabètes ou peu instruites ; lesquelles ont des salaires assez bas et bénéficiant difficilement d'emprunt bancaire pour développer leurs petites entreprises. La suspension ou la restriction de leurs activités à cause de cette maladie peut s'avérer périlleuse pour elles.

Par ailleurs, notre objectif dans ce travail est de proposer une stratégie communicationnelle qui pourrait amener la population à changer de perception par rapport à la maladie à coronavirus.

## **1-2- CADRE METHODOLOGIQUE**

La démarche scientifique que nous avons décidée d'adopter est la démarche hypothético-déductive ; en effet, les hypothèses que nous avons émises ci-dessus vont nous permettre de confirmer ou d'infirmer le constat que nous avons énoncé dès le départ. Notre posture épistémologique est le constructivisme. Il s'agit pour nous de construire une réalité qui est que le comportement de la population a un impact sur l'évolution de la maladie à coronavirus en Côte d'Ivoire. Notre échantillon est composé de quarante personnes (40) personnes ; ces personnes sont issues de toutes les couches sociales, avec différents niveaux d'études, de sexe masculin et féminin, de jeunes, d'adultes et de personnes du troisième âge. Pour la collecte de données de cette étude qualitative, nous avons décidé d'utiliser un guide d'entretien, principalement l'entretien directif, la recherche documentaire et l'observation. Les questions issues du guide d'entretien sont relatives aux variables portées sur des réalités liées à la COVID-19 telles que l'appréhension des mesures barrières, l'identification des perceptions de la population, l'identification des comportements de la population et l'identification des causes liées au comportement de la population. Le traitement des données issues de l'entretien directif s'est fait à l'aide de l'analyse du contenu.

En dehors de ces personnes physiques interrogées, une autre catégorie de personnes nous a intéressées ; ce sont les internautes des réseaux sociaux et principalement les abonnés du site du ministère de la santé et de l'hygiène publique de la Côte d'Ivoire. En effet, les informations véhiculées par ledit ministère sur son site suscitent de nombreuses réactions d'abonnés sur la toile. Ces réactions sont très intéressantes dans la mesure où elles permettent d'avoir une grande visibilité sur l'état d'esprit et la perception de centaines de personnes sur la maladie. Notre enquête dans son ensemble, s'est déroulée du 10 Juin 2020 au 30 Juillet 2020.

Relativement à l'explication scientifique de ce travail, la description des états de la population face à la maladie à coronavirus comme les perceptions, les opinions, les attitudes constituent une base de compréhension globale des comportements. Notre sujet portant sur un comportement lié à la santé, nous avons fait appel à la Communication pour le Changement de Comportement (CCC) dans laquelle nous avons évoqué la version explicative de la théorie du changement de comportement de J.Wayne (2017). Cette approche énonce que l'apport d'informations justes et vraies à la population contribue au changement de comportement ; sans oublier la théorie du Health Belief Model (HBM) d'I.M Rosenstock (1974), créée vers 1950 dont l'objectif est de comprendre le comportement de l'homme face au problème de santé.

## **2- PRESENTATION DES RESULTATS**

L'étude du comportement de la population ivoirienne face à la maladie à coronavirus nous a permis d'obtenir les résultats suivants :

### **2-1- L'appréhension des mesures barrières :**

#### **La connaissance des mesures barrières**

Toutes les personnes interrogées ont affirmé connaître les gestes de protection liés à la COVID-19. Pour la plupart, il s'agit du lavage régulier des mains avec du savon, du port de masque, de la désinfection des mains avec le gel hydro alcoolique, de la distanciation sociale d'un mètre au moins, de l'interdiction de se serrer la main et de se faire des accolades, de l'interdiction de rassemblements de personnes. La connaissance de ces normes d'hygiène est liée à une vaste campagne d'informations et de sensibilisation faite auprès de la population en français et dans différentes langues locales à travers les médias par les autorités dès le début

de la maladie en Côte d'Ivoire. De nombreux services publics et privés les ont très vite adoptés en installant en leur sein pour leurs agents et les visiteurs des dispositifs sanitaires ; tous ces facteurs ont contribué à faire passer le message à une grande partie de la population.

**Le respect et l'application personnelle des mesures barrières.** La majorité des enquêtés a reconnu avoir des difficultés dans leur exécution stricte. Les raisons évoquées pour la plupart leur sont indépendantes ; ce sont le manque de respect des normes par la population avec laquelle ils vivent surtout la famille et l'exiguïté de certains endroits fréquentés par un grand nombre de personnes. Cette situation les contraint souvent à se conformer aux réalités auxquelles ils sont confrontés malgré leur bonne volonté.

**L'identification des gestes barrières les plus difficiles à appliquer.** Trente-neuf(39) personnes ont affirmé que certaines mesures barrières étaient souvent difficiles à mettre en pratique notamment le port du masque et la distanciation sociale. Par rapport au masque, la difficulté réside dans le fait qu'il couvre la bouche et le nez ; des personnes affirment qu'il devient étouffant surtout lorsqu'elles sont à des endroits où la température est élevée. Certains par contre se sont plutôt plaints de l'élastique du masque qui peut être parfois douloureux pour l'oreille ; les dissuadant à ne pas le porter ou à le faire uniquement lorsque cela s'avère nécessaire. Relativement à la distanciation sociale, les enquêtés soutiennent que lorsqu'ils sont avec des proches ou à des endroits remplis de monde, le contact entre les uns et les autres devient inéluctable soit à cause de la promiscuité du lieu ou de l'oubli des gestes barrières par ces derniers.

## **2-2- L'identification des perceptions de la population relative à la COVID-19**

Les personnes rencontrées lors de nos investigations prétendent que la population ivoirienne n'a pas accès aux informations crédibles sur la maladie à coronavirus. Par rapport à cette situation, certains déclarent depuis l'apparition de la maladie, ils n'ont jamais eu de proches ni de connaissances affirmer avoir été infectés par la maladie. Pourtant, chaque jour de nouveaux cas d'infection sont déclarés à travers les médias. De ce fait, d'où viennent ces malades si ce n'est des chiffres inventés par le ministère de la santé ? D'autres déclarent que les autorités ivoiriennes voient en cette maladie, une opportunité pour se faire de l'argent sur le dos de l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS). Ainsi, beaucoup ne croient pas en



l'existence même de la maladie et/ou en la transparence des données fournies par le ministère de la santé et de l'hygiène publique.

### **2-3- L'identification des comportements de la population face à la COVID-19 :**

Toutes les quarante (40) personnes interrogées ont été unanimes sur le comportement de la population lequel n'est pas du tout favorable à la lutte contre la maladie à coronavirus. L'insouciance, l'immatunité et la négligence telle sont les mots utilisés pour désigner l'attitude de la population face à la COVID-19. Ces états sont liés à leurs perceptions de la maladie; de ce fait, beaucoup gardent leur comportement d'antan ou font preuve de légèreté dans l'application des mesures barrières.

### **2-4- L'identification des causes liées au comportement de la population face à la COVID-19,**

Selon la majorité de nos enquêtés, l'ignorance et le déficit communicationnel sur la maladie à coronavirus sont les causes liées aux mauvais comportements de la population. Ils énoncent que la population ne dispose pas de connaissances nécessaires sur la COVID-19 qui pourraient l'amener à s'intéresser véritablement à elle. En dehors de cet aspect, il faut noter l'impact économique de la maladie sur la population. Elle a entraîné la déstabilisation de nombreuses structures, la mise au chômage total ou partiel de nombreuses personnes. Dans une situation de survie, ces personnes se mettent dans des postures qui sont souvent éloignées du respect des mesures barrières.

## **3- INTERPRETATION DES RESULTATS**

### **3-1- Le comportement de la population ivoirienne face à la maladie à coronavirus**

L'étude portée sur le comportement de la population ivoirienne face à la maladie à coronavirus nous a permis de mettre en évidence l'une des causes fondamentales liées au relâchement des mesures barrières ; il s'agit du manque d'informations sur la COVID-19. En réalité, le déficit informationnel dont il s'agit dans cette étude n'est pas vraiment lié aux connaissances relatives aux mesures barrières étant donné qu'elles sont presque connues de tous tant les messages de prévention sont diffusés dans les médias de manière permanente. Selon nos investigations, certaines populations se plaignent du manque de visibilité sur la

situation des personnes atteintes de la maladie comme cela se présente en occident et sur les réelles statistiques de la COVID-19.

Relativement aux données statistiques sur la maladie à coronavirus, pour certaines populations, les chiffres donnés par le ministère sont inexacts ; ils énoncent qu'il y'a moins de personnes infectées que ce que l'on voudrait faire croire soutenant que c'est une manœuvre pour bénéficier des subventions venant de l'OMS qui a décidé de soutenir les pays touchés par la maladie. Dans ce travail de recherche, nous n'avons pas eu de preuves tangibles pour affirmer les propos de la population étant donné que les chiffres communiqués dans les médias concordent avec les données que nous avons trouvés dans les documents indépendants du ministère de la santé et de l'hygiène publique de la Côte d'Ivoire tels que : le rapport final du Ministère du plan et du développement et al., portant sur la mesure de l'impact socio-économique de la COVID-19 (2020), l'étude quantitative réalisée sur les commerçants et consommateurs face à la pandémie à coronavirus de Konrad Adenauer Stiftung (2020), le rapport de l'UNICEF sur la situation de la COVID-19 en Côte d'Ivoire (2020), le rapport des Nations Unies sur la COVID-19 en Afrique (2020). De ce fait, il serait difficile pour nous de mettre en doute la transparence des données telles que fournies par ledit ministère.

Par rapport à la visibilité des personnes infectées de la COVID-19, contrairement à ce que nous voyons dans beaucoup de pays, les médias ivoiriens montrent peu d'images des personnes malades. Par ailleurs, lorsqu'ils prennent l'initiative de le faire, le visage de ces personnes est souvent flouté. Il est rare d'avoir des témoignages poignants de personnes infectées ou guéries à visage découvert et difficile de voir des malades dans les hôpitaux lorsque leur état de santé devient critique. Ce qui est présenté au public, ce sont les statistiques sur les nouveaux cas d'infection, de guéris et de décès. On pourrait parler du secret médical qui interdit la divulgation d'informations sur les malades. Cependant, lorsque la population voit que sous d'autres cieux, les médias collaborent avec les agents de la santé et que ces derniers leur fournissent des informations sur l'évolution de l'état de santé des malades, cela crée de la frustration. Ainsi pour d'autres, la COVID-19 n'existe pas, il s'agit soit d'une stratégie politique des autorités ivoiriennes en vue de berner la population<sup>16</sup>, soit d'un complot mondial organisé par les grandes puissances mondiales pour déstabiliser les autres pays. Relativement à ce dernier point, nous pouvons dire que dans l'histoire des grands événements, la théorie du complot a toujours été mise en évidence par des complotistes. Ainsi, les événements comme les attentats à la bombe, le VIH/SIDA, la marche sur la lune,

---

<sup>16</sup> La complexité de la situation politique de la Côte d'Ivoire a favorisé des sensibilités au sein de la population au point où tous les sujets qui sont d'actualité prennent des connotations politiques

l'assassinat du président Kennedy, l'attentat du 11 Septembre 2002 etc. fut l'objet de théories du complot. L'avènement de la maladie à coronavirus n'échappe donc pas à cet état de fait, tout du moins ici en Côte d'Ivoire. Cette théorie du complot liée à cette maladie est souvent mise en évidence dans les discussions de groupe. Selon J.Giry (2017, p.6), les théories du complot:

« (...) suscitent une sorte de crainte ou de rejet instinctif envers celles ou ceux, acteurs individuels ou collectifs, qui y souscrivent ou qui sont désignés comme tels. Dès lors, ces acteurs se voient affublés d'une "labellisation infamante" qui, comme une étiquette, produit des effets hétéronomiques de disqualification dans divers champs sociaux parmi lesquels les champs poli-tique, social, médiatique ou bien économique ».

Les normes sociales aidant au sein des différentes communautés, ces perceptions erronées sont de plus en plus relayées conduisant la population à des attitudes défavorables face à la COVID-19.

Sur le site du ministère de la santé et de l'hygiène publique, des internautes ont exprimé leur point de vue sur la maladie. Ces propos s'avèrent pertinents dans la mesure où le site du ministère est une plateforme de libre expression. En voici quelques extraits :

**Pour le point de presse du samedi 11 juillet 2020 :**

Hervé Koutouck écrit : « Arrêtez de nous raconter des mensonges sinon la population mourra de faim »<sup>17</sup>

Dominique Konan Koffi écrit: « Encore des histoires à raconter. Si la population ne se révolte pas, c'est parce qu'elle est impuissante face à la situation »<sup>18</sup>.

**Pour le point de presse du vendredi 10 juillet 2020**, les propos de deux (02) internautes ont retenu notre attention :

Franck Ismaël Romane écrit: « Votre courbe d'infection liée à la COVID-19 n'est pas du tout crédible ».<sup>19</sup>

Gnanzalé Misse Yasmine écrit, «Où sont les malades de la COVID-19, ils sont invisibles. C'est de la politique tout ça »<sup>20</sup>.

**Pour le point de presse du 15 juin 2020**, voici les propos de deux (02) autres internautes :

Cédric Ade écrit: «Toutes ces histoires liées à la maladie à coronavirus ne sont pas du tout crédible. Les autorités ne disent pas la vérité à la population. Arrêtez de nous bernier ».<sup>21</sup>

Alison De Bamba écrit : « 5000 cas d'infection à la COVID-19 à Abidjan mais aucune de mes connaissances ne connaît quelqu'un qui a été infecté. Franchement je commence à avoir des doutes »<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> Propos d'un internaute du nom d'Hervé Koutouck

<sup>18</sup> Propos d'un internaute du nom de Dominique Konan Koffi

<sup>19</sup> Propos d'un internaute du nom de Franck Ismaël Romane

<sup>20</sup> Propos d'un internaute du nom de Gnanzalé Misse Yasmin

<sup>21</sup> Propos d'un internaute du nom de Cédric Ade

<sup>22</sup> Propos d'un internaute du nom d'Alison De Bamba

Ces internautes se sentent frustrer et manifestent leur sentiment par des perceptions mitigées sur la maladie à coronavirus. Ces différentes situations mettent la population dans une posture où le respect des règles barrières devient problématique pour elle. Selon des enquêtés, le comportement de la population n'a pas du tout changé depuis l'apparition de la maladie. Ils trouvent que face à la situation sanitaire et aux différents messages de sensibilisation véhiculés, cette dernière a de mauvaises réactions. Lorsqu'ils parlent de mauvaises réactions, ils font référence aux attitudes et à l'état de la population qui sont l'insouciance, l'inconscience, la négligence et à la mise en évidence d'une certaine immaturité dans l'appréhension de la maladie.

Pour l'attester, **dans sa publication du 09 Juillet 2020** voici les propos d'un internaute sur le site du Ministère de la santé et de l'hygiène publique : « Je suis présentement dans une voiture de transport en commun nous quittons Adjamé, et je fais partie des rares personnes à porter le masque »<sup>23</sup>.

Les conséquences de tous ces comportements sont que la Côte d'Ivoire fait partie des pays les plus atteints en Afrique.

L'autre cause liée au relâchement de la population est les répercussions économiques de la maladie surtout sur les ménages à faibles revenus. En effet, des personnes ont perdu leurs emplois suite à la crise sanitaire. D'autres exerçant des activités commerciales ont vu leurs chiffres d'affaires chuter. Malgré l'aide financière que l'Etat leur apporte, beaucoup de familles ont du mal à se remettre de la situation. Elles expriment souvent leur ras de bol par rapport aux mesures restrictives liées à la COVID-19 et affirment qu'elles mourront plus de faim que de la COVID-19. Parmi nos enquêtés, certains ont reconnu ne pas vraiment respecter les mesures du gouvernement parce qu'elles avaient besoin de travailler pour subvenir aux besoins de leurs différentes familles. Par ailleurs, des commerçants et commerçantes de marchés traditionnels ont déclaré que malgré les conditions de travail qui ne respectaient pas les mesures barrières, ils étaient obligés de les braver pour vaquer à leurs occupations.

Sur le site du Ministère de la santé et de l'hygiène publique, voici un extrait de la réaction d'internautes face à l'impact financier de la COVID-19 sur leur vie.

**Pour le point de presse du 12 juillet 2020 :**

Alvest Daniel écrit:

«Nous sommes fatigués de vos mensonges. Arrêtez de mentir. Nous sommes en train de mourir de faim. Nous avons des factures à payer, des loyers à payer. Beaucoup ont perdu leurs emplois à cause de vos mensonges. Qu'est-ce-que c'est que ce pays ? La côte d'Ivoire a perdu sa dignité, les ivoiriens ne sont plus en paix dans leurs propres pays. »<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Propos d'un internaute sur le site du ministère de la santé et de l'hygiène publique

<sup>24</sup> Alvest Daniel

Pierre Gouton écrit :

« Le gouvernement ne se préoccupe pas de nous. Beaucoup d'entre nous sont sans travail actuellement mais le gouvernement s'en moque car chaque soir il vient nous raconter des mensonges à la télévision en nous donnant de fausses informations sur la COVID-19. Oooh honte à vous. Mais il arrivera un jour où le peuple n'en pourra plus. »<sup>25</sup>.

### **Pour le point de presse du 10 juillet 2020**

Joséphine Boue Lou écrit :

« Nous ne mourrons pas du coronavirus mais plutôt de la faim à petit feu. Si nous ne travaillons pas comment allons-nous faire pour nous soigner et prendre soin de nos différentes familles ? C'est vraiment la triste réalité ? Nous souffrons sans emploi comment nous allons vivre ? »<sup>26</sup>.

Sur le plan économique, la pauvreté, la frustration et le désespoir ont amené la population à se défaire de la COVID-19. La maladie a été reléguée au second plan face à la vie de misère. (A.Réaux, 2020). Ainsi, depuis la fin du confinement, de nombreuses activités ont repris surtout dans le secteur informel; dans les espaces commerciaux, toutes les activités ont redémarré. Par ailleurs, ces différents lieux ont repris leur aspect d'antan c'est-à-dire bondés de monde sans aucune norme d'hygiène. Il n'y a qu'à voir dans les rues pour s'en rendre compte. D'ailleurs peut-on vraiment empêcher ces personnes de mener leurs activités d'autant plus que l'aide financière apportée par l'Etat n'est pas suffisante? Lorsque les autorités ivoiriennes parlent de relâchement de la population ivoirienne par rapport à la COVID-19, elles font également référence à toutes ces personnes.

### **3-2- La stratégie de changement de comportement**

Selon K. Slama (2005, p.50),

« Nombre de comportements sains font défaut, soit que la collectivité n'ait pas décidé de leur utilité (...), soit qu'on n'ait pas le choix (telle l'absence d'alimentation saine à l'école ou au travail), soit encore que d'autres forces poussent la société vers des comportements malsains (...) ou parce que les contingences extérieures renforcent ces comportements-là. ».

Selon cet auteur, le changement de comportement de la population est lié à la perception qu'elle a d'une entité. Ainsi, si elle pense que le changement par rapport à cette dernière est possible et qu'il n'y a pas de difficultés à l'adopter alors elle y adhère. Nos investigations nous ont montré que l'évolution de la maladie à coronavirus va de pair avec les comportements sociaux et individuels de la population. De ce fait, ces comportements doivent être modifiés.

---

<sup>25</sup> Propos d'un internaute du nom de Pierre Gouton

<sup>26</sup> Propos d'une internaute de Joséphine Boue Lou

Selon G. Godin (1991, p.69), « En fait, connaître les facteurs qui influencent les décisions des individus concernant leur santé se pose comme un préalable au choix de la méthode d'intervention et à la définition du contenu des messages éducatifs, lorsqu'une intervention est jugée opportune ».

Pour cette étude, nous recourons à la théorie de la Communication pour le Changement de Comportement (CCC). En effet, cet article a mis en évidence un déficit communicationnel lequel entraîne chez la population des perceptions inexactes sur la maladie à coronavirus. Ainsi, il faudrait diffuser des informations sur les réalités de la COVID-19. Il s'agit de montrer des faits concrets sur les personnes atteintes de la maladie comme par exemple les témoignages poignants qui racontent les expériences vécues pendant la maladie. A côté de cela, il faudrait véhiculer des informations sur les conséquences graves de la maladie, les séquelles qu'elle pourrait laisser, l'importance de se protéger et de protéger les autres, les modes de transmissions de la maladie. Il faudrait également associer les guéris ou leurs proches à la diffusion de ces messages. Cette manière de procéder pourrait avoir plus d'impacts sur la population parce qu'elle aura vu des choses concrètes sur la maladie ce qui la rendra plus encline au changement. J.Wayne (2017), parlant du changement de comportement dans son article intitulé « *Théories du changement : comment élaborer les modèles utiles* » (2017), a mis en évidence différentes théories selon les objectifs à atteindre. Cet auteur affirme que chaque théorie du changement de comportement doit disposer de trois versions ; une version explicative, une version sous forme de résumé et une version qui est la théorie causale du changement de comportement. Donnant différentes définitions de chaque théorie, c'est la version explicative de la théorie du changement de comportement de cet auteur qui colle la mieux à la manière dont nous souhaiterions que la qualité des messages ou informations conçus et véhiculés soient car selon cette version, lorsqu'on décrit les dangers réels liés à une situation ou encore les avantages liés à l'adoption d'un comportement, les gens sont plus sensibles et plus vulnérables au changement. Il stipule que quand une information est meilleure, elle entraîne un changement de comportement.

Après les informations véhiculées, il est également nécessaire d'éduquer cette population à la pratique de bons gestes comme par exemple le port du masque, le lavage systématique des mains, la distanciation sociale. Enfin, il faut échanger avec elle afin qu'elle s'exprime sur sa perception par rapport au nouveau comportement à adopter et cette communication lui permettra d'exposer ses craintes, ses peurs et ses attentes par rapport à ce comportement lesquelles seront prises en compte dans la mise en œuvre de la stratégie.

La Communication pour le Changement de Comportement (CCC) peut par ailleurs s'appropriier aussi les principes du (Health Belief Model) d'I.M. Rosenstock (1974) qui est

une théorie en lien avec la santé dans le domaine de la psychologie créée dans les années 1950 pour comprendre pourquoi face à un problème de santé certaines personnes répondaient favorablement à l'adoption de bons comportements et d'autres non. Par ailleurs, selon G. Godin (1991, p.70):

« Le HBM pose comme prémisse qu'un individu est susceptible de poser des gestes pour prévenir une maladie ou une condition désagréable s'il possède des connaissances minimales en matière de santé et s'il considère la santé comme une dimension d'importance dans sa vie. Les déterminants de la décision d'agir sont :1) la perception d'une menace pour la santé ; 2) la croyance en l'efficacité de l'action à entreprendre pour réduire cette menace (Becker, 1974 ; Janz et Becker, 1984) ».

Ainsi donc, selon ce modèle, le fait d'agir sur la perception de l'homme et sur sa croyance en l'efficacité d'une action peut l'amener à adopter des comportements favorables à son bien-être.

## **CONCLUSION**

En Côte d'Ivoire, la maladie à coronavirus a eu des répercussions sur la population comme partout dans le monde. Par ailleurs, la frustration face à certaines insuffisances informationnelles ont conduit cette dernière à des perceptions fausses de la maladie. Au-delà de tous ces paramètres, nous tenons à dire que la rétention d'informations quel que soit les raisons peut avoir des répercussions sans précédent sur le comportement d'une population. Avec les Nouvelles Technologies l'Information et de la Communication (NTIC) qui ont favorisé la fluidité dans la circulation de l'information et une très large visibilité de ce qui se passe ailleurs, il serait opportun pour les responsables de la lutte contre cette pandémie en Côte d'Ivoire d'adopter des attitudes qui vont dans le sens de la généralité. La nature gravissime de la maladie à coronavirus nécessite de briser les tabous et les préjugés qui sont assez dominants dans les sociétés traditionnelles africaines au risque d'engendrer une catastrophe humanitaire.

Un autre élément que nous souhaiterons mettre en évidence est la perception liée au vaccin de la COVID-19. En effet, de nombreux scientifiques continuent de penser à la conception d'un vaccin qui pourra permettre de mettre fin à la pandémie qui a déjà fait des centaines de milliers de morts. Même si jusqu'à présent aucun test n'est concluant, des laboratoires, notamment les laboratoires anglo-suédois Astra Zeneca, Butantan, China Biotics, Biontech et Pfizer (P. Desgorges ; 2020) continuent d'y travailler. Cependant, la perception d'un vaccin pour lutter contre la COVID-19 n'est vraiment pas acceptée par tout le monde surtout en Afrique où se trouve le plus grand nombre de personnes sceptiques. Le M. Afrique

(2020), a même décrit une publicité montrant le refus de la population en Afrique à travers un slogan où une seringue est mise en évidence dans un cercle rouge et une femme noire brandissant une machette sous la gorge d'un médecin blanc.

Cette étude sur la Côte d'Ivoire nous a permis de voir que la maladie à coronavirus a bouleversé les mœurs, les habitudes et les perceptions. Sur le plan psychologique, elle a fragilisé de nombreuses personnes. A cet effet, J. Rozenblum et B. Vibert (2020), dans leur article de presse intitulé « *Quel a été l'impact psychologique du confinement* », ont fait un bilan en mettant en évidence les symptômes comme le stress, le repli sur soi, l'anxiété, le manque de sommeil etc, dont certaines personnes étaient victimes pendant le confinement. En dehors d'eux, il y'a eu aussi, A. Mengin et al (2020), J-C. Moine (2020), S. Amsili (2020), A. Giersch (2020), S. Logean (2020), S. Leroy (2020) qui ont écrit des articles pour décrire le désastre psychologique de la COVID-19 sur la population sans compter les violences conjugales et domestiques qui lui sont associées. Etant donné l'ampleur des conséquences de la COVID-19 sur la population, une autre étude nous permettra de mieux analyser l'aspect psychologique de cette maladie sur la population ivoirienne.

## REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

**Giry Julien**, « Étudier les théories du complot en sciences sociales. Enjeux et usages », In Quaderni, Automne 2017, Paris, Edition de la maison des sciences de l'homme, n° 94, PP.5-11.

**SlamaKaren**, « Les comportements de santé et leurs changements », extrait de : prévention des cancers : stratégies d'action à l'usage des ONG européennes. Un manuel de l'UICC pour l'Europe (chapitre 2.3), Genève, Union Internationale contre le Cancer, 2005, 225 P.

## WEBOGRAPHIE

**Afrique soir (2020)**, Côte d'Ivoire : *De plus en plus de relâchement dans les mesures contre le Covid-19*. Consulté le 03.05.2020 sur <https://www.afriksoir.net/>.

**Agence France Presse (2020)**, *Coronavirus : le bilan dépasse les 3000 morts en Chine*. Consulté le 07.08.2020 sur <https://WWW.lapresse.ca/international/asi-et-oceanie/2020-03-04/coronavirus-le-bilan-depasse-les-3000-morts-en-chine>

**Agence Ivoirienne de Presse (2020)**, *Un relâchement du suivi des mesures barrières à Guiglo*. Consulté le 16.06.2020 sur: <https://aip.ci/cote-divoire-aip-covid-19-un-relachement-du-suivi-des-mesures-barrieres-a-guiglo/>



**AmsiliSophie(2020)**, *Coronavirus : les risques psychologiques du confinement en 5 questions*. Consulté le 31.07.2020 sur

<https://WWW.lesechos.fr/amp/1189190#aoh=15961876372335>

**Burkina Faso(2020)**, *Guide de sensibilisation sur le coronavirus*. Consulté le 12.07.2020 sur [https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/bkf\\_guide\\_de\\_sensibilisation\\_covid-19-cp.pdf](https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/bkf_guide_de_sensibilisation_covid-19-cp.pdf)

**DesgeorgesPierre(2020)**, *Vaccin contre le coronavirus : où sont les grands laboratoires ?*. Consulté le 28.07.2020 sur <https://information.tv5monde.com/info/vaccin-contre-le-coronavirus-ou-en-sont-les-grands-laboratoires-368286>

**GierschAnne (2020)**, *Une étude pour évaluer les effets psychologiques*. Consulté le 31.07.2020 sur <http://WWW.inserm.fr/actualites-et-evenements/actualites/confinement-etude-pour-en-evaluer-effets-psychologiques>

**Godin Gaston(1991)**, *L'éducation pour la santé : les fondements psycho-sociaux de la définition des messages éducatifs*. Consulté le 22.08.2020 sur <https://www.irepspdl.org/docs/Fichier/2015/4-150318091015.pdf>

**Ministère du plan et du développement et al., (2020)**, *Mesure de l'impact socio-économique du COVID-19 sur les conditions de vie des ménages en Côte d'Ivoire*. Consulté le 06.11.2020 sur [httpfile:///C:/Users/ASUS/AppData/Local/Temp/Rapport%20covid\\_menage\\_vf.pdf](httpfile:///C:/Users/ASUS/AppData/Local/Temp/Rapport%20covid_menage_vf.pdf)

**Konrad Adenauer Stiftung (2020)**, *Commerçants et consommateurs face au COVID-19 à Abidjan*. Consulté le 06.11.2020 sur <https://www.kas.de/documents/261825/9188394/Commer%C3%A7ants+et+consommateurs+face+au+COVID-19+%C3%A0+Abidjan.pdf/1fd2eec3-f892-d5a6-2858-4da32d5550eb?version=1.0&t=1595835812522>

**Le Monde Afrique(2020)**, *Coronavirus : en Afrique, la défiance contre les vaccins nourrie par des scandales médicaux*. Consulté le 31.07.2020 sur [https://WWW.lemonde.fr/afrique/article/2020/05/08/covid-19-en-afrique-la-defiance-contre-les-vaccins-nourrie-par-le-souvenir-des-scandales-medicaux\\_6039055\\_3212.html](https://WWW.lemonde.fr/afrique/article/2020/05/08/covid-19-en-afrique-la-defiance-contre-les-vaccins-nourrie-par-le-souvenir-des-scandales-medicaux_6039055_3212.html)

**Leroy Sophie(2020)**, *Les lourds effets du confinement*. Consulté le 31.07. 2020 sur <http://WWW.lecho.be/dossiers/coronavirus/les-lourds-effets-psychologique-du-confinement/10219075.html>

**Lintern@ute(2020)**, *Coronavirus dans le monde : masques, restrictions... Mais 24 millions de cas*. Consulté le 28.08.2020 sur <https://www.linternaute.com/actualite/guide-vie-quotidienne/2486227-coronavirus-dans-le-monde-24-millions-de-cas-des-mesures-et-restrictions-a-foison-1598537128.amhtml/>

**Logean Sylvie (2020)**, *Le confinement a un impact sur notre santé mentale*. Consulté le 31.07.2020 sur <http://WWW.letemps.ch/sciences/confinement-un-impact-sante-mentale>

**Mayne John (2017)**, *Théories du changement : comment élaborer les modèles utiles*. Consulté

le 13.07.2020 sur <file:///C:/Users/ASUS/Downloads/Mayne17Thoriesduchangementcommentlaborerdesmodlesutiles.pdf>

**Medicines for humanity (2020)**, *CORONAVIRUS-19 (COVID-19) Prévention, traitement et protection de soi et des autres*. Consulté le 12.07.2020 sur [https://cquin.icap.columbia.edu/wp-content/uploads/2020/04/COVID-19-Curriculum\\_French.pdf](https://cquin.icap.columbia.edu/wp-content/uploads/2020/04/COVID-19-Curriculum_French.pdf)

**Mengin Amaury et al (2020)**, *Conséquences psychopathologiques du confinement*. Consulté le 31.07.2020 sur <https://WWW.elsevier.com/fr-fr/connect/psy/consequences-psychopathologiques-du-confinement>

**Moine J-C, (2020)**, *Les effets psychologiques du confinement*. Consulté le 31.07.2020, sur <https://WWW.apivia-prevention.fr/societe/les-effets-psychologiques-du-confinement/>

**Nations Unies (2020)**, *Les incidences de la COVID-19 en Afrique*. Consulté le 06.11.2020, sur [https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/les\\_incidences\\_de\\_la\\_covid-19\\_en\\_afrique.pdf](https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/les_incidences_de_la_covid-19_en_afrique.pdf)

**Réaux Amandine (2020)**, *Coronavirus : les Ivoiriens se « relâchent » face au faible nombre de cas*. Consulté le 15.06. 2020 sur <https://www.la-croix.com/Monde/Afrique/Coronavirus-Ivoiriens-relachent-face-faible-nombre-cas-2020-06-10-1201098563>

**Rozenblum Johanna et Vibert Bruno (2020)**, *Quel a été l'impact psychologique du confinement*. Consulté le 31.07.2020 sur <https://sante.journaldesfemmes.fr/fiches-maladies/2626091-effets-psychologiques-confinement-isolement-coronavirus-covid-bilan-psychologiques/>

**UNICEF (2020)**, *Côte d'Ivoire. Rapport de la situation COVID-19*. Consulté le 06.11.2020 sur <https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/UNICEF%20C%C3%B4te%20d%20Ivoire%20COVID-19%20Situation%20Report%20No.%2020%20-%2026%20September-16%20October%202020%20%28French%29.pdf>

**Yacouba Cissé (2017)**, *Le secteur informel dans l'économie de la côte d'Ivoire*. Consulté le 10.05. 2020 sur <https://www.ccesp.ci/actualites/le-secteur-informel-dans-leconomie-de-la-cote-divoire>

## LA COMMUNICATION POLITIQUE EN PERIODE ELECTORALE AU MALI

**Souabou TOGO, Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako**

**Email : [souabou@gmail.com](mailto:souabou@gmail.com)**

**Ibrahima TRAORE, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako**

**Email : [mussotra@yahoo.fr](mailto:mussotra@yahoo.fr)**

### **Résumé**

L'intérêt principal de cet article est d'analyser l'importance des images des partis politiques en période électorale au Mali (particulièrement celle de 2018), la façon dont les politiciens communiquent leurs images dans la ville de Bamako ; de montrer les différents objectifs que se donnent les responsables politiques. La communication est désormais indispensable en milieu politique dans les pays démocratiques (le Mali y compris) où les jeux de la persuasion constituent des règles d'or. Les partis politiques interrogés ont des difficultés de ciblage. Cela révèle le peu de professionnalisme dans leur stratégie de communication. Car 6,9% seulement des partis enquêtés parviennent à s'adresser à une cible bien définie : jeunesse/femmes. La méthode adoptée ici est basée sur le questionnaire administré à 72 responsables politiques à Bamako.

**Mots-clés** : communication-politique-affiche-image-élection-positionnement.

### **Abstract**

The main interest of this article is to analyze the importance of the images of political parties during the electoral period in Mali (particularly that of 2018), the way in which politicians communicate their images in the city of Bamako; to show the different objectives that political leaders set for themselves. Communication is now indispensable in the political environment in democratic countries (including Mali) where the games of persuasion are golden rules. The political parties surveyed have difficulty targeting. This reveals the lack of professionalism in their communication strategy. Only 6.9% of the parties surveyed manage to address a well-defined target: youth/women. The method adopted here is based on the questionnaire administered to 72 political leaders in Bamako.

**Keywords** : political-communication-poster-image-election-positioning.

## Introduction

Etudier la communication, c'est s'intéresser à un ensemble hétéroclite de réalités, d'éléments dans leur relation apparemment simple, mais complexe en réalité. La communication politique est un champ d'étude vaste en Sciences de l'Information et de la Communication (SIC). Etant un champ interdisciplinaire (Gingras, 2003), elle s'intéresse à la façon dont les partis politiques communiquent pour se distinguer des autres partis ou des candidats adverses (depuis les années 1960 aux USA) pour ce qui est de la communication moderne. Après les élections présidentielles américaines de 1960, le sujet a donné un engouement aux chercheur(e)s en communication et en politique. Pour nous, il ne s'agit pas d'analyser ici l'image comme contenant du sens (montre-t-elle la joie, l'angoisse, la peur ?). Il ne s'agira pas de la lecture de l'image. Mais, nous étudierons l'image du politique comme moyen de communication (permettant de conserver la relation avec les électeurs). L'étude de l'image se rattache à la sémiologie (étude des systèmes de signes permettant aux individus et aux collectivités de communiquer). Les Grecs ont compris très tôt la place de la communication dans les combats politiques depuis l'Antiquité. L'image a toujours servi les rois et les empereurs (usage numismatique).

La relation entre la politique et la communication ne date pas d'aujourd'hui. Au Mali, cette relation est manifeste depuis de plus deux décennies maintenant. Avec l'avènement de la démocratie en 1991, la politique ne peut plus se faire sans la communication. Cela suppose la liberté d'expression, d'information. La démocratie va de pair avec la communication (écoute mutuelle, expression de soi, de ses idéaux. Les débats et les controverses sont l'essence même de la communication politique dans les pays développés. Parce que rien n'est accepté banalement dans notre société, encore moins en politique. Il est convenu d'admettre que l'évènement de 1991 est le point de départ de l'avènement de la démocratie au Mali (Diarra, 2010). La révolution était donc une sorte de communication violente du point de vue social et politique. La répression née du soulèvement populaire de 1991 montre cette violence.

Dans un article paru dans la revue *Etudes de communication*, Odile Ausina (1987) explique en des termes clairs que le passage d'un politicien à la télévision se prépare soigneusement et ressemble parfois à un travail de mise en scène où le texte, la tonalité, voire le comportement et les costumes sont travaillés. Le politique est amené à soigner son image (discours, geste, action) pour être plus proche des représentations que se font de lui les

électeurs. Cet article est structuré en cinq points : (1) problématique, (2) méthodologie, (3) élucidation des concepts de la communication politique, (4) résultats et (5) discussions.

## 1. Problématique

La communication politique a fait l'objet de nombreuses recherches dans les pays développés où la démocratie est très ancrée. En période électorale, la communication semble un ingrédient indispensable. Dans la conquête, comme dans l'exercice du pouvoir politique, l'image a un grand rôle à jouer. Elle est la clé de voûte du nouvel ordre informationnel (Lebel, 2003). Qu'elle soit mobile ou immobile, l'image a une importance privilégiée en matière de communication dans tous les domaines surtout en politique (vote pour un candidat sur la base de son image médiatisée). Le candidat le plus vu peut déterminer le sort du vote à travers des duels dans les pays industrialisés. Les candidats se vendent par tous les moyens. Aux USA, c'est depuis 1952 (avec Dwight D. Eisenhower contre Adlai Stevenson) que la communication politique a émergé où les partis politiques ont commencé à solliciter les services des cabinets en communication et en marketing (Maarek, 2014). L'élection présidentielle de 1960 (opposant Richard Nixon et John F. Kennedy) où les débats télévisés ont fait basculer les tendances en faveur de Kennedy (inexpérimenté, confiant, jeune, bronzé). Son adversaire Nixon au contraire était expérimenté, fatigué, mal à l'aise, mal maquillé, mal rasé). Ce qui fait qu'aujourd'hui les partis engagent des budgets importants dans la communication politique.

Au Mali, nous constatons que pendant les campagnes électorales, les responsables des partis politiques s'activent pour leur visibilité et investissent des sommes colossales dans la communication. Selon les données recueillies auprès des partis politiques enquêtés, en 2018 à l'élection présidentielle, 52,8% de ceux-ci ont investi plus de trois millions de Francs CFA. Ils passent par la télévision, l'internet, la radio, la presse, les *meetings*. Les affiches sont très prolifiques en périodes de campagne. Elles contiennent les photos, les logos, les slogans des candidats, qui sont diffusés partout dans la capitale souvent de façon anarchique. Aucune règle en la matière n'est respectée au Mali. Nous pouvons voir trois ou quatre affiches collées les unes sur les autres sur un même support (mur, poteau électrique, arbre, panneau de signalisation, etc.). L'affichage, comme moyen de communication, est très accessible aux partis politiques enquêtés. Parce qu'il ne coûte pas une grande somme d'argent contrairement aux grands rassemblements (meeting, assemblée générale, caravane, etc.), aux spots publicitaires à la télévision, ou bien à la création d'un site web et à son maintien. La

multiplication des affiches dans les quartiers de Bamako montre à suffisance la facilité de communiquer par ce mass-média.

La publicité a, à certains égards, une influence sur les électeurs. C'est la raison pour laquelle elle a fait l'objet de beaucoup de recherches et de critiques aussi. Des penseurs comme Paul Lazarsfeld (1940), Serge Tchakhotine (Serge, 1939/1992), ont montré la limite de la toute-puissance des médias sur les récepteurs. Ceux-ci sont actifs. Ils n'acceptent pas tout ce qui vient à travers la publicité (surtout lorsque celle-ci est mensongère). Ils analysent l'image en fonction de leur culture environnementale, de leur milieu professionnel, familial, etc. Les campagnes publicitaires sont incapables de provoquer des changements massifs d'opinion, d'actions (Valérie Sacriste, 2001). Il est important de savoir si les affiches jouent un rôle de premier plan en période électorale au Mali.

La photographie du candidat du parti, le logo et les slogans de campagne sont-ils importants en communication électorale au Mali ? Que pensent les politiciens de l'anarchie des affiches dans la ville de Bamako ? Il s'agira d'étudier le rôle de l'image du candidat, du logo du parti, des slogans en période électorale au Mali. Ces éléments constituent l'identité visuelle du parti et de son candidat. La population, en majorité analphabète, oriente son choix vers un candidat à partir des éléments visuels, d'où l'intérêt de l'identité visuelle pour le politique. Dans le contexte malien, la communication politique était typiquement orale. Les candidats et leurs équipes de campagne procédaient au porte-à porte en s'adressant directement aux électeurs ou par personnes interposées. Qu'il s'agisse d'élection de proximité ou nationale, les membres des différents partis prétendants ont toujours choisi ce procédé verbal qui a prouvé son efficacité dans le temps et dans l'espace.

Nos hypothèses sont les suivantes :

- les affiches apportent de la visibilité aux partis politiques en période électorale,
- la photographie du candidat, le logo sont très importants en période électorale ;
- les partis politiques n'ont pas les mêmes objectifs de communication en période électorale,
- l'anarchie dans l'affichage est regrettable.

Nos objectifs sont :

- analyser les affiches des partis politiques durant les périodes de campagne,
- étudier l'importance de la photo du candidat, du logo du parti en période électorale ;
- comparer les objectifs de communication des partis politiques enquêtés et
- montrer les opinions des politiciens sur le caractère de l'affichage à Bamako.

## **2. Méthodologie**

La méthodologie de l'étude repose sur un questionnaire administré aux responsables des partis politiques à Bamako. Cela nous a permis d'obtenir des réponses claires et de premières mains. Notre population d'étude a concerné quelques partis politiques au Mali avec un échantillon 72 partis politiques. Le questionnaire a été administré au mois de mai 2019 auprès des responsables des partis politiques à Bamako. Les réponses ont été analysées à l'aide du logiciel statistique SPSS. Nous avons analysé cinquante (50) affiches de différents formats. Depuis les années 1940, les théoriciens comme Harold Lasswell, Claude Shannon, Warren Weaver, Norbert Wiener ont essayé de montrer que la communication joue un rôle de régulateur dans la société moderne. L'image du destinataire (éthos chez Aristote) importe beaucoup dans l'acceptation du message qu'il envoie vers le récepteur. La communication de masse est donc indispensable en période électorale. Notre étude s'est intéressée uniquement aux partis politiques.

## **3. Elucidation des concepts de la communication politique**

### **3.1. Communication politique**

La communication politique peut être comprise comme : « L'étude de l'espace public où s'exercent les dynamiques de pouvoir sous toutes leurs formes, le pouvoir pouvant être institutionnel ou informel, matériel ou symbolique. » (Gingras, 2003).

Anne-Marie Gingras souligne que la communication est une nécessité dans l'exercice du pouvoir, qu'il soit formel ou informel. Nous pouvons ajouter que la communication est une nécessité dans la conquête du pouvoir au XXIème dans tous les pays démocratiques. La communication est présente à tous les niveaux (cohésion sociale, débats, organisation), etc. Au Mali, la communication politique rime avec la démocratie. Celle-ci est née de la révolution populaire et militaire de 1991 qui a fait tomber le président Moussa TRAORE. La presse malienne, ayant joué un rôle crucial à l'avènement de la démocratie au Mali, a bénéficié d'une liberté presque « totale » surtout avec la Constitution de 1992 (Perret, 2005). Cela aboutit à un « laisser-aller » après la révolution. Nous pouvons citer la naissance de la communication politique proprement dite au Mali à cette date clé dans l'histoire du Mali moderne. S'il y a une spécificité dans la communication politique au Mali, c'est bien la politisation de l'information avec la création des médias privés (dominant le champ de l'information et de la communication) appartenant aux hommes politiques ou aux personnes affichant leurs soutiens à tel ou tel parti politique. La presse malienne est financée par les

politiques, animée par eux, et même encadrée par eux. C'est aussi la liberté d'expression excessive des médias.

### **3.2. Image**

L'image peut être considérée comme un système de représentation. Elle est « l'ensemble des représentations qu'a un public d'un produit, d'une institution, d'une personne » (Odile, 1987). Cette conception de l'image d'un produit peut aisément être transposée à l'homme politique. Ainsi, l'image du politique est l'ensemble des représentations subjectives ou objectives qu'ont les publics de lui, de son parti, de son projet de société. Le parti politique peut aisément être assimilé à un produit « politique » au même titre qu'un produit industriel, il mérite d'être exposé, vendu, d'où la nécessité de la communication permanente à toutes les étapes.

L'image a un pouvoir sur le récepteur en communication. Confucius (551 – 479 av J-C), philosophe chinois a écrit : « Une image vaut mille mots ». En effet, l'image est un vecteur très puissant de la communication. Le visuel a une place importante dans la persuasion des électeurs dans le domaine politique. L'image, c'est le concret. Elle permet au politique de se faire connaître, de créer un lien avec ses électeurs, de renforcer le lien existant. Le logo sert à identifier le parti. Il est donc l'identité (Adary, Céline, & Westphalen, 2018), la carte visuelle du parti. Le logo n'est pas une fin en soi. Etant au service du parti dans son ensemble, il symbolise l'identité et la personnalité du parti. Il a la charge de faire connaître ou reconnaître immédiatement le parti partout où l'on le rencontre. Selon Roland Barthes, l'image est « représentation » (Roland, 2020) . Elle va là où le politique ne peut se rendre (villages reculés du Mali).

Plusieurs partis politiques existent en République du Mali. Nous pouvons en compter plus de cent. Les plus connus sont entre autres : RPM (Rassemblement Pour le Mali), ADEMA/PASJ (Alliance pour la Démocratie au Mali/Parti Africain pour la Solidarité et la Justice) ; URD (Union pour la Républicaine et la Démocratie) ; SADI (Solidarité Africaine pour la Démocratie et l'Indépendance), ADP-Maliba (Alliance Démocratique pour la Paix), Yèlèma, MPR (Mouvement Patriotique pour le Renouveau), etc. Les ténors de la politique malienne ne négligent pas la communication. C'est pourquoi sur les grands panneaux publicitaires, leurs images sont fièrement affichées même après les élections.

### **3.3. Eléments caractéristiques de l'image du politique**

Trois catégories de caractéristiques peuvent être dégagées en parlant de l'image du politique :



-les caractéristiques générales :

Ces caractéristiques peuvent concerner les éléments comme : Qui est-il ? Travaille-t-il dans une institution publique ou privée ? Quel est son parti, quel poste y occupe-t-il ?

-les caractéristiques personnelles :

Il s'agit ici des aspects liés à la personne du politique, de sa personne physique et ses gestes. Est-il charismatique ? Quelle est sa particularité ? Quel est son comportement vestimentaire ? Ses gestes, ses discours peuvent aussi révéler sa personnalité.

-les caractéristiques sociopolitiques :

La façon dont le public voit le politique du point de vue social et politique importe beaucoup. Son implication dans les activités sociales, son comportement face aux problèmes d'ordre social ou politique. Prend-t-il position ? Est-il indifférent aux sollicitations sociales ? Est-il actif ou passif face à l'application des décisions de groupe ? Selon Odile Ausina, ces éléments peuvent être analysés à travers la télévision (Odile, 1987). Or au Mali, les débats télévisés ne sont pas encore une priorité ni pour les candidats ni pour les électeurs.

### 3.4. Politique

La politique est la science permettant de gouverner la cité. En démocratie, la gouvernance est presque impossible sans la communication qui constitue, selon Dominique Wolton, l'élément vital (Dominique, 1998). Comment gérer ou chercher à gérer la cité sans aller vers l'autre et sans se livrer à lui ? La communication se déploie alors dans toutes ses formes.

## 4. Analyse des résultats de l'enquête

### 4.1. Apport des affiches aux partis politiques

Tableau n°1 : Apport des affiches au parti

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Augmentation de voix	8	11,1	11,1	11,1
Valide Promotion du parti	10	13,9	13,9	25,0
Visibilité du parti	51	70,8	70,8	95,8
Sans avis	3	4,2	4,2	100,0
Total	72	100,0	100,0	

Source : Nos enquêtes personnelles, avril 2019, Bamako

La visibilité est l'élément le plus remarquable comme apport de l'affiche aux partis interrogés. A l'image des entreprises privées, les partis politiques accordent de l'importance à la publicité pour se faire connaître (70,8%). Les affiches jouent un rôle stratégique dans la communication en période électorale au Mali. Comme il est indiqué dans le tableau (1) 70,8% des responsables interrogés affirment que les affiches ont contribué à la visibilité de leurs partis politiques avec l'élection présidentielle de 2018. Ainsi, 13,9% disent que leurs partis ont connu une promotion grâce aux affiches. 11,1% des partis enquêtés estiment que les affiches ont contribué à l'augmentation des voix au vote. Au Mali, les affiches sont un moyen sûr pour rendre visible un parti ou un homme politique, candidat à une échéance électorale.

**Tableau n°2 : Importance de la photo du candidat de parti**

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
oui	71	98,6	98,6	98,6
Valide non	1	1,4	1,4	100,0
Total	72	100,0	100,0	

**Source** : Nos enquêtes personnelles, avril 2019, Bamako

Le tableau n°2 montre l'importance de la photo du candidat du parti. Parmi nos enquêtés, 98,6% trouvent que la photo du candidat à une élection doit être largement diffusée. La photo constitue un élément important en communication. L'image est soignée, idéalisée pour se faire désirer par le maximum de votants possible. La photo, image figée, est devenue incontournable en communication politique au Mali. Lors de la campagne du second tour de l'élection présidentielle de 2018, les Bamakois ont vu la photo (en gros plan, en grand format) d'un des candidats flottant au-dessus du fleuve Niger près du Pont Fahd. Cela montre à suffisance que la photo du candidat du parti peut être affichée partout à condition qu'elle soit visible par les passants. L'image est devenue le mot de passe pour une communication politique réussie.

**Tableau n°3 : Rôle du logo en communication électorale**

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide Identifier le parti	34	47,2	47,2	47,2

Présenter le parti	29	40,3	40,3	87,5
Sans avis	9	12,5	12,5	100,0
Total	72	100,0	100,0	

**Source** : Nos enquêtes personnelles, avril 2019, Bamako

Selon le tableau n°3, pour la plupart des politiciens interrogés (47,2%), le logo sert à identifier leurs partis politiques. Pour 40,3%, le logo sert à présenter le parti. Les logos sont élaborés et diffusés pour permettre à un parti d'être distingué des autres partis.

L'image (sous toutes ses formes) est donc importante en communication politique. Elle peut servir si elle est bien faite ; comme elle peut nuire si elle est mal faite. Avec une population à majorité analphabète (ne sachant ni lire, ni écrire), la communication verbale aide beaucoup en termes de vote. A défaut de savoir lire, l'élément que l'on retient dans le bureau de vote, c'est bien le logo (le dessin du parti). Dans un pays où la majorité des citoyens sont illettrés, l'image (représentation graphique des idéaux du parti, représentation du candidat) a une importance capitale. Elle représente donc un double intérêt pour la communication dans le contexte malien. D'une part, elle est accessible à tout le monde (lettré ou illettré), d'autre part, elle porte l'essentiel des messages verbaux et textuels.

**Tableau n°4 : Les cibles des partis politiques en période électorale**

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Population	39	54,2	54,2	54,2
Electeurs	25	34,7	34,7	88,9
Valide Jeunes/femmes	5	6,9	6,9	95,8
Sans réponse	3	4,2	4,2	100,0
Total	72	100,0	100,0	

**Source** : Nos enquêtes personnelles, avril 2019, Bamako

Visiblement, la majeure partie (54,2%) des partis sondés affirment qu'ils s'adressent à la population de façon globale. Cette grande population (20 millions d'habitants) pourrait être segmentée en âge, en catégorie socioprofessionnelle, en zone de résidence, etc. Faudrait-il tenir compte de tout le monde, parce que chaque frange de la population a ses attentes propres vis-à-vis des candidats. Selon les enquêtés, 34,7% ont comme cible les électeurs. Seulement, 6,9% ont fait une sélection précise comme cible de leur communication. L'identification d'une cible précise est certes difficile, mais elle est nécessaire dans la mesure elle permet de

donner une certaine force au message ainsi véhiculé. Celui-ci devrait être rédigé en tenant compte de la spécificité de la cible. Le message aux vieilles personnes retraitées sera différent de celui envoyé à la jeunesse. Les préoccupations ne sont pas pareilles, les centres d'intérêts divergent également.

**Tableau n°5 : Objectifs de communication en période électorale**

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	Remporter les élections	6	8,3	8,5
	Sensibiliser la population	17	23,6	32,4
	Présenter le programme/le candidat	16	22,2	54,9
	Augmenter le nombre d'électeurs	19	26,4	81,7
	Mobiliser les électeurs	8	11,1	93,0
	Sans réponse	5	6,9	100,0
	Total	71	98,6	100,0
Manquant	9	1	1,4	
Total	72	100,0		

**Source** : Nos enquêtes personnelles, avril 2019, Bamako

Le tableau n°5 montre les différents objectifs que les partis politiques se donnent au Mali en période électorale. Les objectifs assignés à la communication en période électorale varient en fonction des partis. Ils peuvent être dressés en cinq ordres. La communication vise à augmenter le nombre d'électeurs (26,8%). Elle vise à sensibiliser la population (23,9%). Elle a pour but de présenter le programme du parti ou de présenter le candidat (22,5%). La communication de certains partis cherche à mobiliser les électeurs (11,3%). Elle vise enfin à remporter les élections (8,5%). En matière de communication politique, il existe plusieurs types de campagnes. Les plus connues sont la campagne de notoriété et la campagne de gain. Nous retrouvons ici ces deux types de campagnes. Comme nous pouvons le constater, seulement 22,5% font la campagne de notoriété. C'est une bonne stratégie pour les partis inconnus sur le plan national, régional ou même local. Quand le parti est une jeune création, il n'est pas pertinent de prétendre remporter les élections du premier coup. Curieusement,

8,5% seulement affirment avoir pour objectif de remporter les élections. Nous pouvons retenir qu'au Mali, globalement, les partis en compétition, ne communiquent pas pour gagner les élections.

**Tableau n°6 : Anarchie des affiches à Bamako en période électorale**

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Regrettable	68	94,4	94,4	94,4
Valide Sans avis	4	5,6	5,6	100,0
Total	72	100,0	100,0	

**Source** : Nos enquêtes personnelles, avril 2019, Bamako

Le tableau n°6 montre que 94,4% des responsables des partis politiques estiment que l'anarchie des affiches à Bamako est regrettable. Les autorités doivent donc prendre des mesures contre ce phénomène. Il s'agira de faire respecter les textes en la matière. Nous avons constaté une forte concentration de l'affichage illégal. Tous les moyens sont bons pour faire connaître son parti ou son candidat en tout lieu. C'est pourquoi, l'affichage prend, à la limite, un caractère agressif dans la ville de Bamako. La raison est simple, la tranche d'âge mobilisée pour cette manœuvre vacille entre 20 à 30 ans.

## **5. Discussions**

### **5.1. Effets positifs des affiches à Bamako**

Si les affiches sont bien travaillées, elles ont des retombées positives pour le parti politique ou le candidat. C'est la raison pour laquelle toutes les formations politiques se rabattent sur elles. Mais, les affiches ne sont pas les seules voies pour acquérir la visibilité en politique. Les contacts physiques sont aussi importants. Le Mali, étant un pays où la sociabilité a une valeur inestimable (présence aux cérémonies religieuses, culturelles, mariages, baptêmes, visites familiales, etc.), tient beaucoup aux contacts physiques. Dans ce pays, il n'est pas rare d'entendre parler souvent d'élection de proximité (les élections municipales et législatives). Pour se rassurer de l'apport des affiches, en termes de visibilité, un sondage d'opinion serait utile. Sinon, l'on ne saurait pas si la visibilité est due aux affiches ou à d'autres moyens de communication comme la télévision.

### **5.2. La cible des communications politiques en périodes électorales**

La communication ne peut plus être faite sans tenir précisément compte d'une cible bien déterminée. Les responsables des partis politiques affirment qu'ils s'adressent à la

population dans leurs communications électorales. Il convient aujourd'hui, de dépasser une communication généraliste dans laquelle les responsables ne font pas de distinction entre les différents destinataires (population, électeur, parti adverse, militant). Nos enquêtés affirment à 54,2% qu'ils s'adressent à la population tout simplement. Il semble trop vaste de s'adresser à la population comme cible en période électorale. Il est utile de segmenter la population en plusieurs couches. Or, la segmentation, le ciblage sont des phases nécessaires pour une meilleure communication. S'adresser à la population, c'est trop vague comme cible. La population peut être segmentée en plusieurs catégories : journalistes, leaders d'opinion, médecins, paysans, étudiants, éleveurs, mécaniciens, chauffeurs, commerçants, députés, maires, ministres, avocats, militaires, enseignants, etc. Ainsi, le message peut être élaboré de manière précise.

Il est également important que le parti se démarque de ses concurrents. Nous comprenons ainsi la position de Philippe J. Maarek (2014, p : 83) lorsqu'il dit :

*« Quels que soient la campagne, les choix effectués, il est indispensable que ces choix accordent au minimum un avantage sur un point précis à l'homme politique. Pourquoi en effet, les électeurs voteraient-ils pour lui, s'il ne se démarquait pas de ses concurrents, sur, au minimum un facteur, quel qu'il soit ? ».*

Ce démarquage est une caractéristique distinctive qui doit être mise en exergue par la campagne de communication (Maarek, 2014). Ce trait distinctif peut concerner, par exemple, l'âge, l'expérience, les connaissances du terrain ou d'un domaine particulier, un nouveau dans le domaine politique.

Les partis politiques ont intérêt à mettre en place une véritable stratégie de communication en sollicitant les services des experts, des cabinets de communication–marketing.

La communication pertinente et efficace n'est jamais un fait de hasard, encore moins la communication politique. Soulignons que la communication politique vise à maintenir la relation entre le parti politique et les citoyens (électeurs). A ce niveau, 34,7% des responsables interrogés disent s'adresser aux électeurs conquis ou potentiels. Et seulement 6,9% des partis disent avoir ciblé leurs destinataires de façon spécifique (s'agissant des jeunes/femmes). Ce qui est intéressant, il ne faudrait pas attendre les périodes électorales pour réaliser cette segmentation. Elle devrait être faite en temps normal par des sondages et des enquêtes pour répertorier les attentes de chaque couche. La segmentation de la population aide aussi à mieux choisir les médias en fonction des caractéristiques de chaque cible.

### **5.3. Diversité des objectifs de communication en période électorale**

La communication en période électorale peut avoir plusieurs objectifs (généraux et spécifiques). Un parti peut avoir pour objectifs, à la fois, de se faire connaître au grand public (se présenter seulement, montrer qu'il est présent) et de conquérir les voix de certaines personnes retraitées ou celles des enseignants du fondamental. Dans le contexte malien, il est difficile de prétendre augmenter le nombre de votants en sa faveur, sans se faire connaître au préalable, sans être suffisamment implanté sur le territoire national. L'international n'est pas à négliger actuellement, grâce à l'internet. Il faudra une véritable stratégie de communication. Parce que chaque électeur choisit tel ou tel parti en espérant voir ses besoins trouver satisfaction.

### **5.4. Prolifération de l'affichage sauvage : source du désordre**

L'affichage sauvage (illégal ou militant) est le plus utilisé à Bamako. C'est-à-dire que les militants ou sympathisants des partis politiques apposent (collent) les affiches à des endroits non prévus à cet effet par la loi. Nous avons observé en 2018 (élections présidentielles), 2020 (élections législatives), les communications tous azimuts des responsables des formations politiques à Bamako. De la conquête des responsables religieux (très influents au Mali), à la conquête des citoyens lambda, les partis ont tenté de convaincre les électeurs par des actions de communication de tout ordre (meetings, prêches, porte à porte, télévisions, radios, internet, caravanes etc.). Tous les responsables politiques ont compris l'impact de l'image sur les électeurs (généralement illettrés). Comme l'image (logo, photo du candidat) est très parlante, ils n'hésitent pas s'en servir par tous les moyens. Les autorités ont compris ces désordres et ont interdit le port des tee-shirts, des casquettes, des pagnes, le jour du vote et même pendant les campagnes depuis 2013. La plupart des agents qui s'occupent des affichages sont des jeunes (désœuvrés) qui ne cherchent que leur gagne-pain. Dans les pays développés comme en France, il y a des sanctions en cas d'affichage sauvage (destruction, amende, peine). Au Mali, les agents employés pour l'affichage ignorent les règles en la matière. C'est ce qui explique l'anarchie des affiches à Bamako en période électorale. Or l'image du politique se construit sur le long terme en conformité avec ses idéaux défendus. L'affiche ne peut en aucune manière être le moyen principal de communication d'un parti politique ou d'un candidat indépendant au Mali. Mais, elle permet sans doute de contribuer à la visibilité (promotion) du parti ou du politique. La communication en période électorale devrait permettre aux citoyens de mieux comprendre

leur environnement, d'être éclairés sur tel ou tel parti politique (Richard & Frédérick C, 2003).

## **Conclusion**

Au terme de notre analyse de l'image du politique en période électorale, nous retenons trois idées fondamentales à partir des résultats obtenus : premièrement, l'image augmente la visibilité du parti ou du candidat du parti, c'est pourquoi la quasi-totalité de nos enquêtés soutient que la diffusion de la photo du candidat est importante. Deuxièmement, l'image permet au public d'identifier le parti ou le candidat à travers le logo, de présenter le parti ou son candidat. Troisièmement, les affiches non contrôlées provoquent du désordre dans la capitale et pollue l'environnement. Cela est regrettable. Le ciblage des destinataires des messages envoyés par les partis politiques est loin d'être professionnel. Parce qu'une minorité seulement des partis enquêtés parviennent à s'adresser à une cible bien définie : jeunesse/femmes.

Si l'image du politique est déterminante en période électorale en Amérique, en France ou en Angleterre, surtout via la télévision ; au Mali, nous sommes encore loin de cette réalité. L'image est importante, parce qu'elle donne accès à l'essentiel des messages du parti. Au Mali, la télévision ne détermine pas la victoire d'un candidat à l'élection présidentielle. Le candidat qui communique plus que les autres à la télévision ne gagne pas forcément les élections. Si en 1960, le « débat décisif » télévisé entre Nixon et Kennedy a déterminé le sort du vote en faveur de ce dernier, c'est parce que les Américains ont la culture de la télévision. Ils en ont fait un des médias fétiches à travers lequel ils font leur choix de vote. Tel n'est pas encore le cas au Mali. Le taux de pénétration de la télévision étant faible, la télévision n'assure pas la victoire d'un candidat. Nous l'avons vu en 2013 et 2018, le vainqueur des scrutins a refusé le jeu du débat télévisé sur Africable TV (chaîne panafricaine installée à Bamako). Dans la société occidentale, l'image a toujours suscité beaucoup d'intérêt de la part des politiques, des religieux, des artistes, des littéraires. Cela rappelle « la guerre des images » en Byzance vers 720-800. Tous les types d'acteurs (politiques, journalistes et civils) de la communication électorale n'ont pas été concernés dans cette étude. Notre cible principale était les partis politiques.

## **Bibliographie**

Adary, Assaël, Céline Mas & Westphalen, Marie-Hélène (2018). *Communicator : toute la communication à l'ère digitale*. Paris : Dunod.  
Dominique Wolton (1998) *Penser la communication*. Paris : Flammarion.



- Eloi Diarra (2010) « La vie constitutionnelle et politique du Mali depuis l'indépendance : cinquante ans et après ? » in *Notre Mali 1960 Maliba kera anw ta ye.* (pp. 29-73). Bamako : AMAP.
- Gingras Anne.-Marie (2003). *La communication politique : Etat des savoirs, enjeux et perspectives.* Québec : Presse de l'Université du Québec.
- Habermas Jürgen (1981). *Théorie de l'agir communicationnel : rationalité de l'agir et rationalité de la société* (tome 1). Paris : Fayard.
- Lebel Estelle (2003). « Image politique ». Dans A.-M. Gingras, *La communication politique : Etat des savoirs, enjeux et perspectives* (pp.92-135). Québec : PUQ.
- Maarek, Philippe J. (2014). *Communication et marketing de l'homme politique.* Paris : LexisNexis.
- Odile Ausina (1987, mars 26). « Construire l'image d'une personnalité politique à la télévision ». Pygmalion désemparé. Récupéré sur Etude des communications : <https://journals.openedition.org/edc/2880>
- Perret Thierry, « Médias et démocratie au Mali » Le journalisme dans son milieu, *Politique africaine*, 2005/1 N° 97, p. 18-32. DOI : 10.3917/polaf.097.0018 : <http://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2005-1-page-18.htm> (consulté le 12 novembre 2019)
- Richard Njoha., & Frédérick Charles B. (2003). La communication électorale. Dans G. Anne-Marie, *La communication politique : Etat des savoirs, enjeux et perspectives* (pp.159-188). Québec : PUQ.
- Robert Paul. (2013). *Le Petit Robert*, Dictionnaire de la langue française.
- Serge Tchakhotine (1992). *Le viol des foules par la propagande politique.* Paris : Gallimard.
- Roland Barthes (2020, mai 13). *Rhétorique de l'image.* Récupéré sur In : Communications,4,1964. Recherches sémiologiques. Pp.40-51 : [https://www.persee.fr/doc/comm\\_0588-8018\\_1964\\_num\\_4\\_1\\_1027](https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1964_num_4_1_1027) (consulté le 15 mai 2020).
- Yves Winkin (1981). *La nouvelle communication.* Paris : Seuil.

# Les Sciences de l'éducation au Mali : enjeux et perspectives

Dr Seydou LOUA

[seydouloua@yahoo.fr](mailto:seydouloua@yahoo.fr)

Dr Idrissa Soïba Traoré

[idoiba@yahoo.fr](mailto:idoiba@yahoo.fr)

Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako

Faculté des Sciences Humaines et des Sciences de l'éducation

## Résumé

L'importance de la filière Sciences de l'éducation, à l'université des lettres et des sciences humaines de Bamako, est remise en cause par ses diplômés. La méconnaissance de la filière sur le marché de l'emploi et les difficultés d'insertion professionnelle que rencontrent ses diplômés, nous amènent à nous interroger sur son utilité et son avenir au Mali. Une filière qui existe depuis 1996 avec l'avènement de l'Université du Mali, n'arrive toujours pas à se faire une place dans le milieu professionnel afin de participer au développement du pays. L'objectif de l'article est varié. Il se propose, à travers une recherche documentaire et d'informations collectées dans les archives de la direction nationale de la fonction publique, d'analyser l'évolution de la filière au Mali, ses principales disciplines constitutives et les perspectives envisageables pour une meilleure insertion professionnelle de ses diplômés. Une analyse documentaire et une recherche dans les archives du département des sciences de l'éducation ont permis la rédaction de l'article.

**Mots clés** : employabilité, enjeux, perspectives, Sciences de l'éducation

## Abstract

The importance of the Education Sciences stream at the University of Letters and Human Sciences of Bamako is questioned by its graduates. The lack of knowledge of the sector on the job market and the difficulties of professional integration that its graduates encounter, lead us to wonder about its usefulness and its future in Mali. A field that has existed since 1996 with the advent of the University of Mali, still cannot find a place in the professional world in order to participate in the development of the country. The purpose of the article is varied. It proposes, through documentary research and information collected in the archives of the national directorate of the public service, to analyze the evolution of the

sector in Mali, its main constituent disciplines and the possible prospects for better integration professional development of its graduates.

A literature review and research in the archives of the Department of Educational Sciences led to the writing of the article.

**Keywords** : employability, challenges, prospects, Educational sciences

## **Introduction**

Les Sciences de l'Education sont aujourd'hui une filière pluridisciplinaire et multi référentielle qui touche à tout ce qui concerne l'éducation et la formation scolaire et universitaire. Plusieurs définitions ont été données à cette discipline. Pour Gaston Mialaret (1976, p 69-70) « les Sciences de l'éducation sont l'ensemble des disciplines qui étudient les conditions d'existence, de fonctionnement, et d'évolution des situations et des faits d'éducation ». Michel Develay, en ce qui le concerne, estime que c'est l'ensemble des disciplines qui se donnent l'éducation pour objet et qui posent épistémologiquement le problème de leur interrelation pour penser et analyser cet objet complexe. Ces deux auteurs insistent essentiellement sur la pluralité des Sciences de l'Education et de son objet qui est centré sur les faits et les situations éducatifs. Dans une approche qui est plus actuelle, Lapostolle et Mabillon Monfils (2010) montrent ce caractère pluridisciplinaire en y intégrant la dimension composite axée sur les sous champs disciplinaires en enseignement et en recherche. L'identité des Sciences de l'éducation est donc sa pluridisciplinarité et sa multiréférentialité. Ces deux auteurs écrivent à propos des Sciences de l'Education qu'elles sont une « Discipline carrefour, les sciences de l'éducation s'entendent aujourd'hui généralement au pluriel : c'est une discipline distincte des autres sciences, un champ disciplinaire scientifiquement et institutionnellement constitué, mais fondé sur la diversité des domaines d'étude à l'intérieur du champ et sur la pression des divers champs professionnels et sociaux » Lapostolle et Mabillon Monfils (2010, p 20). Dans tous les pays où elles existent, elles font l'objet de formation diplômante en Licence, Master et Doctorat.

L'année scolaire 1996-1997 marqua la naissance de la filière des SED au niveau de l'Université du Mali. La filière fut érigée en Section au sein du DER Sciences Sociales. Elle commença avec 14 étudiants.

Cette filière qui a attiré des milliers d'étudiants maliens depuis son ouverture en 1996-1997, a commencé à devenir préoccupante au fil des années. Lorsque le nombre de diplômés de la filière a augmenté, la problématique de leur employabilité s'est posée avec acuité sur le marché de l'emploi malien. En effet, les diplômés de la filière ne sont régulièrement pris en

compte dans les recrutements ni par l'Etat malien et ses collectivités territoriales, à travers les concours de la fonction publique, ni par les structures privées. Cette situation fait que la filière est très souvent critiquée par les étudiants et les enseignants sur son utilité pratique. Quelle est l'évolution de la filière Sciences de l'éducation au Mali ? Quels sont les principales disciplines constitutives et les débouchés possibles de la filière au Mali ? Quelles perspectives sont-elles envisageables pour une amélioration de la filière et l'insertion professionnelle de ses diplômés au Mali ? A travers une analyse documentaire, une recherche dans les archives du département des Sciences de l'éducation et auprès de personnes ressources, nous faisons un tour d'horizon pour analyser cette problématique.

## 1. Les Sciences de l'éducation au Mali

La recherche sur les Sciences de l'éducation au Mali souffre de vide documentaire et la littérature sur la question n'est pas très dense. La première promotion de la filière Sciences de l'éducation au Mali en 1996-1997, comptait 14 (quatorze) étudiants. Au début, les Sciences de l'éducation était une filière du département des Sciences sociales. Cependant, avec la Scission de l'Université de Bamako en quatre universités, elle est devenue un département d'enseignement et de recherche à part entière en 2011. Elle constitue aujourd'hui un des quatre départements d'enseignement et de recherche de la Faculté des Sciences Humaines et des Sciences de l'Education (FSHSE).

Les étudiants de cette filière constituent une catégorie hétérogène en termes de lieu de provenance, de statut socio-professionnel des parents. Loua (2016), montre que les étudiants en SED proviennent majoritairement de familles paysannes. En faisant allusion aux promotions de 2001-2005 et 2005-2009, il précise que les étudiants de la première promotion au nombre de 405 avaient successivement des pères paysans (191 soit 47%) et commerçants (102 soit 25,19%). Pour la promotion 2005-2009, sur 950 étudiants, 358 soit 37,69% avaient un père paysan et 304 soit 32% avaient un père commerçant au moment de leurs études universitaires. Selon toujours Loua (2016), ces étudiants proviennent de familles pauvres de l'intérieur du Mali et ne disposent pas d'assez de moyens financiers pour subvenir aux besoins universitaires.

Aussi, la capitale du Mali, Bamako est le seul lieu de formation des étudiants en SED. Ce déplacement vers Bamako qui est l'enjeu fondamental des études n'est guère une solution pour tous. Traoré (2018) fustige ce qu'il appelle la « *bamakoïsation* » des études c'est-à-dire la concentration des universités à Bamako. Le témoignage de cet étudiant TS, 22 ans, montre

une dimension des conséquences de cette concentration des universités dans la capitale : « *S'il y avait une université à Ségou, je n'allais pas redoubler la première année car n'étant pas boursier, je serai à côté de mes parents qui allaient au moins me donner à manger.* » (in Traoré, 2018 p 384). Ainsi cet étudiant s'en sortirait mieux si une université était implantée dans sa région d'origine.

Tableau 1 : évolution des effectifs

Années	1996	2002	2007	2009	2012	2013	2014	2019
Effectifs	14	609	3 380	4 306	5 866	5 466	5 131	3 152

Source : Secrétariat du Département Sciences de l'éducation/FSHSE, 2020

Les informations contenues dans ce tableau montrent l'évolution considérable des effectifs de la filière avant de connaître une diminution sur les dernières années. L'engouement était fort au début car la filière était nouvelle et la possibilité de s'inscrire ailleurs n'était pas évidente à cause de la pléthore d'effectifs dans des filières comme le Droit, la Sociologie ou l'Anthropologie. De son année d'ouverture à la décennie 2007, les effectifs de la filière ont considérablement augmenté. On pouvait alors compter plus de 3000 étudiants inscrits du DEUG I à la Maîtrise. De 2007 à 2013, les effectifs vont crescendo, puis une légère chute est observée en 2014. Cette chute va se poursuivre jusqu'en 2019.

Il faut reconnaître qu'une fois le diplôme obtenu, la réalité du marché de l'emploi n'offre pas assez d'alternatives d'insertion professionnelle. Une situation qui pousse les nouveaux bacheliers à s'inscrire dans d'autres filières de formation. La disparition des classes de Maîtrise avec l'avènement du système LMD à l'université des lettres et des sciences humaines de Bamako en 2014, a contribué à réduire les effectifs de la filière. Nous pouvons aussi signaler qu'en plus de l'Université publique, d'autres Universités privées offrent des formations en Sciences de l'éducation et attirent les étudiants qui ont la possibilité de payer les formations. Parmi ces structures, nous pouvons nommer l'Unité Universitaire de Bamako (UUBa) de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (UCAO). Elle a ouvert sa filière Sciences de l'Education en 2007 avec le cycle Licence. L'apport de cette Université privée est d'une belle facture dans l'orientation de cette discipline au Mali. En effet, dans cette université, fut ouverte en 2010, un Master Professionnel en Management Encadrement des Structures Socio- Educatives et un Master Recherche en diffusion des savoirs. Nonobstant les efforts menés en termes d'innovation en SED, cette université reste peu ou mal connue à

cause des effectifs peu élevés (moins de cinquante personnes pour toute la filière en 2011). L'apport de l'UUBa reste remarquable et salubre en matière d'orientation de la filière à partir de ces trajectoires professionnalisantes et de recherche. Aujourd'hui, l'UCAO-UUBa est à sa deuxième promotion dans le cadre de la formation en Master II Recherche et Professionnel. A partir de 2018, cette université n'a plus reçu d'étudiants en Licence. Elle poursuit encore les formations en Master.

Aussi, il est nécessaire d'ajouter qu'en 2008, une nouvelle filière, cette fois-ci publique, apparaît dans le paysage des SED. Elle fut ouverte comme Section au sein du DER des Sciences Sociales du CESB (Centre d'Enseignement Supérieur de Bamako). Son existence fut de courte durée. Pendant trois ans, cette section dirigée par Monsieur Morikè DEMBELE a accueilli plus de 2500 étudiants. Avec la scission de l'Université de Bamako en quatre universités sous le régime ATT<sup>27</sup>, cet effectif et celui de l'ancienne FLASH, furent envoyés à la Faculté des Sciences Humaines et des Sciences de l'Éducation de l'Université des Lettres et des Sciences Humaines et au DER des SED.

En faisant allusion aux SED au Mali, nous ne pouvons pas laisser sous veillesse, les apports de l'ISFRA (Institut Supérieur de Formation et Recherche Appliquée) qui intervient en termes de formation post universitaire. Appelé Centre Pédagogique Supérieur, il est devenu ISFRA, établissement public à caractère administratif avec la loi N°81-46/AN-RM du 27 mars 1981 délivre le DEA et le Doctorat en SED. Cet institut a une vocation sous régionale et internationale. Il a participé à la formation de beaucoup d'enseignants chercheurs au niveau africain notamment ceux du Niger et de la Guinée Conakry. Plusieurs enseignants intervenant aujourd'hui au DER des SED sont les produits de cet institut.

## **2. Les principales disciplines constitutives des Sciences de l'éducation au Mali**

Les Sciences de l'éducation sont une filière universitaire au Mali qui rassemble, depuis 1996, plusieurs enseignants-chercheurs couvrant des orientations théoriques différentes qui en sont les disciplines constitutives. Sans avoir la prétention de parler de toutes les disciplines constitutives de la filière, nous nous permettons d'évoquer celles qui en constituent les principales à la Faculté des Sciences Humaines et des Sciences de l'éducation de Bamako. Elles sont : Pédagogie générale, Sociologie de l'éducation, Anthropologie de l'éducation, Histoire de la pédagogie, didactiques générale, Planification de l'éducation, Politique

---

<sup>27</sup> -Amadou Toumani Touré (avec Madame Siby Ginette BELLEGARDE comme Ministre des Enseignements Supérieurs et de la Recherche Scientifique).

éducative, Economie de l'éducation, Méthodologie de recherche en sciences sociales, Philosophie de l'éducation, Education comparée.

La Pédagogie générale est une discipline qui s'intéresse aux méthodes d'enseignement ainsi qu'aux différentes formes d'éducation. Elle est considérée par Tsafak (2001) comme la première des Sciences de l'éducation, son objet est l'étude scientifique des théories, des principes, des règles, des méthodes, des techniques et des procédés d'éducation. Selon Emile Durkheim (1938, p 10) « la pédagogie est une réflexion appliquée méthodiquement aux choses de l'éducation ». La pédagogie est l'ensemble des savoirs théoriques et pratiques, des compétences relationnelles et sociales pour mettre en œuvre les meilleures méthodes et techniques d'éducation et d'enseignement. Dans ce cours, en plus des méthodes traditionnelles, intuitives et actives d'enseignement, les rapports que la pédagogie entretient avec la biologie, la philosophie, la psychologie, etc., sont aussi évoqués.

La Sociologie de l'éducation est une discipline qui étudie les rapports qui peuvent exister entre l'école et son environnement, notamment la famille ou le milieu de vie des apprenants. Elle étudie les contextes dans lesquels l'école et le système d'enseignement peuvent avoir une influence sur la société et ceux dans lesquels la société à son tour peut influencer l'école. Les inégalités d'accès à l'école, les échecs et réussites scolaires, les violences dans l'espace scolaire, les contenus d'enseignement sont analysés dans cette discipline. Elle s'intéresse aussi aux différentes fonctions que l'éducation joue dans la société.

L'Anthropologie de l'éducation étudie les différentes formes d'éducation traditionnelle. C'est une discipline qui s'intéresse aux valeurs éducatives traditionnelles, aux cultures et traditions en fonction des différentes ethnies. A travers ce cours, les étudiants sont amenés à étudier les points de convergence et de divergence entre les systèmes d'éducation des différentes ethnies du Mali. Cette discipline permet aux étudiants de connaître les cultures et traditions maliennes.

L'Histoire de la pédagogie s'intéresse à l'évolution des courants pédagogiques de l'antiquité à l'époque contemporaine. En plus de la pédagogie, l'histoire de l'éducation de différentes sociétés antiques et moyenâgeuses est aussi évoquée dans cette discipline. Une analyse des courants pédagogiques des auteurs de références en éducation comme Jean-Jacques Rousseau, Yohann Heinrich Pestalozzi, Célestin Freinet, Denis Diderot, Michel de Montaigne, Montesquieu, etc., constitue le socle de cette discipline.

Concernant la Didactique, elle s'intéresse à la transposition du savoir savant au savoir enseigné ainsi qu'aux relations entre enseignants et apprenants dans le processus d'enseignement apprentissage. Selon Patricia Nebout Arkhurst (2019, p 17), « la didactique est une science qui a pour objet d'étude le système didactique ». Ce système didactique est la relation entre l'enseignant, l'apprenant et le savoir à transmettre. Elle poursuit en disant que « la didactique prend en compte tous les partenaires de la relation didactique, relation spécifique qu'établit un maître, un élève et un savoir dans la relation scolaire et à un moment déterminé » Nebout Arkhurst (2019, p 17-18). La didactique peut être générale en ayant comme objet d'étude toutes les méthodes d'enseignement de façon générale et globale. Elle peut aussi être spécifique ou particulière en s'intéressant aux méthodes et contenus d'enseignement d'une seule discipline d'où la didactique des disciplines. C'est ainsi que nous retrouvons la didactique des mathématiques, de la biologie, de l'économie, etc. Gilbert Tsafak (2001, p 231) « la didactique est la discipline dont l'objet est l'étude des différentes méthodes d'enseignement en général, que l'on nomme didactique générale et des méthodes d'enseignement spécifiques à chaque matière, que l'on désigne didactique spéciale ». Au département des Sciences de l'éducation de la Faculté des Sciences humaines et des Sciences de l'éducation de Bamako, l'accent est surtout mis sur l'étude de la didactique dite générale.

La planification de l'éducation est la discipline dans laquelle sont évoqués les stratégies d'organisation de l'éducation nationale, les méthodes d'amélioration des taux de scolarisation, la recherche de financement, les indicateurs de l'éducation pour tous, etc. Selon Coombs (1970, p 14), « *la Planification de l'éducation est l'application d'une analyse systématique et rationnelle au processus de développement de l'éducation. Son but est d'amener l'éducation à satisfaire de manière efficace les attentes des apprenants et de la société.* » Dans ce cours, les notions comme éducation, indicateur, planification, planification opérationnelle, planification stratégique, sont expliquées. Le cours permet aux étudiants d'aborder et de cerner en profondeur les différents outils de planification de l'éducation et les familiarise avec les différentes techniques de planification et de gestion, permettant d'optimiser la bonne utilisation des ressources et des principaux indicateurs usuels de l'éducation.

La discipline dénommée Politique éducative, évoque l'école coloniale, ainsi que grandes réformes et innovations pédagogiques initiées dans l'éducation malienne depuis l'indépendance. Les stratégies de mise en place des réformes et innovations pédagogiques et



structurelles sont aussi évoquées. La politique éducative vise à assurer l'ajustement entre les besoins sociaux d'éducation et les prestations du système éducatif, à savoir la fixation des règles auxquelles le système éducatif doit se conformer, l'encouragement des bonnes initiatives dans le domaine, la gestion de toutes les activités dans le système. Des décisions et actes à la fois volontaires et officiels par lesquels le secteur de l'éducation est gouverné, les politiques publiques et privées d'éducation, sont évoqués dans ce module afin d'amener les étudiants à se familiariser avec les différentes étapes de l'évolution du système éducatif malien. Les concepts de climat scolaire, de réformes et d'innovations pédagogiques, de politique pédagogique, d'égalité, d'équité, de politique linguistique, de globalisation, d'acteur, de démocratisation et de massification de l'enseignement ainsi que le caractère national des programmes scolaires d'enseignement sont expliqués aux étudiants.

L'Economie de l'éducation qui est une discipline tirant son origine de la science économique, permet d'étudier la théorie du capital humain, les biens dans le domaine de l'éducation, d'effectuer le calcul des différents indicateurs en éducation. Cette discipline datant des années 1960, permet aux étudiants d'analyser les coûts directs et indirects de l'éducation, son financement, sa rentabilité économique, les investissements dans l'éducation, les méthodes de calcul des différents indicateurs d'accès, de participation, d'achèvement, de réussite.

Dans la Méthodologie de recherche en Sciences sociales et humaines, les étapes de la recherche sont évoquées. Les étudiants sont initiés à la recherche documentaire, à l'élaboration d'une problématique, des différents instruments d'enquête, à la construction d'un échantillon, aux stratégies d'enquête de terrain, d'analyse et de publication des résultats. L'un des principaux objectifs de ce cours de méthodologie est d'amener les étudiants à pouvoir rédiger un mémoire de fin d'études, un rapport de stage et de soutenir un travail de recherche. La recherche fondamentale, appliquée, descriptive ainsi que la déontologie de la recherche sont les principaux thèmes évoqués dans ce cours.

La philosophie de l'éducation est une discipline qui permet d'analyser les finalités et les moyens d'éducation. Dans cette discipline, les étudiants sont appelés à réfléchir sur les crises de l'éducation et les conditions de possibilités de l'éducation. Dans ce cours, les crises de l'éducation en général et celles de l'école malienne en particulier sont évoquées. Mialaret (1976, p 32), dit que « la philosophie de l'éducation ne se limite pas uniquement à l'analyse des finalités de l'éducation, elle a aussi pour tâche d'élucider des problèmes, d'éclairer des

antinomies qui résident au cœur de l'acte d'éduquer (culture et nature, liberté et conditionnement, etc.), mais aussi de rechercher les conditions de possibilité de l'éducation, donc d'affirmer un certain nombre de principes au-delà desquels l'analyse ne peut remonter et sans lesquels l'éducation ne peut être ». Les étudiants sont aussi appelés à réfléchir sur les valeurs éducatives, leur perte dans une société en perpétuelle mutation comme le Mali, ainsi que sur leur hiérarchie et leur relativité en fonction des localités.

Dans la discipline dénommée Education comparée, les étudiants sont initiés aux méthodes de comparaison des systèmes éducatifs de différents pays afin d'apprécier les meilleures pratiques éducatives. L'importance de cette discipline est l'adaptation, en fonction des contextes et réalités, des meilleures pratiques sur le plan local afin d'apporter une certaine amélioration dans les systèmes éducatifs des pays en développement comme le Mali. Tsafak (2001, p 168), aborde dans ce sens la question de l'éducation comparée « elle se préoccupe de rassembler et de classer toutes les informations du point de vue descriptif et quantitatif concernant les systèmes et sous-systèmes scolaires, les écoles, l'administration et les finances, les professeurs, les programmes et méthodes d'enseignement... Elle analyse les données rassemblées à la lumière de l'évolution historique des différents systèmes en montrant les influences des phénomènes sociaux, religieux... » C'est une discipline qui tente de comprendre et d'expliquer, sans pour autant juger, les modes de fonctionnement des systèmes d'éducation. La comparaison des systèmes d'enseignement peut engendrer une amélioration des pratiques pédagogiques des enseignants, car ces derniers peuvent adopter les meilleures approches créées à l'étranger.

### **3. Débouchés possibles et employabilité des diplômés de la filière Sciences de l'éducation au Mali**

La question du rapport entre cette formation et le marché de l'emploi se pose depuis de nombreuses années car, dans la fonction publique malienne, les diplômés en Sciences de l'éducation sont employés en tant que Gestionnaires des actions sociales, enseignants des collectivités et du supérieur.

C'est seulement durant l'année 2011 que le Ministère de la Fonction publique organisa un premier concours exclusivement pour les diplômés en SED. Convoqué pour le 24 septembre

2011<sup>28</sup> ; le concours mobilisa à peu près 777 (750) pour seulement 24 places soit 3.2 % de l'effectif. Deux épreuves étaient retenues pour l'évaluation, à savoir :

- 1- Une épreuve de culture générale qui, selon les consignes porterait sur un sujet en rapport avec la formation des candidats d'une durée de trois heures affectée du coefficient un.
- 2- Une épreuve technique qui porterait sur le domaine de formation des candidats affectée du coefficient deux.

Contrairement à beaucoup de concours où les places mises en compétition ne sont pas prises à cause certainement des notes éliminatoires, les 24 places proposées ont été occupées.

En 2012, un concours réservé aux administrateurs de l'action sociale a aussi mobilisé les diplômés en Sciences de l'Education tout comme leurs homologues de philosophie, psychologie, sociologie et anthropologie. Des centaines de diplômés se sont présentés à ce concours, sur les 2806 candidats, quinze personnes ont été retenues dont neuf diplômés en Sciences de l'éducation<sup>29</sup>.

Sur un tout autre plan, le DER des SED a donné à l'ONG ACTED, ses premiers cadres. Au nombre de onze, ils ont tous bénéficié d'un contrat de deux ans. Trois ont continué le travail de 2013 à 2017.

Les concours de recrutement des Enseignants du Supérieur organisés en 2014, 2016, 2017 ont été ouverts aux diplômés en SED. La session de 2014 a vu la sélection de deux (un titulaire de Doctorat sur titre, et un titulaire de Master). En 2016, trois titulaires de Master ont été recrutés. En 2017, quatre titulaires de Master ont été recrutés et un titulaire doctorat sur titre.

Beaucoup de diplômés des SED évoluent dans les structures d'enseignement privé et communautaire soit comme administrateurs scolaires soit comme enseignants. Au niveau public, beaucoup ayant continué une formation pédagogique à l'ENSup, interviennent comme enseignants en Psychopédagogie.

Depuis le recrutement de l'année 2011, le gouvernement n'a pas encore organisé un concours qui concerne exclusivement les SED. Or le tableau suivant qui fait état du nombre de diplômés de la filière sur cinq années montre en dernière analyse une augmentation du nombre de diplômés sortants.

---

<sup>28</sup> Direction Nationale de Fonction Publique, 2011.

<sup>29</sup> Idem

Tableau 2 : effectifs des diplômés de la filière de 2014 à 2018

Années	2013-2014	2014-2015	2015-2016	2016-2017	2017-2018	Total général
Nombre de diplômés	1 868	1 136	1 287	1 352	733	6 376

Source : Secrétariat du Département Sciences de l'éducation/FSHSE, 2020

Dans ce tableau, nous constatons que 6 376 étudiants ont obtenu leur diplôme de fin d'études en Sciences de l'éducation à la Faculté des Sciences Humaines et des Sciences de l'éducation de 2014 à 2018. L'analyse de ce tableau s'arrête à 2018 car les statistiques concernant les diplômés de 2019 ne sont pas encore disponibles à cause des retards engendrés par les grèves et la pandémie de Coronavirus. Cependant, la grande mobilité des diplômés rend difficile et incertain leur suivi et l'évaluation de l'efficacité externe de la filière.

Selon l'administration de la Faculté des Sciences humaines et des sciences de l'éducation, les débouchés sont l'enseignement, l'administration scolaire, la gestion des actions sociales, la diplomatie, l'entreprenariat privé, le travail dans les Organisations Non Gouvernementales et dans les services culturels. Nous estimons par ailleurs qu'il est possible de créer des opportunités d'emplois pour les diplômés en Sciences de l'éducation avec des postes comme conseillers dans les académies d'enseignement, les centres d'animation pédagogique ou dans l'administration des établissements éducatifs. Il faut reconnaître que ces postes qui existent déjà, ne sont pas accessibles sur concours, mais par nomination parmi le corps de fonctionnaires, ce qui exclut d'office les nouveaux diplômés. Par ailleurs, au niveau des collectivités territoriales, les maires chargés de l'éducation des communes peuvent avoir besoin d'un conseiller en éducation, ce qui peut être une opportunité d'insertion professionnelle pour les diplômés en Sciences de l'éducation.

Au niveau du secteur privé, les opportunités de stages et d'emplois existent souvent au niveau des structures nationales et internationales comme Plan Mali, Save the children, ONG Agir, World vision, UNICEF, UNESCO, Marie stop international, Right to play, etc. Dans ces organisations, les diplômés en Sciences de l'éducation sont souvent recrutés en tant que coordinateurs de programme, chargés de projet, assistants de projet, enquêteurs, animateurs, etc., en fonction des besoins de l'organisation et de l'expérience du diplômé. En dehors des Organisations Non Gouvernementales (ONG), les établissements éducatifs privés offrent souvent des opportunités de stages ou d'emplois aux diplômés en Sciences de l'éducation pour occuper des postes de directeur, de censeur, de surveillant, de proviseur, de directeur d'études, etc. Fatoumata Kanicomo (2015), dans les conclusions de son mémoire de maîtrise, propose comme alternative au problème d'insertion professionnelle des diplômés de la filière,

le développement de l'entrepreneuriat privé, à travers une assistance de l'Etat ou des structures bancaires. Cette assistance peut se traduire en dons de la part de l'Etat ou en prêts de la part des banques. Les stages organisés par l'Agence nationale pour l'emploi (créée en 2001) et l'Agence pour la promotion de l'emploi des jeunes (créée en 2003), peuvent être considérés comme des tremplins, même si les stages ne donnent pas directement accès à un emploi.

En plus du fait qu'ils ne sont pas régulièrement recrutés dans la fonction publique de l'Etat, ni dans celle des collectivités, les diplômés en Sciences de l'éducation rencontrent une autre difficulté liée au fait que les facultés qui offrent cette formation, sont toutes situées à Bamako, ce qui crée une surcharge de diplômés et une compétition encore plus patente pour la recherche d'emploi, notamment pour les moins qualifiés. Etant donné que les facultés publique et privée qui offrent cette formation sont situées à Bamako, les premières recherches d'emploi des diplômés sont toutes concentrées dans la seule capitale, ce qui rend difficile leur insertion professionnelle. Dans un article (Boutin, 2013), il est dit que « la durée de transition de l'école à l'emploi des jeunes maliens urbains est très longue : l'accès à un premier emploi prend du temps dans les villes maliennes, trois ans et demi en moyenne. Les jeunes bamakois sont plus mal lotis que leurs homologues des autres villes, puisqu'ils mettent en moyenne près de quatre ans et demi à trouver un premier emploi ». Cette situation conduit les diplômés de cette filière vers des emplois de substitution qui consiste à pratiquer des activités qui n'ont pas de rapports directs avec leur domaine de formation. Ce qui peut signifier que les diplômés eux-mêmes constituent un obstacle à leur insertion professionnelle, car ne comprennent pas ou ne valorisent pas leur formation.

Une dernière difficulté liée à cette question de l'employabilité demeure la place des diplômés en SED dans un contexte de crise d'emploi. Au Mali, la formation est toujours critiquée dans ses rapports avec l'emploi. Il y a en effet une inadéquation entre les deux. Mais dans cette inadéquation et concernant le cas spécifique des SED, les emplois offerts si l'on se réfère à l'exemple typique de l'administration scolaire sont occupés par les diplômés d'autres disciplines. A titre illustratif, aujourd'hui, les postes de proviseur ou de censeur (qui sont des postes de nomination dans le corps des enseignants de la fonction publique de l'Etat), sont occupés par des diplômés d'autres secteurs (physique-chimie, histoire et géographie, philosophie, mathématique, lettres, anglais...). Cette situation contribue à la disqualification des SED qui ne sont pas reconnues dans leur rôle.

Le rôle primordial d'administrateurs scolaires dévolu aux diplômés des SED pourrait s'étendre aux écoles fondamentales au niveau desquelles comme au niveau secondaire l'Etat, pourrait inclure dans les critères de nomination le diplôme en SED. Cette exigence pourrait

être imposée aux établissements privés dans le cadre de l'utilisation des administrateurs scolaires.

## **Conclusion**

Les SED restent confrontées à des problèmes aigus liés surtout à la question de l'insertion des diplômés de la filière. Une rénovation de la filière Sciences de l'éducation pour un meilleur contrôle des effectifs et une adaptation des contenus d'enseignement avec les réalités du marché de l'emploi sont devenues des nécessités aujourd'hui. Le caractère pluridisciplinaire de la filière, à travers ses disciplines constitutives, est de nature à donner une large ouverture aux diplômés sur le marché de l'emploi. Avec l'avènement du système LMD qui a occasionné l'ouverture d'un Master Recherche et un autre professionnel en 2019 et la perspective d'ouverture de licences professionnelles (d'enseignement, de travailleurs sociaux, d'éducateurs spécialisés) au département des Sciences de l'éducation, permettront de donner une orientation plus pratique et plus concrète à la formation afin de favoriser l'insertion professionnelle de ses diplômés.

Ces efforts doivent être soutenus par une forte implication des pouvoirs publics dans l'attribution des postes et la professionnalisation de certains corps de métier à l'image de celui des administrateurs scolaires. C'est à ce prix aussi que les Sciences de l'Education pourraient mériter tout leur cachet dans un contexte caractérisé par la crise de l'emploi. Il s'agit, en clair, pour les pouvoirs publics, de « donner du sens » aux SED pour la reconnaissance des finalités assignées à cette filière.

## **Bibliographie**

**Arkhurst Nebout, P. (2019).***Se former en didactique*. Abidjan/Maÿlis Editions

**Boutin, D. (2013).***De l'école à l'emploi : la longue marche de la jeunesse urbaine malienne*. Revue française des sciences sociales, 124, Octobre-Décembre 2013/ p 23-43.

**Coombs, P. (1970).***Qu'est-ce que la planification de l'éducation ?* Paris/UNESCO/IPE

**Develay, M. (2001).***Propos sur les Sciences de l'éducation*. Paris/ESF éditeurs

**Durkheim, E. (1938).***Evolution pédagogique en France*. Paris/PUF

**Kanicomo, F. (2015).***Employabilité des jeunes diplômés au Mali : cas des diplômés de la filière Sciences de l'éducation à l'université des lettres et sciences humaines de Bamako*. Mémoire de Maîtrise en Sciences de l'éducation. Bamako/FSHSE.

**Lapostolle G., Mabillon-Monfils B. (2010).***Fiches de Sciences de l'éducation*, Paris, Ellipses.

**LOUA, S., (2016).** *Quelle efficacité pour l'enseignement supérieur au Mali ?* Paris/Harmattan/Etudes africaines.

**Mialaret, G. (1976).** *Les Sciences de l'éducation*. Paris/Que sais-je ?

**Tsafak, G. (2001).** *Comprendre les Sciences de l'éducation*. Paris, Harmattan

**Traoré I S,** La pré-exclusion et l'exclusion des élèves et étudiants du Mali : les paradigmes d'une disqualification par le bas, *Revue Lettres Ivoire*, Numéro 027, 2018. Pages 377 à 388.

# Les savoirs endogènes en contexte gabonais : Enjeux et perspectives

**Dr Raymonde MOUSSAVOU**  
**Didacticienne des sciences (Ph D)**  
**Ecole Normale Supérieure de Libreville,**  
**Département de SVT, membre de l'APSEG**  
**E-mail : raymondemoussa@hotmail.com**  
**Tél : +241 077 57 39 38 / +241 062 57 39 38**  
**B.P. 17009, Libreville, Gabon**

## Résumé

L'article renouvelle la réflexion sur les savoirs endogènes, considérés comme contributifs de l'identité culturelle, alors qu'ils sont mis au défi de redynamiser les sociétés. Il est issu d'une recherche de terrain de type qualitatif, menée auprès d'encadreurs pédagogiques, ainsi que de l'exploration de la loi d'orientation du système éducatif au Gabon. Nous montrons, de façon compréhensive, que cette loi sous-tend des enjeux de pouvoir et que les perspectives des savoirs endogènes de redynamiser les sociétés sont renforcées au Gabon comme au Canada. Toutefois, devenir des outils de valorisation demeure problématique au regard de la déliquescence du contexte socioculturel gabonais.

**Mots-clés** : Savoirs endogènes, enjeux, perspectives, dynamisme social.

## Abstract

The article renews the reflection on endogenous knowledge, considered to contribute to cultural identity, when it is challenged to revitalize societies. It is the result of qualitative field research, carried out with educational supervisors, as well as the exploration of the law governing the education system in Gabon. We show, in a comprehensive manner, that this law underlies issues of power and that the prospects of endogenous knowledge to revitalize societies are strengthened in Gabon as in Canada. However, becoming tools for valuation remains problematic in view of the decay of the Gabonese socio-cultural context.

**Keywords**: Endogenous knowledge, challenges, perspectives, social dynamism

## Introduction

Huit ans après la précision du rôle des savoirs endogènes dans les cours de sciences au Gabon, nous avons pensé renouveler la réflexion, en évaluant, cette fois, leur pouvoir de redynamiser les sociétés dans un contexte de recherche académique en pleine mutation.

En effet, si les enseignants gabonais ont tous reconnu en 2012 (R. Moussavou, 2012, p. 149) le potentiel des savoirs endogènes à construire des pratiques fiables et une identité culturelle, il se pose néanmoins la question de leur capacité à transformer les lieux sociaux. Nous formulons cette problématique alors que règne toujours l'hégémonie épistémologique des savoirs scientifiques, décrite par exemple en Afrique du Sud par E. Mutekwe (2015, p. 1294). En contrepartie, en sociologie des sciences, B. Latour et S. Woolgar (2008, p. 45) montrent qu'une production d'objets ou de connaissances relève d'abord d'une croyance localisée géographiquement, celle du laboratoire. En quoi considérer les savoirs endogènes comme



héritage de la colonisation est-il pertinent ? Les entrevoir selon leur « fonctionnement épistémologique », à la suite de V. Albe (2009, p.18), donne l'occasion de valoriser leur potentiel social. Ils intègrent tous les processus de régularisation des cultures locales dans les environnements dits modernes.

Cet article a l'ambition d'identifier les enjeux correspondants, en contexte gabonais, afin de suggérer de nouvelles pistes de réflexion. Ainsi, comment interpréter le discours officiel de l'éducation au Gabon ? Comment ces savoirs redynamisent-ils les aspects sociétaux des Gabonais ?

Nous avons adopté cinq axes d'exploration. Dans la première partie, nous explicitons les interrogations initiales. Puis nous les précisons par une perspective théorique constructiviste, avant de présenter l'orientation méthodologique qualitative dans l'axe trois. Ce dernier a permis de produire des données de première main, dans la quatrième partie. Avant de conclure, nous formulons les limites de la recherche dans l'axe cinq.

## 1. Problématique

Dans le contexte des objectifs du Millénaire, marqué par les recommandations de valorisation des productions culturelles des autochtones par l'UNESCO (UNESCO, 2005, p. 159), ne soyons pas étonnés du rôle essentiel joué par les savoirs endogènes. C'est le cas des projets de développement. Pour J. Laplante (2003, p. 72), cette initiative, bien que louable, ne cadre pas avec le lien asymétrique noté entre des savoirs locaux thérapeutiques et des savoirs dits scientifiques qui relèveraient de la modernité. C'est à tout le moins ce que l'on peut comprendre quand il mentionne que « la rencontre entre le savoir cosmopolite et les savoirs locaux implique des relations de pouvoir qui ont pour effet de présenter une des formes de savoirs comme [la norme] au moment de la rencontre »<sup>30</sup>. (J. Laplante, 2003, p. 72). L'écho de cette valorisation a eu un impact dans le contexte canadien où G. Aikenhead et ses collaborateurs (G. Aikenhead et D. Elliott, 2010, p. 321) ont transformé les « Indigenous Knowledge » (IK) en contenus d'un curriculum spécifique. Or, ce projet joue un rôle social majeur au sens où il implique les communautés locales et les instances administratives de production des ressources :

Of particular interest is the Province of Saskatchewan's curriculum renewal that integrates Indigenous knowledge into school science, guided by continuous collaboration with Saskatchewan's Indigenous communities and with a textbook publisher to support a decolonizing, place-based, culturally responsive science instruction. (G. Aikenhead et D. Elliott, 2010, p. 321).

De plus, au Canada, des études réalisées par G. Aikenhead montrent que la décolonisation d'un programme de sciences a des implications sociales et culturelles sur des habitudes culturelles. Ces habitudes garantissent l'équilibre socioculturel et la valeur symbolique des réalités au sein des communautés. Les relations à l'intérieur des groupes se transforment de façon progressive :

The former CJSMT article's agenda to decolonize school science (Aikenhead, 2006b) called for Indigenous communities and leaders to negotiate appropriate modifications to the provincial or territorial science curricula in order to maintain the integrity of Indigenous ontologies, epistemologies, axiologies, and political realities. Evidence shows that these types of integrated science curricula are indeed feasible and educationally sound (Herbert, 2008; Keane, 2008; Richards & Scott, 2009; Wood &

---

<sup>30</sup> C'est ainsi qu'en préparant des médicaments à base de plantes, les industries pharmaceutiques se contentent de la valeur [pécuniaire] de ces dernières alors que leurs usages intrinsèques sont autres.

Lewthwaite, 2008), whether or not these modifications were initiated by Indigenous communities. (G. Aikenhead et D. Elliott, 2010, p. 322).

Ainsi, des connaissances produites en contexte permettent de donner sens aux apprentissages des élèves qui peuvent s'en inspirer pour renouveler les dimensions symboliques, politiques et sociales de leurs cours. Ces données leur facilitent la maîtrise des techniques et des normes sociales. Les élèves reconstruisent leur rapport au monde et les dynamiques sociales. Se pose avec acuité la question de leur véritable rôle socioculturel en Afrique du Sud où E. Mutekwe (2015, p. 1294) envisage les savoirs locaux dans une perspective cognitive :

How can indigenous knowledge education systems be used to foster an Afrocentric philosophy of Education? Pursuant to this question, the modernization theory is examined, unpacked and critiqued for equating modernisation with Westernization culminating in the promotion of cultural imperialist sentiments that had an alienating effect on some African institutions and practices.

Au Gabon, les futurs encadreurs qui ont participé à une étude sur l'intérêt des savoirs endogènes dans les cours de sciences se sont exprimés à cet effet (R. Moussavou, 2012, p. 149). Ils ont utilisé des termes élogieux pour soutenir le rôle de support de la culture et du patrimoine culturel dévolu aux productions culturelles des autochtones gabonais. Elles comporteraient également un potentiel économique. Pourtant, bon nombre d'entre eux se sont montrés peu réceptifs aux modalités d'une prise en compte dans les cours de sciences. Ces éducateurs ont noté des aspects controversés de la validation et de l'inscription dans les curriculums (R. Moussavou, 2012, p. 149). Autrement dit, dans les écoles gabonaises, imaginer d'enseigner des objets non patentés revient à évoquer des enjeux épistémologiques majeurs. Néanmoins, l'on continue de les solliciter comme des leviers culturels là où les contenus des sciences rencontrent une faible d'adhésion. C'est pourquoi clarifier les présupposés des discours à ce propos est important. Par exemple, dans le contexte, où les langues locales sont abandonnées en faveur du français, comment les savoirs endogènes peuvent-ils rétablir l'importance de ces langues ? De quelle façon la loi d'orientation du système éducatif gabonais formule-t-elle la question ? Quels enjeux peuvent y revêtir les savoirs endogènes ? Pourquoi devons-nous concevoir les savoirs endogènes comme des facteurs de dynamisme social ? Nous précisons ces interrogations dans le cadre théorique.

## **2. Cadre théorique**

Nous avons structuré le cadre théorique de façon interprétative et synthétique, en une « matrice théorique » (C. Gohier, 2004, p. 81). Nous avons organisé le contenu à partir des analyses conceptuelles et rhétoriques du corpus théorique, comme le suggère l'auteur. Nous esquissons une perspective épistémologique des savoirs endogènes suivie du statut des documents retenus et celui des discours produits par les acteurs du terrain.

### **1.1. Des savoirs endogènes « épistémologiques »**

Dans un premier temps, nous envisageons la perspective épistémologique du point de vue de G. Fourez (2003, p. 9), relative à « la façon dont on connaît » un contenu. Si l'épistémologie est initialement mise en lien avec les savoirs scientifiques, nous l'adoptons pour analyser le statut des objets d'étude. Certes, G. Fourez (2003) n'a pas abordé les savoirs endogènes, mais son projet émancipateur des connaissances implique une visée de justice qui permet de concevoir toute production humaine comme socialement située. Ainsi, autant les savoirs scientifiques sont « construits par les humains et pour les humains » (p. 10), en vue de servir leurs intérêts, autant leurs usages témoignent des qualités essentielles de ces contenus. Bien que relative à ce qui est issu d'une zone géographique, la notion de savoirs endogènes se

rapporte d'abord à un caractère inclusif et interprétatif (savoirs indigènes, traditionnels, locaux ou autochtones), au même titre que les objets de sciences.

Ensuite, nous avons effectué un choix cohérent, celui de nous référer aux travaux collectifs dirigés par Paulin Hountondji en 1994 (p. 15). En effet, dans une logique de valorisation, il manifeste une prise de distance avec les présupposés discutables des qualificatifs « indigènes » et « traditionnels » : « On appellera donc, savoirs endogènes, dans une configuration culturelle donnée, une connaissance vécue par la société comme partie intégrante de son héritage, par opposition aux savoirs exogènes qui sont encore [vus], à ce stade au moins, comme des éléments d'un autre système de valeurs ». (P. Hountondji, 1994, p. 15).

Effectivement, nous avons noté une « endogénéisation », notamment, par ce que nous avons qualifié de « perspective de mise à jour des savoirs traditionnels sous-tendue par une conception scientifique » (R. Moussavou, 2013, p. 146). Cette critique est précisée dans nos travaux de thèse (R. Moussavou, 2012) sur l'intégration des savoirs endogènes dans les cours de sciences au Gabon. Nous recommandons une posture réflexive quant à ladite option. De même, dès que nous abordons les questions de savoirs, celles des pouvoirs qu'ils incarnent ne peuvent être ignorées (G. Fourez, V. Englebert-Lecomte et P. Mathy, 2007, p. 102).

Enfin, la Convention sur la diversité biologique de Nagoya en 2010 (p. 2 et 5), selon laquelle « Le respect des connaissances traditionnelles nécessite que leur soit attribuée la même valeur qu'aux connaissances scientifiques occidentales, et qu'elles soient complémentaires de ces dernières » marque la légitimité des savoirs endogènes. Ainsi, loin de constituer une simple opinion<sup>31</sup> validée par une grille psychologique normative, nous faisons allusion aux constructions de l'esprit, reliées aux contextes et aux personnes qui les produisent. C'est en cela que les savoirs endogènes impliquent de multiples enjeux<sup>32</sup>, comme nous le montrerons et établirons leur importance en tant que facteurs de dynamisme des sociétés.

## **1.2. Un statut émancipateur des « porteurs » de savoirs endogènes**

En harmonie avec ce qui précède, l'on ne peut envisager des connaissances indépendamment des contextes et des individus impliqués dans leurs productions. Nous les inscrivons dans la logique où chaque ressource cognitive prend un sens dans l'action. Nous soutenons que tout savoir est solidaire à la fois d'un savoir-être et d'un savoir-faire. Du point de vue de G. Fourez, V. Englebert-Lecomte et P. Mathy (1997, p. 102), ces corpus font référence aux attitudes, aux capacités, aux valeurs et aux cadres de référence des personnes concernées. Ainsi, chaque individu peut verbaliser, de façon réflexive, sa conception des produits culturels comme des facteurs de dynamisme social. De même, il peut justifier ses choix, tout comme ses actions, à l'occasion d'une recherche.

## **1.3. Un corpus documentaire et des points de vue socialement situés**

Un corpus documentaire rassemble des « traces d'un comportement et d'une organisation sociale ». Il constitue, avec les entretiens retranscrits, « un matériau riche de sens », selon Savoie-Zajc (2004, p.137-138). Ces données ont de l'importance surtout en formation où ce sont des textes qui régissent le fonctionnement d'un système éducatif. Or, le

---

<sup>31</sup> L'on peut certes avoir une opinion sur les savoirs endogènes, au sens de Rey-Debove et Rey (2009, p. 1747), mais les cadres de référence de leur évaluation doivent être logiques avec les buts en contexte.

<sup>32</sup> La question de la valorisation des savoirs endogènes implique celle des politiques de valorisation aux effets contradictoires, compte tenu de l'engagement discutable des autochtones dans la logique de valorisation des ressources biologiques. De même se pose le problème de la gestion équitable de la bioprospection (R. Moussavou, 2013), sans oublier celle des droits de propriété intellectuelle.

discours officiel donne une idée globale des savoirs en société. D'une façon ou d'une autre, les savoirs endogènes appartiennent au répertoire discursif, de la même façon que les savoirs scientifiques : « Les savoirs endogènes ne se « font » pas [exclusivement] dans les villages, ils se « disent » aussi, car tout un vocabulaire codifié y est développé. Il est alors [pertinent] d'identifier, auprès des enseignants, les représentations des savoirs endogènes, de façon par la suite à analyser comment les idées qui s'y rapportent sont construites. (R. Moussavou, 2013, p. 149)

Nous avons donc décodé le texte de loi, ainsi que les productions discursives, afin d'y déceler les présupposés relatifs aux savoirs endogènes.

En somme, l'explicitation des options conceptuelles nous a permis de préciser les questions de recherche comme suit : comment sont conceptualisés les savoirs endogènes dans le discours officiel ? Qu'est-ce qui est dit à propos de tels corpus ? Comment des acteurs compétents établissent-ils le caractère « support de culture » des savoirs endogènes ? Comment leur accordent-ils le crédit de facteurs du dynamisme social ? Comment le disent-ils ? Nous avons examiné ces questions à l'aide des idées directrices et des stratégies décrites dans la méthodologie.

## **2. Une méthodologie qualitative**

Nous avons utilisé une méthodologie orientée par une perspective épistémologique interprétative dans le cadre théorique. Pour L. Savoie-Zajc et T. Karsenti (2004, p. 110-112), une recherche s'organise selon quatre grandes questions parmi lesquelles « comment faire la recherche » nous a interpellée. Nous l'explorons à travers la précision du corpus de textes, la description de canevas d'entretien et du choix de l'analyse qualitative de contenu.

### **2.1. Le corpus de ressources retenu**

Nous avons retenu des ressources documentaires non exhaustives comme les textes fondateurs du système éducatif gabonais, pour leur pertinence dans la précision des enjeux des savoirs endogènes. C'est le cas de la loi d'orientation n° 21/2011, du 14 février 2012, portant organisation générale de l'éducation, de la formation et de la recherche. Cette ressource est issue de la synthèse des États généraux, qui réunit toutes les réflexions et toutes les orientations récentes du domaine de l'encadrement pédagogique. Il comporte 9 chapitres et 131 articles.

### **2.2. Les entretiens individuels semi-dirigés**

Nous avons choisi de compléter les ressources documentaires par des entretiens semi-dirigés, pour qualifier les savoirs endogènes comme des facteurs de dynamisme social. C'est ce qui justifie la sélection de six entretiens individuels qui, selon A. Blanchet et A. Gotman (2007, p. 39), revêtent un caractère exploratoire. Ils nous ont effectivement permis d'enrichir les enjeux décelés dans nos lectures et de mettre en lumière de nouvelles perspectives, du point de vue des acteurs compétents. Pour ce faire, nous avons utilisé six rassemblements de communicateurs dans les réseaux sociaux. Les groupes sont stratégiquement structurés, nous

leur<sup>33</sup> avons suggéré une question ouverte durant 2 jours du mois de juillet 2020, de façon volontaire et en ligne. Seules 10 personnes, que nous avons désignées de façon anonyme par des lettres M, issues de cinq groupes, ont répondu. Nous avons consigné les détails dans le tableau qui suit :

**Tableau :** le canevas des entretiens semi-dirigés

Structure du groupe	Numéro	Question formulée	Nombre de personnes ayant répondu
<b>Enseignants du secondaire en poste et en formation (3 groupes)</b>	<b>1</b>	« De quelle façon les savoirs endogènes (traditionnels, indigènes ou autochtones) peuvent-ils redynamiser des sociétés ? »	3
<b>Enseignants du secondaire en formation</b>	<b>2</b>	« De quelle façon les savoirs endogènes (traditionnels, indigènes ou autochtones) peuvent-ils redynamiser des sociétés ? »	1
<b>Enseignants de l'Université de Bisséguié</b>	<b>3</b>	« De quelle façon les savoirs endogènes (traditionnels, indigènes ou autochtones) peuvent-ils redynamiser des sociétés ? »	1
<b>Groupe AFGA-STEM de femmes de sciences</b>	<b>4</b>	« De quelle façon les savoirs endogènes (traditionnels, indigènes ou autochtones) peuvent-ils redynamiser des sociétés ? »	3
<b>TICE Afrique Encadreurs</b>	<b>5</b>	« De quelle façon les savoirs endogènes peuvent-ils redynamiser les sociétés (par exemple les liens entre peuples du Nord et du Sud) ? »	2
<b>TICE Gabon Encadreurs</b>	<b>6</b>	« De quelle façon les savoirs endogènes (traditionnels, indigènes ou autochtones) peuvent-ils redynamiser des sociétés ? »	0

Ne visant pas un nombre important de participants et nous inscrivant dans une logique qualitative, l'échantillon obtenu est représentatif pour la qualité des interventions. De même, la formulation du questionnaire adressé au groupe TICE Afrique permet de créer un lien avec la thématique de l'interculturalité que nous venions d'aborder. Nous avons copié et collé les réponses spontanées écrites et argumentées, du forum de discussion vers un fichier Word dans le but de l'analyse.

### 2.3. Une analyse de contenu croisée

Nous avons complété l'analyse thématique du discours par une analyse de signification.

#### 2.3.1. Analyse thématique du discours officiel

Comme nous l'avons expliqué dans le cadre théorique, le texte de loi véhicule des idées d'une époque et incarne une vision globale des objets d'étude. Nous avons effectué une

---

<sup>33</sup> Le contexte du confinement relatif à la crise sanitaire nous a obligées à privilégier les pratiques du numérique dans nos activités. Les réseaux sociaux comme WhatsApp deviennent incontournables pour assurer la continuité pédagogique et deviennent, pour la circonstance, un outil de communication privilégié.

comparaison « des sens du discours, pour mettre à jour les systèmes de représentation véhiculés par ces discours » (A. Blanchet et A. Gotman, 2007, p. 89), nous voulions connaître les enjeux des savoirs endogènes dans le discours officiel. Nous avons utilisé la grille suggérée par le cadre théorique et nous avons recherché les concepts apparentés aux enjeux de pouvoir, identitaires, environnementaux, économiques ou socioculturels (L. Savoie-Zajc, p. 133). Chacun des thèmes a constitué une grille empirique d'évaluation du contenu (qu'est-ce qui est dit ? De quelle façon cela est-il dit ?).

### **2.3.2. Analyse du contenu significatif des entretiens**

Des six forums WhatsApp, dix personnes issues de cinq groupes ont produit des écrits que nous avons collectés et auxquels nous avons appliqué une grille de contenu basée sur une théorie de la signification (A. Blanchet et A. Gotman, 2007, p. 93). Cherchant à faire émerger du sens entre les savoirs endogènes et leur rôle en tant que facteurs de dynamisme des sociétés, nous avons utilisé la grille d'analyse développée par P. Paillé (1976 c), reprise par L. Savoie-Zajc (2004, p. 140). Nous avons répondu aux questions « Qu'est-ce qu'il y a ici ? Qu'est-ce que c'est ? De quoi s'agit-il ? ». Par la suite, nous avons regroupé des bouts de textes par unités de sens, en explorant « le sens des phrases, à partir de la manière dont celles-ci sont construites et permettent ainsi de trouver les points d'appui cachés [...] pour établir le sens du texte » (A. Blanchet et A. Gotman, 2007, p. 93). La dernière étape a consisté à répondre aux questions plus précises « Qu'est-ce que [le contenu] signifie ? Que [devons-nous] comprendre par là ? Qu'est-ce que [le texte transcrit] nous [enseigne] au sujet du phénomène, et comment [le discours] se compare-t-il à ce que l'on sait déjà ? » (L. Savoie-Zajc, 2004, p. 141), de façon à construire de nouvelles catégories décrivant la notion de facteur de dynamisme recherchée du point de vue des savoirs endogènes en société. Ces catégories sont présentées dans les résultats. Chaque intervenant est désigné par la lettre anonyme M, suivi du numéro d'ordre d'intervention (M1, M2, M3 ou M4).

## **3. Résultats**

Au terme de la recherche, nous présentons son « aboutissement » (L. Savoie-Zajc et T. Karsenti, p. 110).

### **3. 1. Une diversité d'enjeux dans le texte de loi d'orientation**

La loi d'orientation retenue représente une politique générale d'éducation. Elle dessine les attentes de la société, explique A. Nguimbi (2014, p. 107) en ces termes : « Tout comme le programme scolaire, une loi éducative constitue un moyen par lequel l'on peut identifier les finalités abstraites que le gouvernement assigne à l'éducation suivant sa vision de la société, et, comment il entend organiser le système scolaire ». De même, reprenant M. Larochelle et J. Désautels (1999), A. Nguimbi ajoute qu'« une loi d'orientation éducative témoigne du projet sociopolitique dans lequel s'inscrit l'activité éducative et procède d'une posture épistémologique qui, en principe, guide les orientations [motivées], que les acteurs de l'éducation actualisent » (A. Nguimbi, 2014, p 107).

Dans le document de politique nationale, nous n'avons pas identifié de concepts, renvoyant au champ lexical des savoirs endogènes. L'analyse thématique appliquée au corpus a permis d'envisager les enjeux s'y rapportant uniquement de façon indirecte. Néanmoins, grâce aux travaux de A. Nguimbi (2014) sur la dimension épistémologique, praxéologique et sociale de ce document, nous avons constaté que cette loi comporte effectivement des enjeux relatifs aux savoirs endogènes. Nous avons scruté le profil de citoyen dans l'article n° 5, décrivant le futur citoyen gabonais comme un individu talentueux. Il se reconnaît issu d'une culture, il est créatif, conscient de ses origines, réflexif, incarnant les valeurs de l'effort, du mérite, de la tolérance, dont l'action éducative doit être valorisée dans un contexte multiculturel ouvert et motivant. De plus, ce contexte doit permettre la mise en lien de ses valeurs culturelles avec les dimensions sociales individuelles. Autrement dit, le nouveau Gabonais opère des choix pertinents basés sur ses réalités locales. De plus, il développe des compétences en éducation à la citoyenneté, il maîtrise les technologies de l'information et de la communication et valorise ses langues (A. Nguimbi, 2014, p. 114 et 128). À n'en point douter, autant de qualités ne vont pas de soi. Pourquoi ? En société, chaque personne a des intérêts ciblés et ce serait une erreur d'espérer vivre des réalités identiques alors que nous les envisageons différemment. C'est en cela que ce discours comporte des enjeux identitaires, épistémologiques, socioculturels et de pouvoir.

### **3.2. Les savoirs endogènes comme facteurs de dynamisme des sociétés : perspectives**

La notion de perspectives est relative au caractère des savoirs endogènes, de constituer des facteurs de dynamisme des sociétés dans les données issues des entretiens. Nous présentons les catégories et les discours significatifs, accompagnés des codes utilisés.

#### **3.2.1. Adopter les perspectives interculturelles dans les enseignements**

« Penser et écrire en langues nationales ». **M3**

« Ainsi, quand je parle en espagnol et que je ne suis pas espagnol, comment savoir si je ne trahis pas les présupposés culturels ? » **M30**

« Des savoirs endogènes comme des objets de discussion en classe ». **M5**

#### **3.2.2. Numériser les savoirs endogènes**

Nos savoirs endogènes [sont]<sup>34</sup> une véritable mine d'or pour nos sociétés. Tout comme l'or doit passer par le creuset pour [avoir une valeur], ces savoirs traditionnels doivent être contextualisés. L'on doit les adapter à notre ère. Les nouveaux systèmes d'information peuvent [être]des outils. Avec l'intelligence artificielle qui va devenirle centre de tout, si nous, nous continuons à garder nos savoirs dans le « mode oral », ce sera difficile qu'ils intègrent la civilisation universelle.L'adaptation [à cette civilisation] [exige l'utilisation de] ces canaux taillés à l'occidental pourvu que l'essence et la quintessence du savoir soient conservées. Nous n'avons pas de choix. **M0**

Commencer par sortir des répertoires de savoirs endogènes [adopter des publications sur des] sites Web, Facebook, faire beaucoup de reportages avec eux, que tu diffuseras. Les dames de la Remboue<sup>35</sup> par

---

<sup>34</sup> Les crochets dans le texte illustrent des ajouts ou des changements de terme dans le texte, aux fins de correction, sans entamer la valeur du discours.

<sup>35</sup> La remboué est un fleuve du Gabon dans la province de l'estuaire. Des femmes se sont organisées en coopératives d'élevage et habitent la zone géographique du même nom.

exemple, elles se démarquent par un savoir-faire et pourtant elles [sont] majoritairement autochtones. **M2**

### **3.2.3. Vulgariser, valoriser et protéger les savoirs endogènes**

Aujourd'hui [la communauté internationale], aborde la gestion durable, en référence à un concept nouveau. Mais lorsque [nous nous attardons] sur nos pratiques endogènes, l'on se rend compte [que nous donnions] le durable depuis des temps anciens. De l'agriculture à la pêche, en passant par la chasse, l'on ne surexploite jamais nos ressources, comparé à ce que le monde industriel nous a prôné jusqu'à ce jour. Le « bio », que [la presse] nous [montre] comme une trouvaille des temps modernes [est] la base de la production africaine ! L'on [est] naturellement bio. Et c'est vraiment important [de montrer au monde], que nous disposions de ces pratiques depuis des siècles. Que l'on [puisse breveter] les procédés endogènes. **M10**

### **3.2.4. Maintenir l'équilibre social dans la résolution des conflits : le rôle important des oncles maternels chez les fangs**

Relations [intergénérationnelles], gestion ou résolution des conflits, rôle de l'homme en société, le savoir-faire traditionnel dans la gestion des conflits. La dot [d'origine fang, punu ou kota], la circoncision chez les kota, leurs points communs dans la résolution, la représentativité familiale. Et pourtant la société fang [n'est] pas matriarcale, mais le pouvoir donné aux oncles maternels est autre. L'on note un partage de pouvoir, ce qui permet une forme d'équilibre. Nul n'a tous les pouvoirs ni tous les droits. Oui, il y avait une autre organisation qui veillait au maintien de cet équilibre, et une organisation de censure. **M11**

La mère symbolise la protection chez tout le monde. Or cette mère [a une origine culturelle]. Ce [lieu] qui incarne donc cette protection : « Edza niè »<sup>36</sup>. Et il ne doit rien arriver de mal, si ce n'est la santé, prospérité et protection à cet enfant là-bas. Si [un malheur] arrive, les parents paternels vont toujours s'incliner et accepter les faits sans contrepartie. Mais dans le sens inverse, le père doit rendre compte: d'abord se déplacer pour annoncer à la belle-famille avec un dû, « ebome nfouen ». L'enfant appartient à l'homme. Mais l'on ne peut pas l'enterrer sans l'accord des parents maternels. **M23**

### **3.2.5. Retour aux sources, vulgarisation, encadrement juridique**

[Ils] peuvent être redynamisés en effectuant un retour aux sources en allant par exemple au village rencontrer les dépositaires de la tradition. Prévoir un cadre juridique [d'encadrement pour] ces traditions. Organiser des conférences — débattre, dans des émissions radiotélévisées, lors des journées culturelles [portant sur] ces sociétés. Les oncles maternels chez les fangs [ont] un pouvoir extraordinaire à plusieurs égards. **M26**

## **4. Discussion**

Nous validons l'idée d'évaluer la pertinence de notre étude par la qualité critique de résultats. À ce propos, la nature complexe du sujet ne nous dédouane pas d'un réajustement cognitif, au regard des prémisses de départ et du cadre théorique ayant orienté le travail (L. Savoie-Zajc et T. Karsenti, p. 110).

Nous avons effectivement résolu la préoccupation au sens où les enjeux des savoirs endogènes sont désormais précisés, dans la mesure où ils constituent des productions culturelles. De même, des pistes pertinentes sont à suivre si l'on veut véritablement redynamiser les sociétés. C'est sous cet angle que l'article enrichit la recherche. Par exemple, la perspective théorique des points de vue envisagée par G. Fourez (2003, p.10) comme des

---

<sup>36</sup> Synonyme de la protection en langue fang du Gabon.



représentations a permis de valoriser les discours des enseignants. Nous avons créé un espace de collaboration dans lequel des encadreurs et leurs productions culturelles ont contribué à réinventer les savoirs endogènes. Ce contexte a servi de prétexte et transformé les savoirs concernés en outils de discussion. L'utilisation des « filtres » subjectifs adressés aux acteurs du terrain a constitué un avantage. La formulation d'une question ouverte a également favorisé l'argumentation volontaire, ce qui nous a confortée dans la collecte des données originales.

Nous déplorons toutefois l'insuffisance de l'analyse thématique appliquée aux ressources documentaires pour « explorer les liens entre les phénomènes sociaux et les procédés discursifs qui permettent de décrire les implications de ces liens sur [la pensée et l'action] » (A. Nguimbi, 2014, p. 109). Nous suggérons de poursuivre ce travail sur le terrain.

## Conclusion

D'entrée de jeu, nous avons formulé l'ambition de renouveler la réflexion sur le savoir endogène, du point de vue de leur potentiel pragmatique. C'est la problématique qui nous a permis de constater que les savoirs endogènes constituent autant de ressources conférant un pouvoir aux détenteurs, mais dont les usages restent reliés aux contextes des « marginalisés ». Heureusement qu'un cadre théorique constructiviste a précisé le statut émancipateur des savoirs endogènes et de leurs détenteurs, ce qui a facilité leur évaluation par des grilles conçues sur la base des perspectives épistémologiques. C'est ainsi que l'outil de collecte de données a produit des formulations originales, à réinterpréter selon les besoins.

Ainsi, le texte de loi d'orientation de l'éducation comporte des enjeux de pouvoir, identitaires et socioculturels, qu'il est nécessaire de préciser quand l'on décide de devenir un enseignant efficace et visionnaire. Quant au deuxième volet de la recherche, les catégories émergentes font office d'interprétation des discours. De fait, les savoirs endogènes peuvent dynamiser les sociétés de multiples façons et les implications sont variées. Il nous paraît toutefois important de souligner que la numérisation des savoirs endogènes facilite la communication, tout comme les conflits peuvent être gérés par le respect des rôles en société ; encore faut-il en connaître les règles. C'est là que l'intégration des savoirs endogènes dans les cours prend tout son sens.

## Bibliographie

AIKENHEAD Glen et ELLIOTT Dean, 2010, « An emerging decolonizing science education in Canada », *Canadian Journal of Science, Mathematics and Technology Education*, 10(4), 321–338.

ALBE Virginie, 2009, *Enseigner des controverses*, Rennes, presses universitaires de Rennes, collection « Paideia », p. 18.

BLANCHET Alain et GOTMAN Anne, 2007, *L'entretien*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Armand Colin.

FOUREZ Gérard, 2003, *Apprivoiser l'épistémologie*, Bruxelles, de Boeck Université.

FOUREZ Gérard, ENGLEBERT-LECOMTE Véronique et MATHY Philippe, 1997, *Nos savoirs sur nos savoirs, Un lexique d'épistémologie pour l'enseignement*, Bruxelles, De Boeck Université, p. 102.

GOHIER Christiane, 2004, « Le cadre théorique », *La recherche en éducation : étapes et approches*, Sherbrooke, Éditions du CRP, p. 80-121.

HOUNTONDJI Paulin J., 1994(dir.), *Les Savoirs endogènes: Pistes pour une recherche*, Dakar, Codesria, p. 15.

LAPLANTE Julie, 2003, «Le médicament aux frontières des savoirs humanitaires et autochtones», *anthropologie et sociétés*, 27(2) : 59. En ligne à <http://id.erudit.org/iderudit/007446ar>, consulté le 3 août 2020.

LATOURET Bruno et WOOLGAR Steve, 2008, *La vie de laboratoire, la production de faits scientifiques*, Paris, La Découverte, p. 45.

MBOA NKOUDOU **ThomasHervé**, 2015, «Stratégies de valorisation des savoirs locaux africains : questions et enjeux liés à l'usage du numérique au Cameroun», *Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 17, n° 2. En ligne à <https://journals.openedition.org/ethiquepublique/2343>, consulté le 25 juillet 2010.

MOUSSAVOU Raymonde, 2013, «Savoirs endogènes en classe des sciences: points de vue d'enseignants et d'enseignantes en formation au Gabon», *Éducation relative à l'environnement*, [en ligne], volume 11 | 2013-2014 | 2014, mis en ligne le 20 décembre 2013, consulté le 20 avril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/ere/823>, à <https://www.revue-ere.uqam.ca/PDF/volume11/11-7.pdf>, consultée le 26 juillet 2020.

MOUSSAVOU Raymonde, 2012, *L'intégration des savoirs endogènes dans les cours de sciences au Gabon : Points de vue d'enseignants et d'enseignantes en formation* (Doctorat), Québec, Université Laval, en ligne à <http://theses.ulaval.ca/acces.bibl.ulaval.ca/archimede/meta/28663>, consulté le 26 juillet 2020.

MUTEKWE Edmore, 2015, «Towards an Africa Philosophy of Education for Indigenous Knowledge Systems», *Creative Education*, vol.6, n° 12, p.1294.

ROUE Marie, 2003, «ONG, peuples autochtones et savoirs locaux: enjeux de pouvoir dans le champ de la biodiversité», *Revue internationale des sciences sociales*, Vol. 4, n° 178, p. 597. En ligne à <https://www.cairn.info/revue-internationale-des-sciences-sociales-2003-4-page-597.htm#>, consulté le 3 août 2020.

Nations Unies, 1992, *Convention sur la diversité biologique*, UNESCO. En ligne à [www.cbd.int/doc/legal/cbd-fr.pdf](http://www.cbd.int/doc/legal/cbd-fr.pdf), consulté le 1<sup>er</sup> août 2020.

NGUIMBI Armel, 2014, «Loi n° 21/2011 du 14 février 2012, portant orientation générale de l'éducation, de la formation et de la recherche : [tentative] d'une herméneutique», *L'école gabonaise en débat, regards croisés sur une institution sociale importée*, Paris, L'Harmattan, p. 105-132.

SAVOIE-ZAJC Lorraine, 2004, «La recherche qualitative/interprétative en éducation», *La recherche en éducation : étapes et approches*, Sherbrooke, Éditions du CRP, p.123-150.

SAVOIE-ZAJC Lorraine et KASENTI Thierry (2004) (dir), «La méthodologie», *La recherche en éducation : étapes et approches*, Sherbrooke, Éditions du CRP, p. 109-122.

# TRADITION, CULTURE ET ALTÉRITÉ : QUEL TYPE D'HUMANISME POUR LE DÉVELOPPEMENT EN AFRIQUE ?

Kayinguibeyah Dramane YEO  
Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan  
[kayinguiyeo@gmail.com](mailto:kayinguiyeo@gmail.com)

## Résumé :

La tradition et la culture ont toujours été au fondement de toutes les sociétés considérées comme des sociétés initiatiques. L'Afrique, ce continent dont le fondement de sa tradition est l'éternel hier, c'est-à-dire l'ancêtre est en quête d'une alternative pour son développement. Cette alternative, jugée nécessaire doit être le fruit d'une volonté manifeste de s'ouvrir à l'autre afin de participer au monde. À y voir de près, le constat montre que l'Afrique, aujourd'hui, semble rester en marge de ce commerce du donner et du recevoir mettant en péril son développement. Cela est peut-être dû au choc des cultures ou des civilisations. Pour surmonter ce choc des civilisations, il faut pour l'Afrique des humanistes. Nous nous sommes alors posé la question suivante : quel type d'humaniste peut-il participer au développement de l'Afrique ? Notre objectif est de montrer que le développement de l'Afrique à travers sa culture et sa tradition doit être l'œuvre d'un Humaniste-universaliste ou d'un néo-Africanologue, qui, est cet Africain nouveau incarnant les valeurs de générosité, d'humilité et de responsabilité vis-à-vis de lui et des autres.

**Mots-clés:** Tradition, Culture, Développement, Humaniste, Universaliste, Néo-Africanologue.

## Summary:

Tradition and culture have always been the foundation of all societies considered as initiatory societies. Africa, this continent whose base of its tradition is eternal yesterday, that is to say the ancestor is in search of an alternative for its development. This alternative, deemed necessary, must be the fruit of a manifest desire to open up to others in order to participate in the world. On closer inspection, the findings show that Africa today seems to remain on the sidelines of this trade in give and take jeopardizing its development. This is perhaps due to the clash of cultures or civilizations. To overcome this clash of civilizations, Africa needs humanists. We then asked ourselves the following question: What type of humanist can participate in the development of Africa through its culture and its tradition must be the work of a humanist-universalist or of a neo-Africanologist, who, is this new African embodying the values of generosity, of humility and responsibility towards him and others.

**Keywords:** Tradition, Culture, Development, Humanist, Universalist, Neo-Africanologist

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

La tradition et la culture sont au fondement de toutes les sociétés considérées comme des sociétés initiatiques. De l'Antiquité grecque à nos jours, tradition et culture se présentent comme le moteur du développement social. Ce développement social est mis au goût du jour à partir des rapports interculturels qui favorisent la cohésion sociale, l'équilibre social et la paix. Dans nos sociétés africaines, la tradition et la culture se présentent comme le socle de toutes stabilités sociales. Loin d'être replié sur elles-mêmes, contre-productives, elles appellent à l'établissement d'un rapport d'altérité, c'est-à-dire un échange avec les autres et d'un respect de ce qui a été établi par l'ancêtre. Longtemps considérée comme berceau de l'humanité, l'Afrique est le lieu d'espérance et d'expérience par excellence de la promotion

de l'activité intellectuelle qui permet d'aller vers la hauteur. Or, pour aller vers la hauteur, vers le développement, l'Afrique doit compter sur ses potentialités, sur sa ressource humaine qui tire sa source de la tradition et de la culture. Sous cet angle, l'Afrique doit compter sur des humanistes universalistes qui sont des hommes qui refusent d'être sous l'emprise des dogmes ou des préjugés. Leurs rôles seraient d'être une fontaine, qui, dans son déploiement se présente comme source de cohésion sociale à travers le brassage culturel, gage d'un développement durable. Humaniste universaliste : qu'est-ce à dire ? Entendons par humaniste universaliste, l'Africain capable de faire corps avec sa culture en l'ouvrant aux autres afin de s'enrichir. Ce qui fait le charme d'une société ; est qu'elle est faite d'hommes et par les hommes qui lui donnent de la valeur à travers sa marche vers le développement. Pour que le développement soit une réalité, il lui faut s'ouvrir aux autres dans un commerce d'enrichissement. Avant d'aller plus loin, interrogeons-nous sur les notions suivantes : qu'est-ce que la tradition ? Qu'est-ce que la culture ? Que faut-il entendre par altérité ? Qu'est-ce que le développement ? Selon le *Dictionnaire de philosophie* Gérard Durozoi et André Roussel (2005, p. 382) : « la tradition est un héritage social et culturel, c'est-à-dire institutions. ». Elle est également « croyances et coutumes communes à un groupe, véhiculées à travers les âges et transmises par voie sociale (orale ou écrite) ». La culture est ce que l'on ajoute à la nature. Elle est « l'ensemble des traditions, techniques et institutions qui caractérisent un groupe humain. » (G. Durozoi, A. Roussel, 2005, p. 94). L'altérité renvoie au rapport de l'homme à son semblable, c'est-à-dire le rapport de soi à l'autre. Faire référence à l'autre, renvoie à établir un rapport d'échange avec lui. Ce qui est une source d'enrichissement dans la différence. C'est ce rapport constructif que nous avons appelé altérité.

Le développement qui se perçoit comme l'amélioration des conditions de vie est le fruit des échanges interculturels. Toutefois, si nous nous accordons que toutes traditions et toutes cultures doivent s'ouvrir à l'autre afin de favoriser le développement, n'est-ce pas là le lieu pour nous de reconnaître que de ce rapport pourrait naître un choc culturel qui, loin d'être facteur de développement, peut créer la domination d'une culture par une autre, instaurant ainsi une société où la méfiance est légion. Le nœud du problème à travers une telle réflexion se décline ainsi : quel rapport existe-t-il entre les cultures ? En d'autres termes, comment tradition et culture peuvent-elles participer au développement ? Pour répondre à cette préoccupation, interrogeons-nous davantage : quel type d'homme doit-il participer au développement de l'Afrique ? Tel est le sens de la réflexion que nous voulons mener.

## **I-TRADITION ET CULTURE : QUELLE DIFFÉRENCE ?**

### **1-De la tradition, de la culture**

Selon le *Dictionnaire de philosophie* Gérard Durozoi et André Roussel, (2005), la tradition dérive du mot latin « traditio » qui signifie action de transmettre. Elle désigne une pratique ou savoir hérité du passé, répété de génération en génération. Elle appelle à l'attachement aux notions, aux coutumes et aux techniques traditionnelles. Elle prône l'attachement aux valeurs transmises même si l'on ne saurait les justifier intellectuellement parce qu'elles sont liées à l'ancêtre pour tout dire. Ainsi, la tradition se perçoit comme le fondement de la société africaine. Dans ce contexte, Amadou Hampâté Bâ (1980, p. 185) affirme : « La tradition est le point d'ancrage et de référence qui permet de savoir qui l'on est et d'avancer hardiment sur des routes nouvelles ou lointaines sans pour autant perdre son équilibre et son identité ». L'Afrique doit réveiller sa tradition, car elle lui doit tout : son

histoire, son expérience vécue individuellement comme collectivement. Elle doit rendre à sa tradition, fruit d'une richesse indéniable et inébranlable sa dignité. En effet, la dignité, de son étymologie latine provient de « dignitas », c'est-à-dire ce qui rend digne, beauté majestueuse, vertu, honneur, considération, estime, prestige. La dignité est le respect, la considération ou les égards que mérite quelqu'un ou quelque chose. La dignité d'une personne humaine est le principe selon lequel une personne ne doit jamais être traitée comme un objet ou comme un moyen, mais comme une entité intrinsèque. Il en est de même pour la tradition, car ce sont les êtres humains qui donnent sens et vie à la tradition. Ce sont eux qui vivent et pratiquent la tradition. Elle mérite donc respect inconditionnel. Pour relever ce défi, les initiés (savant, philosophe, maître de la parole, vieillard...) Africains doivent être en phase avec la réalité intellectuelle du moment. Ils doivent considérer et reconsidérer l'évolution du monde afin de sortir de cette instabilité qui ne lui apporte que diatribes ; c'est-à-dire des critiques sévères. Ils doivent se mettre à « l'école des traditions, contes, mythes, proverbes » pour pouvoir tirer comme le dit Monga Oliga (1978, p. 71) : « les lois d'une vraie sagesse africaine complémentaire des autres sagesse humaines ». En clair, la tradition ne doit pas être figée si nous rêvons d'une révolution scientifique. Elle doit s'enrichir des autres sagesse sans toutefois les nier, ni les ébranler.

La culture a été toujours considérée comme un trait caractéristique de l'humanité. C'est elle qui permet à l'homme de s'élever au dessus de la simple animalité brute. Selon L'UNESCO<sup>37</sup> :

La culture dans son sens plus large, peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels, matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts, les lettres et les sciences, les modes de vie, les lois, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances<sup>38</sup>.

Aussi, il est important de retenir avec Emmanuel Kant (1994, p. 491) que « la culture (...) doit simplement nous donner une aptitude 'Eine Fähigkeit' sans en supprimer en retour une déjà existante ».

## 2-Du rapport entre tradition et culture

Toutes les entreprises humaines se dessinent sur la base de la culture devenue pluridimensionnelle. Toutefois, dans leur diversité, les cultures cherchent à se compléter et à se phagocytter. La dimension sociale de la réalisation humaine a fait qu'aujourd'hui, aucune culture ne peut vivre en autarcie. Si la culture fait appel au développement de certaines facultés de l'esprit par des exercices intellectuels appropriés ou à l'ensemble des connaissances acquises, il reste tout de même clair qu'elle ne peut se réaliser que dans un rapport d'altérité. La culture est donc le lieu du savoir, du savoir faire et du savoir-être ; le lieu d'ouverture vers l'autre en vue d'un développement certain. Hervé Carrier (1992, p. 268) pense que : « La culture donne à l'homme la capacité de réflexion sur lui-même. C'est elle qui fait de nous des êtres spécifiquement humains, rationnels, critiques et éthiquement engagés ».

---

<sup>37</sup> UNESCO, créée le 16 novembre 1945 avec pour siège à Paris (France), elle se définit comme L'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (en anglais United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization).

<sup>38</sup>Définition de l'UNESCO de la culture, Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles. Conférence mondiale sur les questions culturelles, Mexico City, 26 juillet-6 août 1982.

C'est en ce sens qu'Amadou Hampâté Bâ (1980, p. 185) affirme : « Evoluer, oui, mais à partir d'un point de départ solide ». Ici, le point d'ancrage est la tradition. En effet, notre auteur pense que toute société est régit par des lois, qui, quelque soit les mutations, demeurent toujours comme le pilier ou du moins la référence inébranlable qui donne sens à toute chose. Il pense que :

La tradition est le point d'ancrage et de référence qui permet de savoir qui l'on est et d'avancer hardiment sur des routes nouvelles ou lointaines sans pour autant perdre son équilibre et son identité.(A. Hampâté Bâ, 1980, p. 185).

Le rapport qui se laisse voir entre la tradition et la culture est un rapport d'inclusion et de complémentarité. En effet, la tradition est un élément de la culture qui se rapporte à un ensemble d'habitudes propres à un groupe social. La culture quant à elle se rapporte à l'ensemble des connaissances générales contenues dans la tradition.

## II-DE LA LIMITE DE LA TRADITION ET DE LA CULTURE

### 1-La doxa et l'égo-centrisme comme négation de l'altérité

La doxa, pour dire court est l'opinion. En effet, selon le *Dictionnaire de Philosophie* G. Durozoi et A. Roussel (2005, p. 281) l'opinion est « une croyance ou un assentiment qui, d'une part, comporte des degrés allant de la simple impression à la certitude, et qui, d'autre part, porte sur la réalité ou la vérité d'une chose selon une plus ou moins grande probabilité ». Amadou Hampâté Bâ pense que l'opinion est comparable au « soupçon ». En effet, le soupçon est une opinion qui fait attribuer à quelqu'un des actes ou des intentions blâmables. C'est donc une idée plus ou moins claire ou fautive que l'on se fait de quelqu'un ou de quelque chose. En un mot, c'est une idée douteuse. En clair, l'opinion fait naître le doute et le doute crée un climat d'incertitude. La doxa devient donc l'élément qui dépouille l'homme de sa substance. C'est pourquoi :

L'Afrique en effet reste souvent au niveau de la « doxa » platonicienne, c'est-à-dire qu'elle fonde ses jugements sur la croyance commune, sur l'apparence ; (...), c'est pourquoi on va de désillusions en nouvelles illusions sans progresser. (Philippe L.Tolra et R. Bureau, 1971, p. 14).

Par ce passage, il est clair que certains Africains sont sous l'influence de l'opinion ou de la passion. C'est pourquoi : « L'Afrique ne sera, ne se trouvera elle-même, que lorsqu'elle pourra se séparer de ce plan « doxique », le quitter : il faut que la raison vienne mettre de l'ordre dans ces confusions, ces opinions diverses qui ont besoin d'unité. » (Philippe L.Tolra et R. Bureau, 1971, p. 14). L'égo-centrisme est le sentiment qu'a une personne de rapporter toute réalité à soi-même. C'est une attitude qui n'est pas favorable pour une Afrique en quête de savoir ou de connaissance. L'égo-centrisme devient donc l'action qui enlève au système tout son contenu. Dans ce contexte, il est important de méditer sur l'un des sens de cette pensée d'Amadou Hampâté Bâ prononcée en 1960 à l'UNESCO<sup>39</sup>. Le philosophe dit : « En Afrique quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle ». En clair, ce passage de l'auteur relate le caractère figé du savoir en Afrique. Il est donc clair que nous partons de la

---

<sup>39</sup> UNESCO [United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization] « Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture ». Elle est une institution spécialisée de l'ONU, créée en 1946. Elle se consacre à l'alphabétisation, à la diffusion de l'enseignement, à la lutte contre le racisme, à la défense des droits de l'homme, à la recherche scientifique et à la préservation du patrimoine culturel mondial.

culture à l'inculture ; c'est-à-dire que nous partons de l'acquisition d'un savoir à sa perte, voire même sa disparition. Le vieillard, selon Amadou Hampâté Bâ, ne se résume pas au nombre d'année vécu. La mort donc de celui qui sait comme le dit l'auteur confirme réellement la perte du savoir ; du savoir non transmis pour tout dire. Cela confirme que l'africain est plus animé par un esprit de conservation et d'égoïsme.

La relation entre la tradition africaine et la tradition occidentale peut paraître sous un mode conflictuel parce qu'elles semblent ne pas avoir le même fondement. L'une fondée sur la non-contradiction et l'autre sur la contradiction. L'une fondée sur la communauté et l'autre sur l'individualisme. Selon Augustin Kouadio Dibi (1994, p. 43) « un conflit signifie toujours que chacun passe dans l'autre, que les deux termes entrent en contact, d'un contact qui est immédiatement répulsion. ». L'Afrique doit se livrer à ce combat pour être plus forte et gagnante afin d'avoir un système efficace et créateur. L'on pourrait continuer avec Augustin Kouadio Dibi (1994, p. 43) en ces termes : « Je me rends bien compte que ne sort vainqueur d'un combat que celui qui, avec intelligence, a su être en même temps l'autre, celui qui a bien joué en exploitant, à partir de ses propres ressources, la force et la faiblesse de la partie adverse ».

L'Afrique doit oser le changement qui loin de l'arracher à son fondement, la propulse de l'avant pour la faire devenir. Ce devenir radieux n'est possible que par le sacrifice.

## 2-La non-contradiction, une infécondité intellectuelle

Il faut le dire tout de suite, la tradition africaine n'admet pas la contradiction parce qu'elle a pour fondement l'ancêtre. Ce caractère de non-contradiction semble être la base de l'infécondité de l'esprit. En effet, toute pensée qui se refuse d'être en mouvement est négatrice d'elle-même et court vers sa perte. Pour ce qui est de la culture, notons qu'en Afrique, l'on est animé d'un désir de grand parlé, de "fanfaronnade" qui rend stérile tout mode opératoire de transmission du savoir. Cela entraîne une situation du « parlé trop pour retenir peu ». Comment explique-t-on une telle attitude ? Est-ce le sentiment d'indifférence ? De paresse ? N'est-ce pas cette oralité qui se donne sous forme d'écrit scientifique par les intellectuels africains aujourd'hui ? Pourrait-on donc dire que l'africain n'aime pas apprendre ? N'aime-t-il pas se former ? Ne veut-il pas avoir dans l'immédiat ce qui s'obtient progressivement ? Le handicap n'est pas que l'Afrique ne regorge pas de savoir, de savoir vrai. Plutôt le savoir semble être transgressé par la violation de ce qui se présente comme norme, comme valeur qui fonde la société africaine. En effet, cette transgression n'est-elle pas survenue à travers la rencontre avec ces gens venus d'ailleurs ou du moins de la violation de ce qui était établi par l'ancêtre ? Tout s'écroule autour de nous à cause de l'immobilité de la tradition et de la culture en Afrique. Ce caractère statique, de non-contradiction, rend stérile l'acquisition du savoir en Afrique. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre Boa Thiémélé (2014, p. 102) lorsqu'il affirme : « Faire de la tradition un conservatoire de paroles, de symboles et de rites éternels, c'est oublier que pour pouvoir se maintenir dans la continuité, elle doit composer avec le nouveau. ». Ce refus de composer avec le nouveau semble être un handicap pour le développement en Afrique.

### III-DE LA NECÉSSITE DE L'OUVERTURE DE LA TRADITION ET DE LA CULTURE COMME MOYEN DE DÉVELOPPEMENT

#### 1-Du choc culturel et son corolaire

Pour comprendre le choc culturel et son corolaire, nous nous sommes proposé d'entrer dans un fragment de texte de Cheikh Hamidou Kane<sup>40</sup>. Cet extrait qui porte sur le discours de la Grande Royale met clairement en évidence le choc culturel et ses conséquences. Écoutons donc la Grande Royale :

Gens du Diallobé, je vous salue. J'ai fait une chose qui ne nous plaît pas, et qui n'est pas dans nos coutumes. J'ai demandé aux femmes de venir aujourd'hui à cette rencontre. Nous autres Diallobé, nous détestons cela, et à juste titre, car nous pensons que la femme doit rester au foyer. Mais de plus en plus nous aurons à faire des choses que nous détestons, et qui ne sont pas dans nos coutumes. C'est pour vous exhorter à faire de ces choses que j'ai demandé de vous rencontrer aujourd'hui. Moi grande Royale, je n'aime pas l'école étrangère. Je la déteste. Mon avis est qu'il faut y envoyer nos enfants cependant. Je dois vous dire ceci : ni mon frère, votre chef, ni le maître des Diallobé n'ont encore pris parti. Ils cherchent la vérité. Ils ont raison. Quant à moi, je suis comme bébé, coumba. Regardez-le. Il apprend à marcher. Il ne sait pas où il va. Il sent seulement qu'il faut qu'il lève un pied et le mette devant puis qu'il lève l'autre et le mette devant le premier. Hier Ardo Diallobé, vous me disiez : la parole se suspend, mais la vie, elle ne se suspend pas. C'est très vrai. Voyez le bébé de coumba. L'école où je pousse nos enfants tuera en eux ce qu'aujourd'hui nous aimons et conservons avec soin, à juste titre. Peut-être notre souvenir lui-même mourra-t-il en eux. Quand ils nous reviendront de l'école, il en a qui ne nous reconnaîtront pas. Ce que je propose c'est que nous acceptions de mourir en nos enfants et que les étrangers qui nous ont défaits prennent en eux toute la place que nous aurons laissée libre. Mais gens de Diallobé, souvenez-vous de nos champs quand approche la saison des pluies. Nous aimons bien nos champs, mais que faisons-nous alors ? Nous y mettons le fer et le feu, nous les tuons. De même, souvenez-vous : que faisons-nous de nos réserves de graines quand il a plu ? Nous voudrions bien les manger, mais nous les enfouissons en terre. La tornade qui annonce le grand hivernage de notre peuple est arrivée avec les étrangers, gens de Diallobé. Mon avis à moi, Grande Royale, c'est que nos meilleures graines et nos champs les plus chers, ce sont nos enfants. Quelqu'un veut-il parler ? Alors, que la paix soit avec vous, gens de Diallobé.

Cet extrait un peu long du discours de la Grande Royale est une illustration parfaite du choc des cultures, des civilisations et de leurs conséquences. En effet, la rencontre des cultures africaines et occidentales a nécessairement entraîné la domination d'une culture par une autre. C'est pourquoi, le discours de la Grande Royale met en évidence ce à quoi une culture peut être confrontée suite à sa rencontre avec une autre culture. Ici, il est bon de retenir que chaque culture est dotée d'une structuration interne qui lui est propre et qui lui donne de la valeur. Or, ce qui donne de la valeur à une culture, c'est ce sur quoi se fonde cette culture. Dans ce contexte, quelles que soient les mutations, l'on ne doit pas perdre de vue ce qui a été instauré comme tradition. Amadou Hampâté Bâ (1994, p. 44) pense qu'il ne faut pas « violer un interdit qui remonte à des siècles ». Si tel est le cas, le discours de la Grande Royale se présente alors comme une rupture ou du moins une violation de ce qui est au fondement de la culture et de la tradition. C'est une violation de la règle préétablie et dictée par l'ancêtre pour dire simplement. En affirmant ceci : « j'ai fait une chose qui ne nous plaît pas, et qui n'est pas dans nos coutumes » (C. H. Kane, 1961, p. 56), elle venait d'exercer sur le peuple Diallobé une pression ; une attitude de soumission du peuple Diallobé à la décision qu'elle allait

---

<sup>40</sup>KANE Cheikh Hamidou, *L'aventure ambiguë*, 10/18, Julliard, 1961.



prendre. Ce qui d'ailleurs a eu un impact sur le système traditionnel des Diallobés par son éventuelle substitution par le système moderne.

La Grande Royale est convaincue qu'avec l'évolution du monde, il apparaît évident que le système qui apparaît le mieux structuré ou du moins le plus fort va l'emporter sur le système qui semble montrer ses limites et ses faiblesses. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre cette pensée : « mais de plus en plus nous aurons à faire des choses que nous détestons, et qui ne sont pas dans nos coutumes » (C. H. Kane, 1961, pp. 56-57). Est-ce la preuve de la soumission du système traditionnel incarné dans la civilisation des Diallobés à la civilisation moderne ou occidentale ? Les limites de la civilisation traditionnelle sont-elles montrées à travers ce discours de la Grande Royale laissant ainsi la voie libre à la civilisation occidentale ? La rencontre des deux civilisations conduit nécessairement à un choc. Le système moderne est un système actif contrairement au système traditionnel qui est inactif. C'est le lieu d'écouter ce discours qui semble être la réponse aux questionnements ci-dessus. Il s'agit de : « c'est pour vous exhorter à faire une de ces choses que j'ai demandé de vous rencontrer aujourd'hui » (C. H. Kane, 1961, p. 57). Visiblement, elle est dans une logique illogique ; dans une logique de concession, de se laisser absorber par un contenu nouveau. Ce qui est en déphasage avec le système préétabli. En effet, la Grande Royale ne se réfère plus à ce qui était comme vérité d'hier, à ce qui faisait que les choses devraient être acceptées ainsi et non autrement, mais se réfère à ce qui semble être sa vérité. À ce sujet, elle affirme : « mon avis est qu'il faut envoyer nos enfants à l'école étrangère » (C. H. Kane, 1961, p. 57). À cette préoccupation, la Grande Royale reconnaît qu'elle s'était mise hors de la structuration sociale des Diallobés. C'est pourquoi ni son frère, ni le chef et ni le maître des Diallobés n'ont cautionné ce qu'elle venait de dire. C'est ce qui explique leur silence. En effet, ils cherchaient la vérité parce qu'ils savent que cela ne relève pas de leur compétence, car elle appartient à l'éternel hier, à l'ancêtre. Ce silence explique leur attachement et leur rattachement à la vérité préétablie qui favorise l'équilibre social. Lorsque la Grande Royale reprend les termes de Ardo Diallobé en ces mots : « La parole se suspend, mais la vie, elle, ne se suspend pas. » (C. H. Kane, 1961, p. 57). Elle venait de commettre une erreur irréparable, car elle a certes raison d'évoquer l'évolution de la société en oubliant toutefois que toutes les sociétés n'évoluent pas de la même manière ; avec le même degré d'intensité pour dire plus clairement.

La société moderne ou civilisation moderne est fondée sur l'économie du pouvoir. C'est pourquoi elle évolue très vite. Par contre, la société traditionnelle a une évolution très lente car elle n'est pas fondée sur l'économie du pouvoir. Elle n'est pas fondée sur la production de richesse. Par cet acte, la Grande Royale venait d'opérer une substitution de civilisation, un remplacement d'une civilisation par une autre. Pour elle, c'est ce qui sera mieux pour la société Diallobée parce qu'au moins, cela va éviter la domination de la civilisation moderne sur la civilisation traditionnelle pouvant la conduire à sa disparition. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la pensée de Cheikh Hamidou Kane, (1961, p. 57) lorsqu'il dit : « L'école où je pousse nos enfants tuera en eux ce qu'aujourd'hui nous aimions et conservons avec soin, à juste titre (...) quand ils nous reviendront de l'école, il en est qui ne nous reconnaîtront pas. »

La substitution doit se faire au niveau du vide qui réside en chaque enfant Diallobé. En effet, pour la Grande Royale, la culture traditionnelle n'a pas occupé la totalité de la place existant en chaque enfant. C'est pourquoi, elle pense que ce qui leur aurait échappé devrait être comblé par la civilisation moderne. Ainsi, dit-elle : « ce que je propose c'est que nous acceptions de mourir en nos enfants et que les étrangers qui nous ont défaits prennent en eux toute la place que nous avons laissée libre » (C. H. Kane, 1961, p. 58). En clair, la Grande Royale pense que la rencontre avec l'Occident était déjà un mauvais signe. Le signe de la séparation à leur manière de faire car ils allaient être confrontés à un nouveau mode de vie auquel ils devraient faire face. À la fin de son discours, la Grande Royale procède par des

questionnements. Ces interrogations qui mettent fin au discours invitent le peuple Diallobé à tuer en eux l'amour propre pour survivre. À se sacrifier pour rester malgré le brassage culturel. Et ce brassage culturel devrait être source de richesse plutôt que de perte.

## 2-Du dépassement du choc culturel comme moyen de survie et de développement

Le choc culturel a inévitablement des conséquences sur la stabilité sociale à cause que les cultures sont confrontées à une domination d'une culture par une autre ou à une substitution d'une culture par une autre. Il faut le dire tout de suite, ce qui importe de nos jours dans ce monde globalisant, c'est notre capacité à dépasser cette volonté de rester recroqueviller sur soi-même. Ce dépassement n'est pas une perte en soi, mais une source d'enrichissement ; car « les différences ne doivent pas entraîner des différents insolubles même s'il est bon qu'elles les provoquent afin de tester la capacité de l'être humain à surmonter ses propres contradictions. » (S. Diakité, 2018, p. 39). C'est dans ce contexte que Augustin Dibi (1994, p. 29) affirme :

Pour manifester qu'elle a une humanité intrinsèque, l'Afrique va d'abord chercher à souligner qu'elle a une manière propre d'être. Être signifie ici la façon de se lier aux choses et au monde, le mode sous lequel l'on se tient dans l'espace et dans le temps, en présence d'autrui et des choses. Sous cet aspect, il renvoie au sentir, à l'immédiateté d'une expérience en laquelle je reçois l'extérieur et me reçois tout à la fois du lui, dans une sorte d'échange secret et pur.

Mieux, la critique portant à croire que l'Afrique est dans une sorte de repli sur soi devient une illusion. Elle est dans une altérité qui loin de l'appauvrir, l'enrichit. En effet, l'Afrique doit continuer de s'ouvrir au monde car c'est à ce prix qu'elle pourra tendre vers le savoir vrai, le savoir qui participera à l'apaisement du climat social. Ainsi, Abdoulaye Wade (2005, p. 57) pense que :

Nous devons, par l'éducation et la formation, préparer les jeunes pour recevoir et faire avancer la science, qui, au terme de sa migration historique, atterrira en Afrique, le dernier continent qui reste à développer. La culture nègre est, comme une bonne terre, propice au développement de la physique qui transforme le monde.

Aujourd'hui, bien que cette pensée de Wade reste d'actualité, mais nous pouvons ajouter que les Africains doivent préparer la jeunesse à recevoir et faire avancer la science. Si nous voulons travailler au réveil et à l'éveil de l'Afrique par le don-de-soi et par la formation, il nous faut inciter et encourager l'Africain à porter un regard critique sur sa manière de procéder ; car l'Afrique a toujours été considérée comme le lieu de la civilisation ancienne. Cette civilisation qui remonte à l'Égypte ancienne est reconnue par certains ; niés par d'autres et peut-être même méconnue par je ne sais quoi ou qui encore. C'est peut-être de la mauvaise foi pour ceux qui encore nient l'authenticité, la réalité et l'historicité de la civilisation africaine. Le débat n'est donc pas à ce niveau.

Le débat n'est pas de revendiquer une paternité de la civilisation mondiale, mais de montrer que l'Afrique reste et demeure ce lieu inépuisable de la connaissance fondée sur la tradition. La tradition qui selon Heidegger permet à l'homme de revenir à lui-même, de découvrir ses possibilités historiquement situées et uniques, et de se réaliser dans la plénitude de son essence et de sa vérité. En effet, après plusieurs années de silence à cause des épreuves ; que dis-je à cause des dures épreuves qu'elle a connues par la venue des envahisseurs, ne doit-on pas ou ne peut-on pas dire que c'est ce qui a peut-être poussé l'Afrique à se replier sur elle-même ? L'Afrique s'est pliée face à la venue des étrangers, mais elle ne s'est jamais cassée. Elle a su garder ce qui lui donne de la valeur : sa tradition. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la pensée d'Amadou Hampâté Bâ (1980, p.142), lorsqu'il dit : « Le fait, pour un homme, de s'abaisser peut entraîner un châtement sans pour

cela provoquer une exclusion de la source dont il est issu ». En clair, l'Afrique ne saurait perdre sa valeur à cause de son ouverture au monde.

L'altérité va ainsi conduire l'Africain à emprunter sans complexe les modèles étrangers et les faire siens. Ce nouvel homme saura éviter les déviations et les crises pénibles. Ainsi, l'accueil est mis sur le fait que l'Afrique ne doit pas seulement promouvoir ses valeurs traditionnelles, mais aussi et surtout les nouvelles valeurs. Aller à l'universel suppose que nous avons en nous ce quelque chose d'universel. Et ce quelque chose d'universel n'est que ce don-de-soi, cette volonté de faire violence sur soi afin de faire corps avec d'autres traditions. Cette rencontre a pour seul but de se former, d'enrichir notre savoir. En effet, en s'ouvrant au monde, l'Africain cherche à conceptualiser son savoir, ce qui participe de la perpétuité de sa culture et sa tradition. Boa Thiémélé (2010, p. 102) disait à ce sujet que « la tradition qui se refuse au changement est négatrice de son propre mouvement. » Le rôle de l'Africanologue qui est un intellectuel-fontaine ou encore un néo-africanologue qui est pour nous un humaniste-universaliste, c'est-à-dire un être nouveau qui accueille avec joie la connaissance, s'en approprie et l'analyse avec soin pour le bien-être de tous. Son rôle est de faire comprendre que :

La tradition ouverte ou tradition prospective est cette manière d'être qui, à la suite d'une critique de soi, propose le projet d'un monde où les relations humaines, le travail, le pouvoir, la vision des femmes et des enfants sont centrés sur l'homme intégral. (B. Thiémélé, 2010, p. 104).

## CONCLUSION GÉNÉRALE

Le développement rapide de notre monde et de l'humanité qui le compose, nous a poussé à marquer un pas afin d'évaluer le rapport de l'Afrique à l'autre à travers sa culture et sa tradition. Le constat est tout net. La rencontre entre les différentes cultures crée un choc qui entraîne une substitution d'une culture par une autre ou encore une domination d'une culture par une autre. Et pourtant, cela devrait-il freiner l'Afrique dans son désir de participer au monde ? Participer au monde, n'est-il pas participer à son propre développement à travers un refus de mourir ? Pour notre part, l'Afrique doit s'ouvrir à l'autre. Elle doit s'ouvrir au monde avec de nouveaux Hommes. Ces hommes que nous avons appelés Humanistes universalistes, sont l'incarnation du renouveau, non pas dans le sens de rejeter ce qui est au fondement de la tradition et de la culture africaine, mais de s'en servir pour comprendre les autres cultures et traditions et tirer d'elles ce qui peut participer au bien-être de l'Afrique. Tel que nous le voulons, le nouvel Homme qui doit participer au développement de l'Afrique doit être conscient de lui-même et agissant avec mesure dans le processus de sa transformation, non pas pour devenir l'Occidental, mais pour devenir cet Africain dont son savoir repose sur sa culture et tradition, et sa culture et tradition sur son savoir. Il doit être caractérisé par des valeurs que sont : la patience, l'endurance, la générosité, et l'humilité. En un mot, il doit être un Néo-Africanologue.

## BIBLIOGRAPHIE

BOA Thiémélé Ramsès, 2010, *La sorcellerie n'existe pas*, Abidjan, Les Éditions du CERAP.  
DIBI Kouadio Augustin, 1994, *L'Afrique et son Autre : la différence libérée*, Abidjan, Édition strateca Diffusion, Collection Penser l'Afrique.  
CARRIER Hervé, 1992, *Lexique de la culture. Pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, Paris, Desclée.

- DIAKITE Samba, 2018, *Waati Seraa, la voix du temps ou l'appel des incompris*, Saguenay, Différance Pérenne.
- DIAKITE Samba, 2014, *Politiques africaines et identités, Des liaisons dangereuses*, Saguenay, Différance Pérenne.
- DUROZOI Gérard et ROUSSEL André, 2005, « *Dictionnaire de philosophie* », Paris, Nathan.
- EMILE Littré, 1988, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Édition Fontaine au roi.
- HAMPÂTÉ BÂ Amadou, 1994, *Kaïdara*, Abidjan, NEI-EDICEF.
- HAMPÂTÉ BÂ Amadou, 1994, *Contes Initiatiques peuls, Kaïdara*, Abidjan, Édition Stock.
- HAMPÂTÉ BÂ Amadou, 1980, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, Le sage de Bandiagara*, Paris, Éditions du Seuil.
- KANE Cheikh Hamidou, 1961, *L'aventure ambiguë*, 10/18, Julliard.
- KANT Emmanuel, 1994, *Critique de la raison pure*, « La théorie transcendantale de la méthode », (Traduction française d'A. Tremesaygues et B. Pacaud), Édition PUF.
- MONGA Oliga, 1978, « *L'approche herméneutique de la philosophie* », Kinshasa, *In recherche philosophiques africaines*.
- PHILIPPE Laburthe-Tolra et BUREAU René, 1971, *Initiation africaine, supplément de philosophie et de sociologie à l'usage de l'Afrique noire*, Études et documents africains, Yaoundé, Éditions Clé.
- WADE Abdoulaye, 2005, *Un destin pour l'Afrique*, Paris, Édition Michel LAFON.

# **Analyse des enjeux de la participation et de la mobilisation des populations aux actions du développement local dans l'arrondissement communal 5 de Zinder**

DICKO Abdourahamane

Enseignant chercheur à l'université de Zinder-Niger

Email : [abdouramanedicko53@gmail.com](mailto:abdouramanedicko53@gmail.com)

ABDOU Harou, enseignant chercheur à l'Université de Zinder

Email : [baharou6@yahoo.fr](mailto:baharou6@yahoo.fr)

## **Résumé :**

Le 5<sup>ème</sup> arrondissement de la ville de Zinder est une partie intégrante du canton de Banban Tapki Chef-lieu de la commune. Il est situé à 11 Km de Zinder, chef-lieu de la région, et à 1011 Km de Niamey, la capitale du Niger. La participation et la mobilisation des populations aux actions du développement local sont présentées comme une alternative plausible aux multiples échecs enregistrés malgré les immenses ressources mobilisées pour appuyer les programmes et projets de développement. Analyser les enjeux de la participation et de la mobilisation des populations aux actions du développement local renvoie à explorer les formes de participation et de mobilisation, à identifier les obstacles qui limitent cette participation des populations et enfin à capitaliser les expériences pour faire des différentes interventions, une réussite. Cette étude oriente les réflexions sur deux hypothèses essentielles. La première hypothèse établit que la réussite de programme de développement communautaire est fonction d'une implication réelle des populations dans la conception et la réalisation des actions. S'agissant de la pérennisation des réalisations, la deuxième hypothèse retient que cette réussite est fonction du niveau de transfert des responsabilités aux populations locales. Deux types d'outils de collecte des données ont été utilisés dans le cadre de cette étude. Il s'agit du questionnaire administré sur les enquêtés représentant l'échantillon de l'étude et du guide d'entretien. Les résultats de l'enquête révèlent que la participation des femmes dans la gestion des réalisations communautaires est entravée par plusieurs pesanteurs socioculturelles. Aussi ces mêmes résultats révèlent que les principaux obstacles liés à la participation et la mobilisation des populations se rapportent à la faible capacité de gestion et illégitimité des comités chargés de conduire les actions envisagées.

**Mot clés :** participative approche, développement local, transfert des responsabilités, mobilisation sociale.

**Abstract:**

The 5th district of the city of Zinder is an integral part of the canton of Banban Tapki, Chief town of the commune. It is located 11 km from Zinder, capital of the region, and 1011 km from Niamey, the capital of Niger. The participation and mobilization of the populations in local development actions are presented as a plausible alternative to the many failures recorded despite the immense resources mobilized to support development programs and projects. Analyzing the issues the issues of the participation and mobilization of populations in local development actions involves exploring the forms of participation and mobilization, identifying the obstacles that limit this participation of populations and finally capitalizing on experiences to make different interventions, a success. This study directs reflections on two essential hypotheses. The first hypothesis establishes that the success of a community development program depends on the real involvement of the populations in the design and implementation of actions. Regarding the sustainability of the achievements, the second assumption is that it depends on the level of transfer of responsibilities to local populations. Two types of data collection tools were used to collect the data. This is the questionnaire administered to the respondents representing the study sample and the interview guide. The results of the survey reveal that the participation of women in the management of community achievements is hampered by several socio-cultural constraints. These same results also reveal that the main obstacles linked to the participation and mobilization of the populations are summed up in the weak management capacity and illegitimacy of the committees responsible for carrying out the planned actions.

**Keywords:** participatory approach, local development, transfer of responsibilities, social mobilization.

## **Introduction**

La floraison des travaux de recherche en développement témoigne de l'urgence de trouver une alternative au sous-développement auquel sont confrontés les pays du tiers-monde. En effet, les échecs enregistrés du fait de l'inefficacité des politiques mises en œuvre,

impose la nécessité de repenser la question du développement pour déterminer le rôle véritable des populations locales dans la conception et la réalisation des actions envisagées. Au nombre des perspectives envisagées dans ce nouveau contexte, celle qui prône un réel transfert de responsabilité aux populations locales semble être la plus soutenue.

Cette nouvelle conception marque une rupture avec les modèles calqués sur le modèle occidental. En effet, les politiques de développement introduites et conduites jusqu'ici par les bailleurs de fonds, les institutions internationales et autres partenaires se sont révélées inefficaces. Elles peinent toujours à asseoir les bases réelles d'une mobilisation effective des populations autour des initiatives destinées à améliorer leur condition de vie. Les effets produits par ces politiques souvent décalées des réalités locales aggravent de manière substantielle les crises sociales, l'injustice, le chômage, l'extrême pauvreté des populations. En Afrique subsaharienne par exemple, l'extrême pauvreté continue à progresser car en 2015 plus de la moitié de la population mondiale vit avec moins de 1,90 dollars par jour (Banque Mondiale, septembre 2018). Ce constat a incité les gouvernements, les institutions internationales et les ONG à proposer une nouvelle orientation stratégique basée sur une implication et une réelle responsabilisation des populations locales dans la planification et la gestion des actions et programmes de développement. C'est dans cette même perspective que la conférence des chefs d'Etat de l'O.U.A (organisation de l'Unité Africaine) tenue en 1985 à Niamey au Niger, a adopté un document-cadre engageant les gouvernements respectifs à jeter les bases d'un développement économique auto-suffisant basé sur la participation des populations locales.

Cette nouvelle approche constitue une prise de conscience majeure qui a largement permis de situer les causes conjoncturelles et structurelles des échecs enregistrés dans les pays du tiers monde. Ces échecs criards sont d'abord attribués au déphasage existant entre les politiques de développement dans les pays du tiers-monde et les besoins réels exprimés par les populations. Ce déphasage reste aggravé par un non-respect des dispositifs culturels, par les interventions des experts en développement qui ont toujours minimisé l'apport des compétences locales.

Au Niger, la capitalisation de ces échecs enregistrés est traduite par le choix des politiques interventionnistes inclusives qui mobilisent à la fois l'état, les populations et les organisations non gouvernementales. L'importance de cette refondation des pratiques en développement démontre à plus d'un titre tout l'intérêt porté sur une analyse des formes de mobilisation et de participation des populations aux actions du développement local. Ce travail d'analyse constituera une contribution majeure dans la mesure où il évaluera le niveau de mobilisation

et de participation des populations aux actions de développement dans la commune 5 de Zinder.

Il faut rappeler à juste titre que les pays développés c'est à dire les pays du nord, ont accédé à un niveau de développement. Contrairement à ces pays les pays sous-développés sont eux caractérisés par une précarité sociale accentuée et des formes de gouvernances politiques rédhibitoires à l'émergence des valeurs démocratiques, de droit de l'homme, de la justice sociale, de l'égalité et de l'équité. Parmi les problèmes récurrents auxquels sont confrontés les pays du tiers- monde, il y a les difficultés d'accès aux soins de santé, à l'éducation, à la mal gouvernance et aux fortes pressions démographiques. Dans ce contexte le tiers-mondiste apparait comme un espace géographique où les populations peinent à assurer les conditions optimales d'une vie meilleure. JEAN Ziegler dans géopolitique de la faim (2012), présente une cartographie du monde marquée par la coexistence de l'opulence et de la misère. En effet, La relation Nord-Sud devient dès lors un nouvel enjeu politique sur lequel des critiques virulentes fustigent l'indifférence du monde face à la misère et la pauvreté quasi permanente qui accablent les sociétés des pays du Sud. Il est admis que l'Afrique constitue l'espace géographique du monde, le plus confronté aux défis du développement, où le taux de croissance démographique rapide accentue la précarité sociale, en rendant l'avenir des générations futures encore problématique.

Parmi les alternatives envisagées pour relever ces défis, le développement local est présenté comme une solution aux échecs constatés. Le développement local est ainsi présenté comme un processus inclusif et participatif qui garantit une responsabilisation des acteurs locaux dans la conception et la réalisation des actions de développement. Cette option stratégique valorise à la fois les compétences locales, les valeurs culturelles, économiques, environnementales et politiques. C'est dans la même perspective que Aydalot (1985, 146) évoque la notion de principes d'un développement soutenu qu'il appelle le développement endogène. Selon l'auteur, ce type de développement est basé sur trois dimensions essentielles à savoir : le territoire, la communauté et la démocratie. Il est dit territorial parce il renvoie à la base du développement, c'est à dire le cadre géographique, spatial spécifique dans lequel le développement s'incarne et tire son origine. Il se présente comme la résultante des efforts fournis par les communautés et toutes les composantes territoriales c'est à dire les composantes naturelles, économiques et sociales. Ce même type de développement est appelé communautaire dans la mesure où il requière la participation effective et responsables des acteurs locaux. Enfin il se veut démocratique parce qu'il renvoie à la mise en place des structures démocratiques opérationnelles qui assurent la mise en œuvre des programmes



d'actions. C'est au nom de tous ces atouts majeurs que la région de Zinder a élaboré son propre plan de développement local. Celui-ci est basé sur un schéma régional d'aménagement de territoire étalé sur une période de 25 ans (2012-2037).

Cette nouvelle orientation stratégique privilégie à la fois la mise en place de cadres de concertation des acteurs et une identification des besoins réels des populations locales. L'objectif essentiel de cette politique est d'amener les populations à jouer un rôle essentiel dans la mise en place des structures autonomes chargées de conduire les actions initiées et d'assurer la gestion des activités et des résultats obtenus par les projets. En effet, l'autonomisation des structures de gestion n'exclue pas les apports extérieurs. Ces derniers provenant, le plus souvent des partenaires techniques assurent le financement des activités et l'encadrement des acteurs locaux chargés de conduire les activités. Il existe dans la région de Zinder, plusieurs structures de développement qui s'alignent parfaitement derrière cette nouvelle conception de développement.

Le programme d'actions communautaires PACIII par exemple qui intervient dans le domaine de l'insécurité alimentaire dans 24 communes vise l'éradication de la pauvreté à laquelle font face les populations. Les initiatives du programme touchent plusieurs volets et vise une réelle implication des populations dans le montage des activités génératrices de revenus comme le maraichage, la soudure, la couture etc. Ce programme de PACIII basé sur l'identification des besoins réels des acteurs locaux vise à accroître les revenus des populations à travers une grande insertion des acteurs dans le système de production économique de la région. Le programme d'appui au secteur Eau hygiène et assainissement PHASE 2 est aussi une réussite qui mérite d'être cité. Le financement de ce programme a permis à la population de Zinder de prendre activement part à la gestion des excréta, des eaux pluviales, d'installer des latrines aussi bien dans les concessions que dans les lieux publics (écoles, les gares routières, etc.). Les structures installées dans le cadre de ce programme ont modifié sensiblement les perceptions des acteurs sur l'importance de l'hygiène et de la santé dans le processus de développement. Ce changement de comportement reste aujourd'hui perceptible et largement participe à l'amélioration de la santé et des conditions de vie de la population dans la région.

Dans ce contexte, il est ainsi constaté que la responsabilisation des acteurs locaux est présentée comme la condition indispensable à la réussite et la pérennisation des actions. Cependant, ces expériences n'ont pas été toujours des exemples de réussite. Malgré les multiples tentatives de mobilisation des acteurs, les échecs enregistrés dans plusieurs secteurs restent encore perceptibles. Il devient donc nécessaire de se poser la question suivante :

Comment les acteurs dans l'arrondissement communal 5 de Zinder peuvent – ils améliorer la viabilité de leurs programmes à travers leur réelle implication dans la conception et la réalisation des actions ?

Cette question centrale suscite de toute évidence plusieurs propositions de réponses appelées hypothèses de travail. Celles retenues dans le présent article mentionnent dans un premier temps que la réussite de programme de développement communautaire est fonction d'une implication réelle des populations dans la conception et la réalisation des actions. S'agissant de la pérennisation des réalisations, la deuxième hypothèse retient qu'elle est fonction du niveau de transfert des responsabilités aux populations locales.

## **I. METHODOLOGIE**

### **1.1. Présentation de Baban Tapki**

Le 5ème Arrondissement de la ville de Zinder est l'un de cinq(5) arrondissements communaux qui constituent la ville de Zinder. Le canton de Baban Tapki à une superficie de 437 km<sup>2</sup> et est situé à environ dix(10) Kilomètres au sud du centre urbain de la ville de Zinder. Il est limité au sud par les communes rurales de Gouna et de Dogo, à l'Ouest par les communes rurales de Droum et de Tirmini, au Nord par le 1er et le 4ème Arrondissement de la ville de Zinder et à l'Est par les communes rurales de Koléram et de Gafati. Baban Tapki compte 25 villages administratifs et 7 hameaux.

### **2.2. Echantillonnage**

L'échantillon par définition est une partie de la population auprès de laquelle les informations sont recueillies. Dans le cadre de la présente étude, le choix a été porté sur l'échantillonnage non-probabiliste. Cet échantillon a été assimilé à la technique d'échantillonnage accidentel qui consiste à sélectionner les éléments disponibles jusqu'à leur saturation (épuisement). Selon Mauris Angers (1996, p236) l'échantillonnage accidentel est une constitution d'un échantillon de la population imposant moins de contraintes possibles et d'aléas dans la sélection des éléments. Ainsi, sur un effectif globale de 25.960 individus (population mère), 104 individus ont été sélectionnés. Ces individus sélectionnés sur la base de cette technique sont repartis comme suit :

Nombre des hommes : 73

Nombre des femmes : 31

## **2.3. Outils de collecte et de traitement des données.**

### **2.3.1. Outils de collecte des données.**

Le présent travail de recherche opérationnalise principalement deux outils de collecte des données. Ces deux outils de collecte des données ont permis d'obtenir deux types d'informations essentielles à l'analyse des données. En effet, le questionnaire administré sur les enquêtés a permis de recueillir les informations de type quantitatif et celles obtenues grâce à l'administration du guide d'entretien a permis d'obtenir des données de type qualitatif. Un questionnaire constitué de 35 questions a été administré sur une population de 104 personnes choisies sur une population d'environ 25.960. Ce questionnaire est répartie en 3 sections dont la première est relative à l'identification des enquêtés sur la base des variables comme l'âge, le sexe, la situation matrimoniale et sur les stratégies de mobilisation et de participation des populations au développement local. Le guide d'entretien quant à lui a permis de d'approcher les personnes ressources et les leaders d'opinion de la commune 5 de Zinder.

### **2.3.2. Techniques de traitement et d'analyse des données.**

Deux logiciels ont servi de base de traitement les informations collectées. En effet, EXCEL et le SPSS ont permis de traiter les informations collectées avec les fréquences et les tableaux croisés cumulées. Ce travail de traitement des données est soutenu par celui d'analyse. Pour ce faire, il a été privilégié le modèle compréhensif de Max Weber. Celui-ci retient que le monde social est une agrégation d'actions sociales qui représentent des comportements humains auquel l'acteur attribue un sens subjectif. Ces actions sont guidées par des intentions et attentes de l'acteur. De ce fait, pour mieux comprendre ce sens subjectif, l'auteur propose de le comprendre par interprétation en identifiant les causes et ses effets. Selon l'auteur, une action n'a de sens que lorsqu'un acteur attribue un sens à celle-ci sur la base ses causes réelles.

### 2.3.3. Le Cadre Théorique de Référence

Le cadre théorique, basé sur une opérationnalisation des théories ouvre un champ de justification et d'expérimentation scientifique de la recherche. Dans le cadre de la présente étude, quatre théories ont été retenues. Il s'agit principalement de la théorie de la représentation sociale, de la théorie de l'acteur, de la théorie des besoins et celle dite de la privatisation économique. L'utilité de la théorie de la représentation sociale (ABRIC, 1987) en lien avec la présente recherche, permettra de voir le sens que donnent les acteurs locaux au développement local en rapport avec la participation. ABRIC explique que la représentation sociale est le produit et le processus d'une activité mentale par laquelle un individu ou un groupe reconstitue le réel auquel il est confronté et lui attribue une signification spécifique ».

La deuxième théorie c'est-à-dire la théorie de l'acteur (Crozier et Freiberg, 1977) met en lumière le rôle des populations dans la conception et la réalisation des actions dans leur environnement social. Le principe de cette théorie selon Crozier et Freiberg (1970), est de se concentrer, non sur la fonction des acteurs ou sous-systèmes au sein d'une organisation, mais sur les stratégies individuelles des acteurs. Au lieu donc de relier la structure organisationnelle à un ensemble de facteurs externes, cette théorie essaie donc de l'appréhender comme une élaboration humaine, un système d'action concret. Elle rejoint donc les démarches qui analysent les causes en partant de l'individu pour aboutir à la structure (l'individualisme méthodologique) et non de la structure à l'individu (structuralisme). La théorie des besoins servira de cadre à un éclairage sur la façon dont les besoins des populations sont identifiés pour favoriser les réalisations.

Enfin, la théorie de la privation économique (Marrow 1940) identifie les facteurs qui incitent les acteurs à être dans des situations de crises en lien avec le sentiment de victimisation que nourrissent certains acteurs locaux. Elle défend l'idée selon laquelle que la précarité sociale peut être justifiée par le fait que c'est la non satisfaction des besoins exprimés qui empêche les individus à aller vers une transformation de leurs vies et augmente de facto la misère de ces derniers. Les populations victimes de ces situations se disent être frappées par des pratiques qui relèveraient de l'injustice sociale, de l'inégalité et de la discrimination. Ainsi, plus les acteurs sont exclus de la production économique, plus leur précarité augmente (la pauvreté, le chômage, la violence, etc.). Cette théorie est une contribution majeure dans l'étude critique de la participation des populations de Baban Tapki aux actions de développement. Dans ce contexte, l'exclusion de certaines catégories de

personnes dans les activités socio-économiques à baban Tapki accentue la précarité sociale des acteurs.

### **3. RESULTATS DE L'ENQUETE**

Celles retenues dans le présent article mentionnent dans un premier temps que la réussite de programme de développement communautaire est fonction d'une implication réelle des populations dans la conception et la réalisation des actions. S'agissant de la pérennisation des réalisations, la deuxième hypothèse retient qu'elle est fonction du niveau de transfert des responsabilités aux populations locales.

#### **3.1. Du lien entre le sexe des enquêtés et le degré de leur implication dans les prises de décisions.**

L'un des éléments les plus importants en matière d'implication des acteurs est relatif à leur niveau de prise de décision. Ces possibilités peuvent être créées sur la base du niveau de l'information et de sensibilisation des acteurs bénéficiaires. Dans ce contexte, la prise en compte d'un certain de facteurs s'avère nécessaire pour réussir les plans et programmes de développement. Il s'agit des stratégies d'identification des besoins prioritaires, la prise en compte des aspects socioculturels, et le respect du genre afin de rendre effective la participation des acteurs.

L'arrondissement communal 5 de Zinder est concerné par cette passivité des populations en matière de participation de l'exécution des réalisations cette une situation aggrave les situations de pauvreté et de précarité sociale. C'est dans contexte, l'État et les partenaires au développement s'accordent à multiplier les interventions en mettant un accent particulier sur pour la participation des populations aux prises de décisions. Le tableau ci-dessous décrit le niveau de participation des acteurs aux prises de décisions selon la variable sexe.

Tableau n°1 : Répartition des enquêtés selon le niveau da participation à la prise des décisions.

Participation des enquêtés au prises de décisions selon leur sexe	Hommes	Femmes	Effectif	Pourcentage
Oui	17	13	74	71 ,15 %
Non	56	18	30	29 %
Total	73	31	104	100 %

Source : enquête de terrain Aout – Septembre 2018

Les données de ce tableau permettent d’analyser le niveau de participation des populations aux prises de décisions. Il ressort de ce tableau que 56 personnes soit 77% de l’effectif des hommes ne participent pas aux prises de décisions lorsqu’ il s’agit de monter des projets ou de planifier les réalisations. Seulement 17 enquêtés soit 23,28 % des enquêtés, essentiellement des hommes avouent être consultés dans les prises de décisions. S’agissant des enquêtés de sexe féminin qu’on retrouve dans cet échantillon, on note que 13 femmes sur trente, soit 41,93 % de l’effectif des femmes confirment leur implication dans les prises de décision ; 58,06 % du même effectif s’estiment être marginalisées dans les prises de décisions.

Au-delà de cette description, on peut relever deux situations majeures à partir desquelles, il est bien possible de trouver une justification des échecs dans la conception, la planification, la gestion et le suivi des réalisations dans le cinquième arrondissement de Zinder. Premièrement, on note une forme de relégation de la junte féminine au mépris de toutes les dispositions que prévoit la politique genre au Niger. Celle-ci prévoit dans le cadre de la revalorisation des compétences féminines, de la lutte contre les discriminations dont les femmes sont victimes, un traitement préférentiel porté sur la dynamique d’intégration des femmes dans le processus de production économique. Ainsi, dans la chaîne de production sociale, le rôle des femmes demeure essentiel. Au Niger en général et à baban tapki en particulier, la femme occupe une place centrale dans la chaîne de production économique. Cependant, elles sont sous-représentées dans les structures de gestion des ouvrages et leurs avis sont pris en charge à une échelle négligeable. Ainsi, la participation des femmes dans la

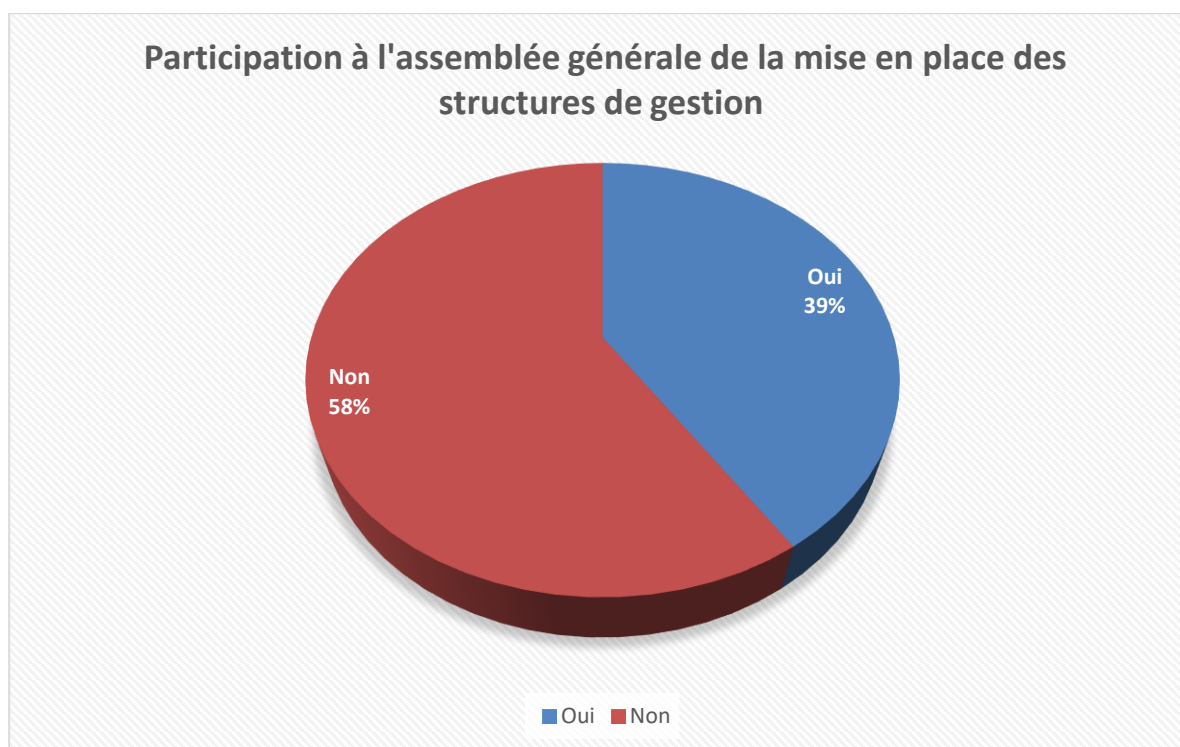
gestion des réalisations communautaires est entravée par plusieurs pesanteurs socioculturelles. Cette pratique relève de la domination sociale d'un groupe sur un autre selon les terminologies de Pierre Bourdieu (1998). Pour cet auteur, la domination masculine s'entend par un habitus donnant aux femmes et aux hommes un rôle prédéterminé. L'habitus est pour lui, le fait de se socialiser dans un peuple traditionnel, comme un système de dispositions réglées. Il permet à un individu de se mouvoir dans le monde social et de l'interpréter d'une manière qui d'une part lui est propre, et d'autre part est commune aux membres des catégories sociales auxquelles il appartient.

Norbert Elias (2010), dans une conception théorique assimile la notion d'habitus au savoir social qui se construit sur le temps. Il agit sur l'identité individuelle et collective. Bourdieu (1998), considère cette fonction comme le résultat de l'histoire c'est à dire de la perpétuation de la différenciation statutaire à travers la famille, l'école et la religion. Ces paramètres de différenciation déterminent toujours les conditions d'expression de cette domination masculine. Dans ce cas précis, il faut noter que les spécificités biologiques interfèrent dans l'attribution des rôles des statuts ou de rang social. Cette différenciation opérée sur la base de la variable sexe explique l'architecture de la division du travail caractérisée par une sous-représentation des femmes dans les structures dirigeantes, les structures économique et politiques.

En d'autres termes, les inégalités entre les hommes et les femmes influent négativement sur le bien-être des populations. Elles débouchent à la faible productivité des femmes et fragilisent leur participation au développement économique de leur environnement. En substance, elles constituent un frein à la promotion des droits humains, à la réduction de la pauvreté, à la croissance économique et au développement durable. La réalisation des objectifs de développement durable exige la participation effective et équitable des hommes et des femmes à tous les niveaux du processus de création et de redistribution des richesses.

### 3.2. De la Participation à la mise en place des structures de gestion des réalisations.

Graphique 1 : Participation à la mise en place de structures de gestion des réalisations



Source : enquête de terrain Aout – Septembre 2018

Les données de ce diagramme démontrent que sur les cent quatre (104) enquêtés, quarante et un (41) soit 39 % ont assisté aux assemblées générales de la mise en place de leurs associations. La plus grande partie représentant 58% des enquêtés n'a jamais assisté à ces assemblées générales. Pour une question de fiabilité et de durabilité, la gestion des différentes réalisations doit tenir compte de l'engagement de la population dans la conception des systèmes et de son degré d'adhésion à une œuvre communautaire. Dans ce cas précis, la participation de la population est déficitaire car la majorité est écartée des cadres de concertations. Cette analyse met en lumière l'insuffisance du niveau de participation des usagers à la prise en charge des réalisations. Leurs implications dans la prise des décisions et la participation de chacun à la mise en œuvre des plans d'action du développement du secteur restent limitées. Cela conduit à mettre en évidence la variable de l'hypothèse portant sur la faiblesse en termes de participation des usagers à la gestion des activités.

Les données recueillies sur le terrain confirment également, que les différentes associations des usagers n'ont jamais organisé des assemblées générales semestrielles et des réunions bilans car elles-mêmes ne sont pas assez édifiées sur le sujet. Selon ces associations, elles ne reçoivent pas des subventions auprès de la commune pour pouvoir accomplir ces tâches.



Cecomportement observé chez ces associations des usagers peut s’expliquer à partir de l’analyse de l’action collective d’Olson (1965). Selon ce constat très proche de l’approche dite paradoxe d’Olso, l’intérêt collectif qui motive la participation aux réunions d’information et de prise de décisions importantes demeure négligé en raison de déficit en communication. Selon Olson, lorsque le groupe est suffisamment grand, le bien collectif ne sera pas produit en l’absence d’incitation sélective et communicationnelle. La participation des usagers est une tâche très importante qui est recommandée pour toute action de développement communautaire. Lorsqu’elle présente un certain déficit, les résultats auxquels les usagers peuvent s’attendre ne peuvent pas être pas satisfaisants. Les structures dans cette optique ne seront pas aptes à valablement défendre les intérêts des usagers.

### **3.3. Du lien fonctionnel entre l’efficacité des comités de gestion et la pérennisation des réalisations.**

Tableau n° 2: Répartition des enquêtés selon leursappréciations du comite de gestion de gestion des acquis.

Appréciations/perceptions du comité de gestion	Effectif	Pourcentage
efficace	35	33,66
Inefficace	69	66,34
Total	104	100

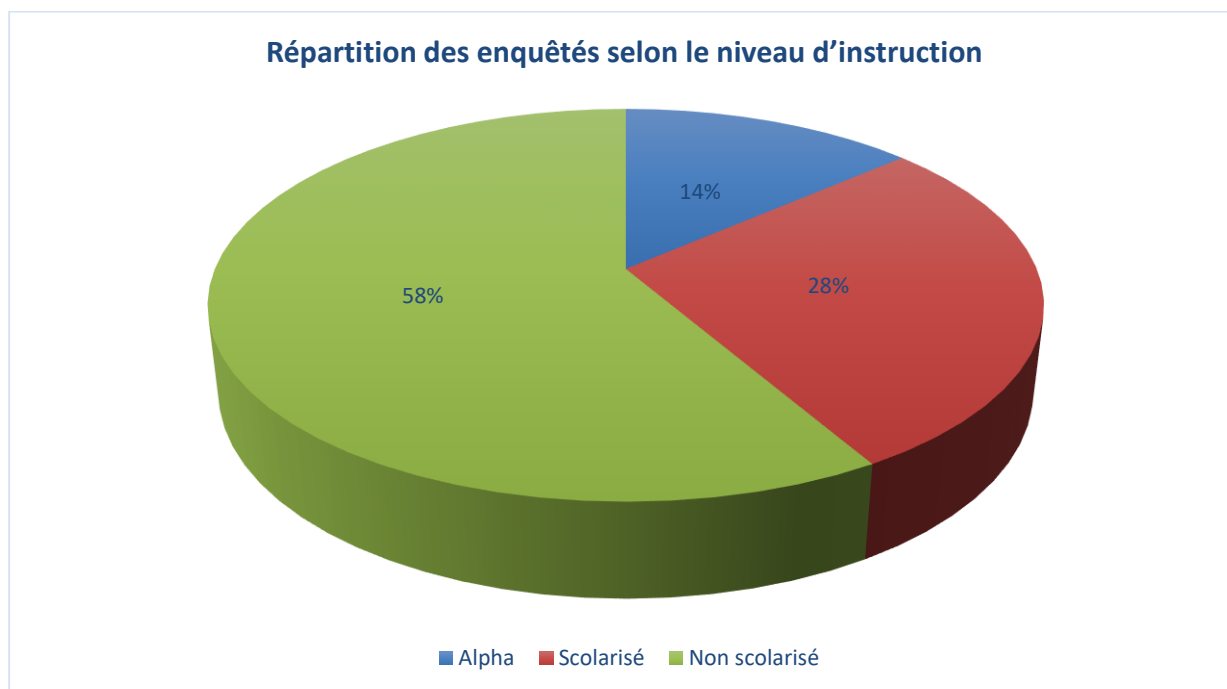
Source : Enquête de terrain Septembre-Aout 2018

Il ressort des données présentées dans le tableau ci-dessusque 69 enquêtés, soit 66, 34% de l’échantillon confirment que le comité de gestion des acquis est inefficace. Seulement 35 enquêtés interrogés sur la même question donne un avis contraire. Cela s’explique par le fait que ces enquêtés ne sont pas pleinement impliqués dans les affaires locales. Cette cohorte des enquêtés ne voit pas clairement l’utilité de cet organe de contrôle et surestime tout de même le rôle que doivent jouer les représentants des populations locales dans la pérennisation des

réalisations. MAHAMADOU. N, (2011), *la gestion déléguée de la mini AEP à Itchiguine dans la commune rurale de Kourfey*, note le non-respect du cahier de charges par les acteurs. Selon l'auteur cela est dû à l'analphabétisme des acteurs, au manque de compétences techniques acteurs chargés de gérer les réalisations. L'auteur constate aussi que la gestion du système est entachée des conflits liés à la mauvaise compréhension de rôles et responsabilités des acteurs dans la gestion des infrastructures. Cette situation illustre parfaitement les cas vécus dans le cinquième arrondissement de Zinder.

Globalement, les résultats de la présente étude précisent que les principales contraintes liées à la gestion des ouvrages se résument à la faible capacité des comités de gestion, au manque de professionnalisation des acteurs en charge de la gestion des ouvrages. Cependant, les résultats de l'étude n'ont pas pu faire ressortir les difficultés réelles de ces modes de gestion des infrastructures. En réalité, l'implication des bénéficiaires et des autorités coutumières ne suffisent pas pour faire réussir et pérenniser les acquis. Il est plus important et urgent d'instaurer une procédure de communication permanente. Celle-ci mettra plus d'accent sur la formation et la sensibilisation de tous les acteurs concernés. Ces initiatives permettront aux acteurs de mieux maîtriser le mécanisme de fonctionnement des systèmes de gestion et d'instaurer les règles de la transparence. L'une des situations rédhitoires à la gestion démocratique qui mérite d'être notifiée dans le présent article est sans doute le faible niveau d'instruction des acteurs enquêtés. Ce faible niveau d'instruction limite considérablement un réel investissement des acteurs dans l'atteinte des objectifs et une réelle prise de conscience sur le rôle important que doivent jouer les acteurs dans la conception et la réalisation des initiatives au niveau local. Le graphique ci-dessous présente la répartition des acteurs selon leur niveau d'instruction.

**Graphique 2 : répartition des enquêtés selon le niveau d'instruction**



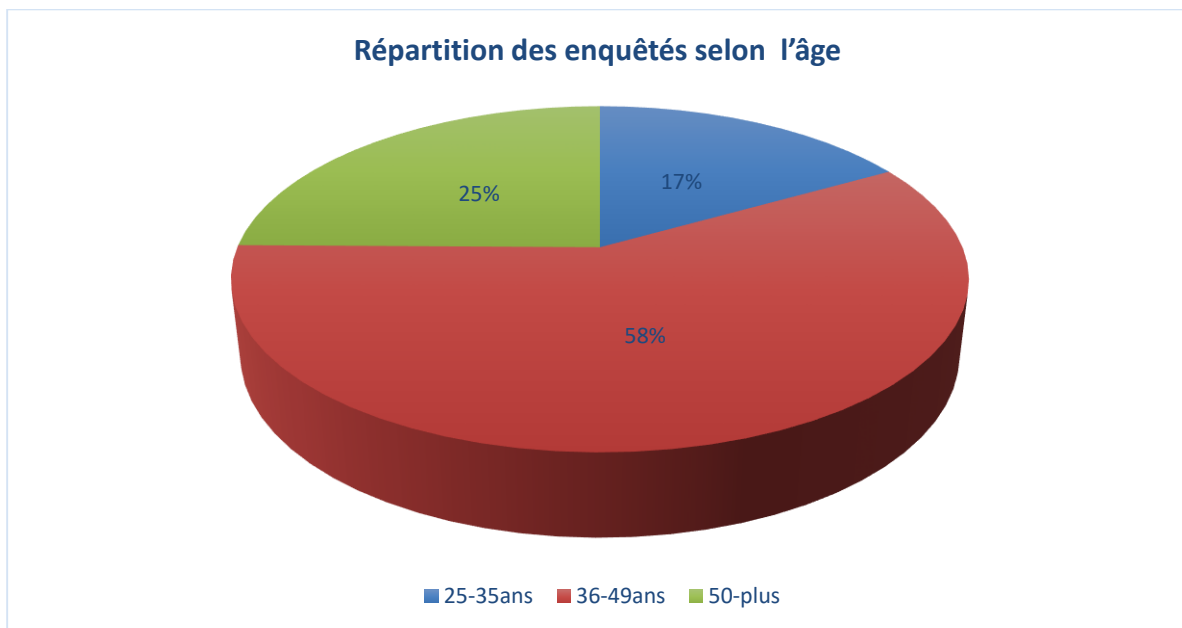
Source : enquête de terrain Aout – Septembre 2018

L'observation de ce graphique fait ressortir que la catégorie de personnes non scolarisées est largement dominante, elle est à plus de 58%. Les personnes scolarisées ne représentent que 28% de l'échantillon. Cependant, il existe une proportion non négligeable des personnes alphabétisées d'ordre de 13,6%. Ces données permettent de comprendre que l'enjeu de la scolarisation n'est pas bien ancré dans la culture de la population du cinquième arrondissement de Zinder. Cet état de fait relève de la reproduction sociale selon les termes de Bourdieu (1998). Les familles peu aisées reproduisent alors les métiers manuels dévalorisés, conservant le statut inférieur de leur milieu. La sélection des formations proposées par l'institution scolaire s'effectue en fonction de l'origine sociale. Il existerait une hiérarchie des formations où les plus riches, en haut de l'échelle, décident, et font face à des catégories socioprofessionnelles défavorisées.

Selon la théorie du développement humain développée par Sen A.K. (1999 : 296), l'éducation est l'un des facteurs de libération de la personne et que c'est la liberté de choix qui constitue et favorise le développement. L'amélioration de l'éducation est un facteur de développement du fait de son impact sur la santé de la reproduction, sur l'amélioration du statut de la femme et sur la compréhension des enjeux démocratiques. Ces analyses prouvent une fois de plus toute l'importance de l'éducation dans le secteur du développement. Dans le cinquième arrondissement de Zinder, on note un faible taux de scolarisation qui constitue une entrave

réelle à la mobilisation effective des acteurs dans le processus de développement. Outre, la variable sexe, il existe une deuxième variable qui ralentit la mobilisation effective des acteurs. En effet, la valorisation de la variable âge dans le milieu traditionnel limite très souvent l'expression libre des compétences qu'elle cloue dans le silence au nom de certaines considérations basées sur le principe du droit de naissance. Le tableau ci-dessous présente la répartition des enquêtés selon leurs âges.

**Graphique 3:** répartition des enquêtés par groupe d'âge



Source : enquête de terrain Aout – Septembre 2018

La lecture de ce graphique permet de comprendre que sur les 104 personnes interrogées, 58,4% ont un âge compris entre 36 et 49 ans et 24,8% ont entre 50 ans et plus. Il est aussi constaté que les chefs de ménages âgés de 25 à 35 ans sont minoritaires avec un taux de 21% de l'échantillon. Cette situation peut être expliquée par le fait qu'en présence des aînés, les hommes de cette catégorie d'âge ne se prononcent pas toujours sur la vie du ménage. La gestion du ménage est toujours assurée par le père. Celui-ci est remplacé dans ces fonctions par un autre homme de la famille en cas de décès. On retiendra en substance qu'une catégorie de personnes notamment les plus âgées s'expriment au nom de tous les groupes d'âge. Les travaux de Sidanius, (1993) mentionnent que la constitution des sociétés complexes repose en partie sur une hiérarchisation des statuts. Cette théorie postule également que de nombreuses sociétés créent un consensus idéologique de supériorité de certains groupes sur d'autres, dans le but de justifier cette domination. Selon Bourdieu (1998), ce rapport plus ou

moins inégalitaire entre les acteurs ne relève pas de la coercition physique mais plutôt de l'influence directe des transformations dynamiques des schèmes de pensée.

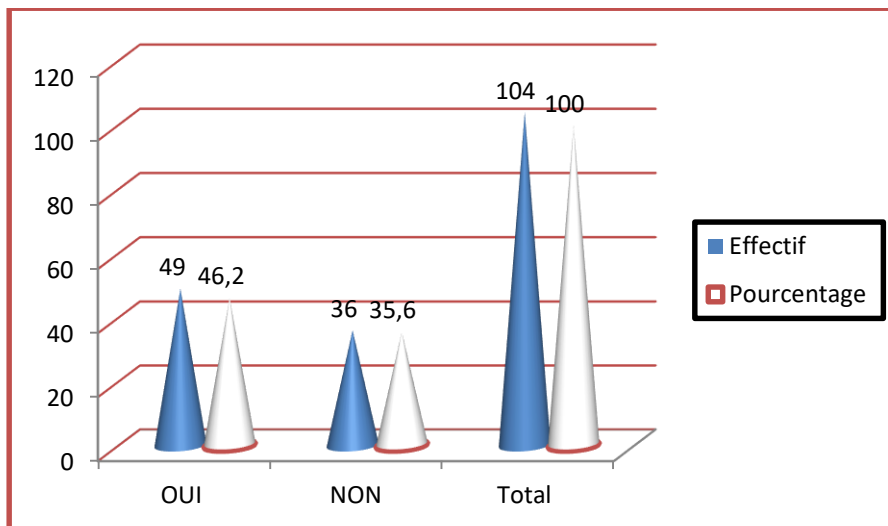
#### **4. De l'existence des mécanismes de transfert de responsabilités aux acteurs**

Il ressort des résultats de l'enquête réalisée que 49 enquêtés, soit 46,2% confirment l'existence d'un comité de gestion chargé de pérenniser les acquis. 36 enquêtés soit 35,6%, ignorent l'existence de celui-ci. Ainsi, on note une divergence de points de vue des populations sur l'existence ou non de comité de gestion capable de contrôler, d'entretenir les acquis installés par les ONG/projets de développement. En effet, le comité de gestion ou la structure locale de gestion par extension est un organe ou une organisation mise en place dans le milieu rural reconnu légalement par le pouvoir local. L'arrondissement communal 5 de Zinder n'est pas resté indifférent sur cette question. 46,2% des personnes enquêtées ont confirmé l'existence d'un comité de gestion des acquis à baban Tapki. La question de pérennisation devient essentielle lorsque les ouvrages sont installés au profit des populations. Dans ce contexte, la pérennisation des acquis doit reposer sur des aspects tels que l'information, la sensibilisation et la formation des bénéficiaires. Le transfert des compétences ou de responsabilités aux populations bénéficiaires est l'un des axes prioritaires qui contribue favorablement à la préservation des acquis à baban Tapki. Il est donc constaté que plus l'implication des populations est inclusive, plus les acquis sont préservés et utilisés de manière durable par les populations locales. Cette synergie d'action nécessaire entre les ONG et populations permettra d'assurer la maintenance des projets et rend possible le suivi-évaluation des réalisations.

L'analyse de certaines perceptions qui confirment l'inexistence de comité de gestion pour préserver les acquis fait remarquer un faible niveau d'information des enquêtés. La principale raison de ce faible niveau de connaissance de ces enquêtés semble être liée au déficit en informations et au déficit en termes de responsabilisation des actions locales. Les raisons évoquées sont relatives à un faible transfert de responsabilité des populations censée la gestion rationnelle des ouvrages. Il ressort de cette analyse que la formation et l'éducation des acteurs sont nécessaires pour la mise en place d'une gestion démocratique et transparente. A baban Tapki, celles-ci ne sont pas assurées et cela crée un déséquilibre dans la préservation des acquis en accentuant les risques de conflits entre les acteurs. Il devient nécessaire de

veiller à ce que les principes d'une gestion démocratique et transparente soient respectés afin de garantir un fonctionnement régulier du comité de gestion et réduire les risques de conflits entre les acteurs. À baban Tapki, parmi les raisons qui expliquent certains dysfonctionnements du comité de gestion, il y a la non maîtrise effective des objectifs du comité installé, le manque de moyens matériels et humains. Le graphique ci-dessous présente la répartition des enquêtés selon leur avis sur l'existence d'une structure chargée de pérenniser des acquis.

**Graphique n°4 :** Répartition des enquêtés selon leur connaissance sur l'existence ou non de programme de transfert de responsabilités



Source : Enquête de terrain Septembre-Aout 2018

## 5. discussions

L'analyse des données révèle que les hommes participent plus que les femmes aux actions locales et cela confirme l'hypothèse de la présente recherche. Ainsi, deux phénomènes peuvent expliquer cette différence en termes de participation. On note plusieurs dispositions socioculturelles et religieuses qui expliquent cet écart. Le présent thème, « Analyse des formes de participations et de mobilisations des acteurs aux actions de développement local » laisse retenir des opinions diversement développées par les auteurs multiples. Ainsi, des multiples théories permettent de cerner et comprendre les causes explicatives des échecs enregistrés dans le cinquième arrondissement de Zinder. Ces échecs des interventions réalisées ont accentué la pauvreté en réduisant l'espoir de recentrer les actions sur la

mobilisation effective des compétences locales. Abraham Maslow (1954) rappelle que le véritable problème auquel sont confrontés les acteurs en milieu rural est lié à la non identification des besoins réels des populations. Selon l'auteur, en raison des multiples besoins qui envahissent les populations, l'identification de leurs besoins prioritaires semble être nécessaire à la satisfaction immédiate de leurs problèmes. En s'opposant à Maslow, Crozier et Freiberg (1977) portent leur analyse sur le rôle que l'individu peut jouer dans la quête de la stabilité et de la structuration sociale. Selon ces auteurs, pour la bonne marche de toute réalisation, l'individu doit être associé dans les phases intermédiaires telles que l'identification, l'exécution et l'évaluation. A baban Tapki, les phénomènes qui interagissent pour expliquer l'extrême pauvreté des acteurs locaux semblent être liés au faible niveau d'implication dans la conception et la réalisation des actions. Impliquer les populations, signifie les associer, les considérer comme partenaires clés et actifs dans les travaux et non des simples bénéficiaires. Au-delà de ces causes visibles, il existe aussi d'autres situations liées à une mauvaise gestion des réalisations.

Parmi celles-ci, il y a le manque de transparence dans la gestion et la valorisation des acquis du fait que les membres des structures de gestion ne bénéficient pas du soutien des autres acteurs sociaux. Sur cet aspect, il est important de relever que la mobilisation effective des acteurs autour d'un idéal commun s'avère nécessaire pour faire réussir les actions envisagées dans un espace communautaire. L'outil stratégique qui doit encadrer les interventions doit donc veiller à ce que les opinions minoritaires soient prises en compte et que les liens sociaux qui unissent les différents acteurs sociaux soient pleinement consolidés.

## **Conclusion**

La question de mobilisation des ressources locales constitue une alternative plausible envisagée par plusieurs pays dans le but de pallier aux insuffisances ayant marquée les politiques de développement. En effet, les échecs enregistrés en dépit d'énormes ressources mobilisées suffisent largement pour comprendre que la réussite des politiques du développement émanerait toujours de la volonté réelle des acteurs locaux. La manifestation de cette volonté renvoie à l'accompagnement de ces politiques par une mobilisation des compétences locales et une réelle implication des acteurs locaux dans la conception et la réalisation des actions identifiées de manière concertée. La notion du développement local devient dès lors la matrice clé qui fonde le développement sur une structure organisationnelle

combinant la croissance aux préoccupations socioculturelles, politiques et économiques. Cette conception descriptive rappelle le développement local apparaît comme un réseau de solidarités humaines et communautaire c'est à dire un type de développement qui vise essentiellement les objectifs de développement culturel, social et économique. La variable sexe n'est pas la valeur fonctionnelle qui explique la faible implication des acteurs dans les initiatives locales. Certaines pratiques en rapport avec l'âge freinent la mobilisation effective des acteurs dans les politiques de développement local. Les données de l'enquête confirment qu'à baban tapki comme dans plusieurs milieux traditionnels, les jeunes aussi sont exclus des centres de décisions. Les personnes âgées décident et imposent à toute la communauté des visions très souvent décalées des préoccupations des jeunes.

Enfin, l'échec des initiatives locales et la pérennisation des actions sont liés aux caractères non conformes aux valeurs démocratiques des décisions prises par les structures de gestion des réalisations. Sur ce point extrêmement sensible, on note que 77% des hommes ayant répondu aux questions estiment qu'ils ne sont jamais consultés lorsqu'il s'agit de prendre une décision ; seulement 23,28 % du même effectif avouent être régulièrement consultés. Il se pose dès lors un problème de légitimité des structures de gestion. La crise de légitimité ainsi créée favorise le durcissement des positions et l'émergence des conflits entre les différents acteurs.

### **Bibliographie (style APA)**

- Meister, A. (1977). La participation pour le développement, Paris, ED. Ouvrière, ,175 P.
- Sarrlit, A. (1923). La mise en valeur des colonies françaises, Paris, Payot.
- ASSOGBA, Y. (1994). Animation, participation et hydraulique villageoise en Afrique : Etude d'un exemple de Togo, étude et formation N°31, Centre sahel, Canada, 127 Pages.
- Angers, M. (1996), Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines, 2ème édition, Montréal : Éditions CEC.
- Bordelau, Y. (1997), Méthodes d'analyse et d'intervention en milieu organisationnel, 2ème édition. Montréal : Éditions Nouvelles.
- Durkheim, E. (1895), les règles de la méthode sociologique, Paris : FUP.
- Durkheim, E. (1893), de la division du travail social. Paris : Quadrige FUP.
- Defleau, G. (1994), le retour du citoyen. Démocratie et territoires. ED : Ed. De l'Aube, Collection : Monde en cours.



Gauthier, B. (sous la direction de) (1997). Recherche sociale de la problématique à la collecte des données 3<sup>ème</sup> éditions. Sainte-Foy : Presses de l'université du Québec.;

Jean, C A. (1994). Pratiques sociales et représentations, Paris, PUF, P.8.

Michel, C. E F. (1977). L'acteur et le système : Les contraintes de l'action collective, Éditions du Seuil

Trembley, A. (1991), Sondage, Histoire, pratique et analyse. Boucherville- Gaétan Morin Editeur.

Vincent,F. (1987). Manuel de gestion pratique des associations de développement rural (en deux volumes) ; IRED Harmattan.

Moundjanagni, G. (1994). La participation populaire au développement, Paris, Karthala.

Jacop, J.P.& Lavigne, P. (1994). Les associations paysannes en Afrique Paris, APAD/ AP Karthala.

Olivier, S J.P & Paquot,E. (1985) paysans experts et chercheurs en Afrique noire, Paris Karthala.

Pierre, B. (1998). La Domination masculine, Paris, Le Seuil, coll. Liber.

Serge, M et Denise, J. (1989), Les représentations Sociales Paris, PUF.

PECQUER, B. (1989). Le développement local : mode ou modèle? , Ed : Syros Alternatives.

PIERRE, T. (1994), politique de développement local, la mobilisation des acteurs, volume 18 n°1 PP-1871-213.

SAMIR, A. (1974). Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique, Paris, Ed. De Minuit, In Tiers-Monde, Tome 15, n°58, P.1, 4,12.

JOSEPH, K. (1989). La natte des autres pour un développement endogène en Afrique, Colloque CRDE, BAMAKO, ISBN2-86978-010-9 Editions Karthala 22-24 Boulevard Arago 750 Paris-France.

# ÉTUDE COMPARATIVE ET CRITIQUE DES CONCEPTIONS DU TEMPS DANS LES ŒUVRES DE J. MBITI, D'A. KAGAME, DE D. NOTHOMB ET DE D. ZAHAN.

**Dr Nodjitolabaye Kouladoumadji**  
**Maître Assistant de l'Université de N'Djamena**  
**Département de Philosophie**  
**Tel : 62711007**  
**[Kouladoumadjiisaac17@gmail.com](mailto:Kouladoumadjiisaac17@gmail.com)**

## Résumé

La conscience du temps est le moteur du développement des peuples. Inversement, le développement de la technique et des échanges accélèrent la prise de conscience du temps. Là où les peuples disent "time is money", c'est là où la prise de conscience du temps est assez développée. En Afrique, cette conscience de l'écoulement du temps existe, mais n'est pas assez développée. Le pire, c'est que cette conscience du temps africain est tournée vers le passé, un passé de surcroît mythique d'où les générations successives pensent pouvoir puiser leur énergie nécessaire pour construire le présent. C'est cette tendance dans la pensée africaine qui est relatée dans les textes de Mbiti et de Zahan. Une autre tendance consiste à dire que le temps africain, marqué par les saisons et les activités qui se répètent indéfiniment, est un temps cyclique. Mais, avec l'arrivée de la colonisation et du christianisme, les populations africaines sont éduquées à concevoir un temps spiral qui est une combinaison d'un temps chrétien linéaire, ayant un passé, présent et futur avec un temps cyclique dont les étapes se répètent à l'identique. Le temps spiral obtenu est un temps dont les étapes se répètent, mais à des phases supérieures. C'est le point de vue exprimé par Nothomb et par Kagamé. Deux conceptions contradictoires du Temps qui sont progressivement abandonnées par les nouvelles générations d'Africains préoccupées par le développement tous azimuts du continent.

**Mots-clés :** Eternel Retour, génération, temps linéaire, temps spiral, temps circulaire.

## Abstract:

The consciousness of time is a power which sets the stroke of social development of every nation. And conversely, the technical development and exchanges increase the consciousness of the time. Where the people said "time is money", there the consciousness of time increased. In Africa, the consciousness of the time flow exists, but it is not increased. Worse, this African consciousness of time is turned toward the past, a mystic past from where the followed generations are supposed to withdraw the necessary energy to build the present. This trend of African thought is related in Mbitis and Zahans writings. Another trend of african conception of the time consists in saying that african time marked by seasons and repeted activities is a cyclic time. But with arrival of colonisation and christianism, african populations were educated to form a notion of spiral time which is a combining of linear christian time with the cyclic time of traditionnal cultur. The spiral time resulted from this combining is a kind of time whose stops repeted but each time in a higher level. The last conception is elaborated by Kagamé and Nothomb. Two contradictory conceptions of time in Africa. Both opposite to the contemporary tendency of our generation to the progress.

**Key-words:** Eternal return, generation, linear time, spiral time, circular time.

## INTRODUCTION

La réflexion philosophique sur le temps est récente dans les textes à prétention philosophique en Afrique. Kagamé l'a reconnu et suppose que Mbiti était le premier d'entre eux à aborder la question avec lucidité. Seulement l'analyse de Mbiti est, selon Kagamé, plus tournée vers l'ethnologie que vers la philosophie ; du coup, lui, Kagamé, ne peut recourir à l'analyse de Mbiti (A. Kagamé, 1976, 179). A ces deux auteurs africains s'ajoutent deux autres auteurs non africains : Dominique Nothomb (prélat) et Dominique Zahan (philosophe) qui se sont penchés sur la question du temps en Afrique. La question fondamentale ici est de savoir quelle est la forme de temps que les auteurs ci-dessus cités souhaitent développer dans le contexte africain ? Un temps circulaire ? Un temps linéaire ? Un temps spiral ? Ou la combinaison des trois ? Dans nos parutions antérieures (K. Nodjitlabaye, 2015, 29-42), nous avons exposé le rapport de ces 4 auteurs au temps. 1) Dominique Zahan et J. Mbiti sont deux auteurs qui supposent que dans la conception africaine du temps et de ses démembrements, c'est le passé qui est privilégié. Le temps est certes linéaire, mais sous le poids de la tradition, les générations successives de la société traditionnelle africaine ont le regard tourné vers le passé, vers *le Zamani*, d'où elles puisent le savoir, le savoir-faire, le savoir-être des ancêtres pour réaliser le présent de leur vie. S'il y a un avenir, un futur, c'est un futur proche dont la durée ne dépasse pas les deux ans (Mbiti). 2) Kagamé et Nothomb évoquent un temps circulaire avec un commencement et sans fin dans la tradition africaine. Mais avec l'arrivée du Christianisme, Nothomb suppose que le temps spiral a un commencement et prendra fin avec le retour du Christ, tandis que Kagamé suppose que le temps spiral, tout en gardant son axe, sa flèche temps, est infini.

Dans la conception africaine traditionnelle d'avant la colonisation, il n'y a pas de temps linéaire avec un début et une fin catastrophique suivi d'un jugement dernier, ni un temps comportant un futur lointain, mais plutôt un temps qui épouse les activités humaines déterminées par les saisons. C'est donc l'introduction du temps linéaire chrétien, avec un début et une fin dans la conception traditionnelle africaine du temps qui a conduit à une distorsion dans les conceptions africaines du temps. La constitution de deux tendances dans la pensée du temps en Afrique, celle qui soutient l'idée d'un temps tourné vers le passé et celle qui soutient le contraire est le signe de cette distorsion. L'exposé de la problématique d'un tel sujet doit répondre à la question fondamentale : La conception traditionnelle africaine du temps est-elle en contradiction ou est-elle complémentaire à la conception occidentale du temps ? Pourquoi le passé a-t-il un grand poids dans la vie et la pensée des Africains, au point qu'aucun acte ne peut être posé sans référence au passé ? Le développement de l'Afrique se fait-il en conformité avec ses conceptions du temps ? Étant donné que le temps occidental, marqué par la chrétienté, est un temps linéaire introduit en Afrique en même temps que la colonisation et que ce temps a fortement modifié la conception du temps de l'Africain moderne sans fondamentalement éliminer le temps traditionnel, les difficultés subsistent quant à leur synthèse dans une seule doctrine. On peut, par conséquent, émettre l'Hypothèse que l'arrimage de la pensée traditionnelle africaine du temps à la conception occidentale sème la confusion dans la pensée africaine.

Les objectifs de cette étude consiste à- faire ressortir brièvement la nature du temps dans la philosophie classique occidentale et à en établir la typologie ; - à identifier les types de temps dans la pensée traditionnelle africaine et établir dans quelle mesure la pensée occidentale du temps a influencé la pensée traditionnelle africaine par la constitution de deux tendances dans la conception du temps : la conception du temps tourné vers le passé et la conception du temps tourné vers le futur. L'étude est structurée comme suit :- le premier

chapitre traite du temps dans la pensée occidentale et en établit la typologie;- Le deuxième chapitre traite du temps dans la pensée africaine et regroupe les penseurs africains en deux tendances : ceux qui soutiennent le temps tourné vers le passé et ceux qui soutiennent le temps tourné vers le futur.

La méthodologie de cette étude consiste à :

- Consulter les principales œuvres des auteurs qui traitent de la question du temps, à savoir : John Mbiti, Alexis Kagamé, Dominique Zahan, Dominique Nothomb.
- Regrouper : Ceux des auteurs qui sont partisans de la conception africaine du temps tourné vers le passé ; et ceux qui sont promoteurs du temps africain tourné vers le futur ;
- Confronter les deux points de vue, afin de tirer des conclusions qui éclairent le débat sur la conception du temps en Afrique.

## **I- Le temps dans la philosophie et la Science occidentales : bref rappel des grands courants.**

La philosophie et les sciences ont déjà établi la nature et les types de temps. On y découvre que le temps est défini comme l'image mobile de l'éternité (Platon) ; ou que le temps est le nombre de mouvement selon l'antérieur ou le postérieur (Aristote) ; ou encore que le temps est la forme pure de la sensibilité intérieure et extérieure (Kant) etc.

L'histoire de la philosophie et des sciences ont également établi plusieurs types de temps : 1) Il y a un temps avec un commencement et une fin ; 2) Un temps avec un commencement et sans fin ; 3) Un temps circulaire sans début ni fin ; 4) Un temps spiral avec un début et sans fin ; 5) Un temps spiral avec un début et une fin ; 6) Un temps linéaire sans début et sans fin. Un temps sans début ni fin est un temps absolu du genre de Newton conçu comme attribut de Dieu, donc comme Dieu lui-même, il est éternel. Il faut le différencier du temps cosmique qui reste un temps apparu avec le bigbang et dont la durée finit si l'univers est fermé, clos, et sphérique, car cet univers connaîtra un collapse, un effondrement, un Big Crunch et qui retournera à la singularité du Big bang. Ce temps cosmique qui a un commencement devient infini si l'univers est plat ou hyperbolique, c'est-à-dire ouvert. Un temps sans début ni fin est un temps qui s'identifie à l'éternité dont les autres formes de temps ou durée sont des images mobiles. Un temps avec commencement et fin est aussi un temps lié au monde matériel créé par Dieu qui lui a communiqué une certaine quantité de mouvement. Ce temps aura une fin. Un temps avec un commencement et sans fin est un temps cosmique, lorsque l'univers issu de Big bang est ouvert avec une série infinie d'explosions suivie de contractions.

La philosophie et les sciences ont aussi établi que le mouvement, le temps, le repos etc. sont les attributs de la matière. Ce qui les conduit à établir deux conceptions du monde :

La conception d'un monde unique qui se reproduit au cours d'une infinité de périodes successives à l'identique. Et il y a la conception d'une pluralité de mondes simultanés dans l'espace et dans le temps, différents les uns des autres.

La science et la philosophie ont enfin déterminé les différentes composantes du temps : le présent, le futur et le passé. "Le présent" dépose le passé comme la ligne, en se dessinant, supprime à chaque instant une différence, un point et la rejette derrière elle (J. F. Marquet, 1973, 296). Par "le passé" le temps est nié, mais également l'espace. "Le présent" : Le présent est l'image mobile du temps, comme le temps est l'image mobile de l'éternité (Platon).

## 1.1 Nietzsche et l'éternel retour

L'image du temps cyclique qui se répète à l'infini, temps marqué, en Afrique par exemple par les saisons et par les mêmes activités agricoles qui reviennent régulièrement peut-être illustrée par la doctrine de l'Eternel Retour de Nietzsche :

- L'Eternel retour n'est pas la permanence du même comme chez Parménide, ni l'état d'équilibre entre l'état initial et l'état final d'un système réversible et fermé. Ce n'est pas non plus le même qui revient, mais le retour lui-même est l'un qui se manifeste du multiple, du va et vient. - L'Eternel retour s'oppose à une conception du temps linéaire qui se manifeste sous forme de flèche temporelle allant du passé infini à un futur indéfini en passant par un présent mobile qui dévore le futur. --L'Eternel retour s'oppose au temps qui a un commencement et qui n'a pas de fin ; Le mouvement circulaire est un mouvement perpétuel et nécessaire, sans commencement ni fin ; n'étant pas un mouvement entre les contraires, il n'a pas de point initial (E. Bréhier, 1981, I, 193). - L'Eternel retour s'oppose au temps biblique qui a un commencement et une fin. - L'Eternel retour de Nietzsche n'est pas celui d'Origène (qui est similaire au temps spiral), car ce n'est pas le retour des mêmes qui est envisagé chez Origène. Au cours des cycles successifs, les êtres peuvent se perfectionner et de ce fait ce ne sont pas les mêmes qui reviennent. - L'Eternel retour de Nietzsche s'identifie au mouvement circulaire décrit plus haut avec le retour des mêmes à l'identique.

La philosophie de l'Eternel retour est identique au mythe de Dionysos, un mythe orphique calqué sur le mythe d'Osiris égyptien. C'est un mythe qui identifie la vie de Dionysos Zagré au temps circulaire de l'Eternel retour. Dans ce mythe, Demeter rassemblait (comme Isis le faisait pour Osiris) les membres de son fils Dionysos que la foudre des Titans avait déchiquetés et répandus, en les rendant à la vie indéfiniment. Dionysos est le symbole de la vie qui, par l'intermédiaire de la procréation, se répète éternellement. La philosophie de l'Eternel retour décrit le devenir du monde en terme de retour d'un nombre infini de cycles absolument identiques (A. Jurainville, 1973, 84). Dans ce retour des mêmes, chaque cycle répète point par point tous les autres, en se superposant exactement à eux ;

## 1.2 Le devenir et le temps chez Nietzsche

Nietzsche est le philosophe qui a développé la philosophie du devenir d'Héraclite dans le sens de sa Doctrine de l'Eternel Retour. Héraclite est le philosophe du devenir. Tout est en devenir et rien n'est au repos chez ce philosophe. Le devenir est un processus au cours duquel la chose soumise au changement reste identique à elle-même à travers ce changement. Nietzsche, qui pose le problème du temps et de ses démembrements en présent, passé et futur dans le cadre du changement et du devenir, suppose que l'Eternel retour est un mouvement qui n'a ni début ni fin : -Si l'univers avait une fin à atteindre, il l'aurait atteint depuis, or l'instant actuel du temps est un instant qui passe comme les autres, donc le monde n'a pas de fin à atteindre. D'ailleurs, l'infinité du passé signifie que le devenir n'a pas pu commencer de devenir, qu'il n'est pas quelque chose de devenu, donc d'achevé ; il serait déjà devenu quelque chose, s'il commençait à devenir quelque chose. Autrement dit, le passé étant infini, le devenir aurait atteint son état final s'il en avait un. Et inversement, n'étant pas sorti de l'état initial, parce que n'ayant pas pu commencer de devenir, le devenir n'a pas également d'état initial (G. Deleuze, 1973, 52-55). Et Nietzsche de se poser la question de savoir pourquoi ce qui est devenu n'a-t-il pas fini de devenir et de périr depuis longtemps, puisqu'il s'est déjà écoulé une éternité de temps ? et de répondre que si l'univers était créé dans un unique instant

fixe, le devenir serait exclu ; -Si tout ce qui devient ne peut esquiver le présent, dès qu'il y est, il cesse de devenir et est ce qu'il était en train de devenir, et donc cesse de devenir. Or l'instant présent est un instant qui passe comme les autres. Donc le devenir n'est pas quelque chose de devenu et ne peut pas finir de devenir quelque chose (G. Deleuze, 1973, 52-55 ; TH. Kessidi, 1985, 62-65). Ce qui marque la différence entre le temps linéaire comportant la flèche du temps et le temps circulaire, c'est que dans le premier, l'instant passé ne revient jamais, car il intègre définitivement le passé comme le point intègre la ligne une fois que le bout du crayon passe sur lui.

Pour ce qui concerne le démembrement du temps en passé, futur et présent, Nietzsche se pose deux questions fondamentales : Comment le passé peut-il se constituer dans le temps ? Comment le présent peut-il passer ? L'exposé de Deleuze de cette réflexion de Nietzsche suit sa philosophie de Dionysos et concerne la nature bi unitaire du présent, de l'instant. - **l'instant** : l'instant présent qui passe ne peut passer s'il n'est pas déjà considéré comme passé et en même temps comme présent ou encore à venir et en même temps comme présent. Si le présent ne passe pas par lui-même pour tomber dans le passé, il faut attendre un autre présent pour que celui-ci soit passé. Dans ce cas, le passé ne se constitue pas dans le temps et le présent actuel ne passerait pas. Or le présent actuel n'attend pas. Donc il faut que le présent actuel soit à la fois présent, passé et futur pour qu'il passe au profit d'autres instants (G. Deleuze, 1973, 54). -Le temps spiral est un temps qui garde son irréversibilité, un temps qui possède sa flèche temporelle autour de laquelle tournent les cycles à l'image d'une spirale dessinant un cercle ouvert ; Ainsi en Afrique, chaque saison, chaque époque, chaque révolution revient à la même flèche du temps , mais à un niveau supérieur, mais pas au même endroit de l'espace ni au même instant du temps, mais à chaque fois au point et à l'instant supérieur de l'axe du temps ; Ce que Kagamé a expliqué à sa manière (A. Kagamé, 1976,178).

## 1.2 Examinons quelques- uns des points précédents

Nous avons identifié deux conceptions du monde autour desquelles s'organise la réflexion sur le temps : 1) le principe d'un seul monde qui revient ou qui ne revient pas à l'identique et le temps qui est son attribut. 2) et le principe d'une pluralité des mondes simultanés dans l'espace liés à l'infinité de combinaisons d'atomes. La doctrine de l'Eternel retour s'inscrit dans le premier principe, celui d'un seul monde qui retourne à l'identique, le monde de Dionysos, symbole de la vie qui revient à l'identique par l'intermédiaire de la procréation.

Pour ce qui concerne les démembrements du temps : - **le futur** : si nous nous plaçons du côté du futur, nous remarquons que la véritable nature du temps réside dans le futur ; c'est le futur qui offre la matière première à l'écoulement du temps, de même que la main droite offre à la main gauche l'épi de maïs cuit à égrener. Le grain de maïs qui vient d'être enlevé n'appartient plus jamais à l'épi, de même que le point identifié par le bout de crayon qui trace la ligne perd sa particularité de point et intègre la ligne. - **l'instant** : l'instant lui-même n'a pas de consistance. Aussitôt identifié, l'instant tombe dans le passé et n'appartient plus au futur. L'instant appartient au passé tout en appartenant au présent. Le concept anthropologique de bi appartenance ou de bi présence ne suffit pas pour cadrer l'instant. Le concept mathématique de bi unité qui indique une simple opposition non plus. Le concept approprié est celui de la présence- absentialité (Heidegger) ; L'instant est à la fois présent au présent et absent au présent. **1)** présent, parce qu'il assure la transitivité vers le passé, vers le temps mort, vers le *Zamani*, vers l'éternité et devient ainsi l'image mobile du temps, de même que le temps est l'image mobile de l'éternité. **2)** absent, parce que aussitôt identifié, l'instant esquive sa présence et par un détour sur son axe, retombe dans le panier ouvert de l'éternité morte, sorte

de tonneau des Danaïdes, le passé. - **le futur** : le futur est le réservoir inépuisable des ‘‘instants’’, des ‘‘maintenants’’. Le volume du futur est équivalent au volume du passé qui incarne l'éternité effective, vécue, devenue, du fait que chaque instant, transitant par le présent vers le passé équivaut à un recul, un saut d'un autre instant dans le futur ; L'éternité indéterminée, potentielle est le futur. Quel est le mobile, la force qui égrène les instants, pas quelques-uns à la fois, pas tous à la fois, mais rigoureusement les uns après les autres ? C'est le devenir lui-même, le retour lui-même selon Nietzsche. C'est Dieu pour les déistes. C'est la gravitation pour la physique moderne. Pour cette dernière, chaque objet qui circule dans l'espace a son temps propre, son espace propre. Par l'intermédiaire du présent, de l'instant, le passé dévore le futur qui recule d'instant en instant sa limite postérieure. Ainsi, il est plus aisé de retomber dans la doctrine de l'Eternel retour, en supposant que la tête du futur coïncide avec la queue du passé, ou que le serpent mord sa queue ; L'analyse philosophique du temps ne peut s'épuiser sous aucune plume.

## **II/Que pensent les philosophes africains d'un tel type de raisonnement sur le temps ?**

La conception africaine moderne du temps s'est élaborée dans le sillage de la période coloniale. La colonisation a arrimé le temps traditionnel africain cyclique, rythmé par les saisons au temps linéaire chrétien, ayant un début et une fin. Résultat : nous avons sur le continent plusieurs types de temps : temps cyclique, temps spiral, temps linéaire. Dans la littérature philosophique africaine, nous avons les partisans du temps tourné vers le passé et les promoteurs d'un temps tourné vers le futur.

### **2.1: Les conceptions du temps tourné vers le passé**

**1) Mbiti J** : Pour Mbiti dont l'exposé est centré sur l'ethnographie, les Africains conçoivent le temps comme un simple arrangement d'évènements qui se sont produits, qui se produisent ou qui vont se produire dans un proche avenir. Du coup : ce qui n'a pas eu lieu tombe dans la catégorie du non-lieu ; ce qui se produira nécessairement tombe sous le temps potentiel. Par conséquent, le temps, dans la pensée africaine traditionnelle, est un phénomène ininterrompu avec un passé long, un présent et aucun futur ou un futur proche. Un temps linéaire, avec un passé, un présent et un avenir n'existe pas dans la pensée traditionnelle. **1) Le futur** : Selon Mbiti, dans la pensée africaine, le futur n'existe pratiquement pas, parce que les évènements du futur ne se sont pas produits. Tout ce qui se passe maintenant relève du présent. Tout ce qui se passera nécessairement comme les jours qui suivent les nuits relève du temps potentiel et non réel. Ce dernier englobe le présent et le passé (J. Mbiti, 1972,26). Comme la direction du temps est orientée vers le passé, il n'y a pas, des termes pour désigner le futur lointain. Le futur demeure une extension du présent (J. Mbiti, 1972, 27), puisque le futur éloigné, le futur immédiat, le futur indéfini ne dépassent pas une période excédant 2 ans. **2) Le présent** : Mbiti a mené des investigations sur deux groupes ethniques de son pays (les Kikamba et les gikuyu) et suppose que le présent couvre le futur éloigné, le futur immédiat, le futur indéfini, le présent progressif, le passé proche et s'appelle *lesalsa*.

Le *salsa* ne couvre pas un évènement lointain, mais s'étend jusqu'au futur proche et jusqu'au seuil du *Zamani*, du passé. Le *salsa* est le moment du temps où l'homme est conscient de son existence et où il se projette dans un avenir proche (J. Mbiti, 1972, 32). **3) Le *Zamani*** ou le passé n'est pas seulement le passé, car cette sécante temporelle a son propre

passé, présent et futur. Le *zamani* recouvre le présent et est lié à lui. Le *Zamani* alimente le présent en réalisations et le présent alimente le *Zamani* en projets. La flèche du temps est renversée. Le présent se prolonge et disparaît dans le *zamani*, tant la direction du temps est tournée vers le passé. Avant que tout événement ne glisse sous le *Zamani*, il doit avoir lieu dans le Salsa (J. Mbiti, 1972, 33). Le *Zamani* est une période limite au-delà de laquelle aucun événement ne peut être situé. Temps des mythes, le *Zamani* est aussi le cimetière du temps et le point final de toute temporalité. Le temps étant tourné vers le passé, la progression de l'histoire ne va pas en avant vers une fin quelconque, mais plutôt vers le *zamani*, vers lequel se tournent les générations successives d'Africains. Le *Zamani* est, contrairement à la conception occidentale, tout sauf un temps mort. Le *zamani* est chargé d'activités ; c'est l'âge d'or des générations successives qui puisent en elles l'énergie nécessaire pour construire le présent. Dans la tradition africaine, "l'histoire se poursuivra éternellement au rythme du passage du salsa au *zamani* ; sans interruption, les jours, les mois, les saisons, les années se suivent sans fin tout comme le rythme de la vie : naissance, mariage, procréation et mort qui se déroulent en un rythme semblable" (J. Mbiti, 1972, 34). Mbiti pense qu'avec l'introduction du christianisme en Afrique, il se construit dans la conscience des Africains un temps linéaire qui a un début et une fin, un temps orienté vers un futur débouchant sur une fin.

**2) Dominique Zahan :** Dominique Zahan a consacré l'essentiel de ses œuvres<sup>41</sup> à l'étude des sociétés Bambara et Dogon de l'Afrique de l'Ouest. Son étude sur le temps est insérée dans son œuvre intitulé "Religion, spiritualité et pensée africaine" (Payot, 1970, pp 62-86). Dominique Zahan et Mbiti soutiennent tous deux que le temps africain est un temps tourné vers le passé. Mais si pour Mbiti, c'est l'étude du temps qui permet de comprendre les concepts religieux et philosophiques fondamentaux, pour Zahan, c'est le problème de la vie et de la mort qui constitue le fond inconscient de la réflexion philosophique et du sentiment religieux en Afrique, tant la mort et les mythes de son origine posent le problème de temps vécu et de la durée (D. Zahan, 1970, 75). Pour Dominique Zahan, comme pour Mbiti, si en Occident les générations se succèdent et font face aux défis du présent et de l'avenir, en Afrique, les générations se succèdent et ont la tête tournée vers le passé, vers *zamani*, vers le monde des ancêtres d'où elles puisent leur énergie nécessaire pour construire le présent : "la succession des êtres humains issus les uns des autres est un idéal pour asseoir les trois moments corrélatifs fondamentaux de la durée : le passé, le présent et l'avenir...mais ici l'être humain remonte le temps...(D. Zahan, 1970, 76). La femme, dans ce cas, joue le rôle d'interface entre le passé et le futur, entre le père et le Fils, entre les ascendants et les descendants, entre la vie et la mort, entre la tombe et la résurrection, entre le commencement et la fin du cycle de la vie humaine (D. Zahan, 1970, 76). Le principe du comportement africain est : "Nous faisons ceci parce que nos pères l'ont fait, et nos pères l'ont fait parce que nos ancêtres l'ont fait".

Ce principe de la régression à l'infini s'appuie sur la tradition africaine, comprise comme l'ensemble des acquis des générations passées successives en termes d'expériences, de savoir, de savoir-faire et de savoir être, détenu par la communauté des vivants, qu'il faut protéger, augmenter et transmettre aux générations suivantes. La tradition est conçue comme moyen de communication entre les générations, une parole vivante des ancêtres (D. Zahan, 1970, 80). Par l'intermédiaire de la tradition, la présence des ancêtres parmi les vivants est assurée. Les ancêtres servent de modèle de comportement pour les vivants. C'est pourquoi accéder au statut d'ancêtre requiert la pureté d'un type d'homme pouvant assurer la continuité et l'identité du groupe (D. Zahan, 1970, 80). Donc l'idéal pour l'Africain n'est pas le futur

---

<sup>41</sup> Dominique Zahan : Société d'initiation bambara : le ndomo, le kori, Mouton et C°, 1960 ; idem : la dialectique du verbe chez les bambara, Mouton et C° 1963 ; idem : Religion, spiritualité et pensée africaine, Payot, 1970 ; idem : la viande et la graine, Présence africaine, 1969 etc.



inconnu, mais la répétition à l'infini et à l'identique des expériences du passé, c'est-à-dire la réalisation, de manière inconsciente, par la génération présente des étapes déjà parcourues comme première marche par laquelle la génération suivante escalade le passé. Thèse que Kagamé réfute. Selon ce dernier, chaque génération est consciente des acquis qu'elle réalise dans l'objectif de les transmettre à la génération suivante qui se chargera de l'augmenter avant de la transmettre à la suivante (A. Kagamé, 1976, 176 ; D. Zahan , 1970, 86). Dans les deux conceptions du temps tourné vers le passé (Mbiti et Zahan), c'est dans le passé que se trouvent les traces de l'action humaine et non dans le présent et dans l'avenir.

### **3) : Remarque sur les conceptions du temps africain tourné vers le passé**

Dans la conception occidentale, chaque démembrement du temps (passé, présent, futur) comporte les deux autres, de sorte que le présent comporte en lui le passé et le futur. Dans la pensée traditionnelle africaine, chaque sécante du temps est conçu différemment avec la prépondérance du passé très chargé sur le reste ; De plus, la très faible importance accordée au futur fait de celui-ci non seulement un temps réduit en peau de chagrin, mais conduit les Africains à ne regarder que vers le passé, le *Zamani*, le temps des mythes et des ancêtres. Ce qui les conduit à se méfier du progrès et à privilégier la tradition.

Assis de dos sur l'axe du temps réel, la tête vissée sur les épaules de manière à ne voir que les images du passé, comme dans le mythe de la Caverne de Platon, la dyschromatopsie et l'anosmose naturelle, suivies de l'aveuglement issu de cette position, ne nous permettent pas à nous, Africains, non seulement de percevoir rationnellement les événements sous-jacents au Salsa, mais, n'ayant même pas de concept pour désigner le futur et son contenu, nous glissons inconsciemment sous le futur chargé du passé infini qui avale sans cesse le présent et le futur inconnu ; La révolution copernicienne, dans ces conditions, consiste à changer de position, non pas pour s'asseoir sur un autre axe de temps qui aboutit à une fin catastrophique, mais à changer de position en dévissant la tête de manière à lui permettre de regarder vers l'avant, vers l'arrière, vers la gauche, vers la droite, vers le bas et vers le haut, pour, non seulement prendre la mesure du passé, mais prévenir le futur, afin de mieux faire face aux défis du présent. Ce sont là les tâches des générations africaines actuelles et futures.

## **2.2 : Les conceptions du temps africain tourné vers le futur**

**1) Kagamé A :** Kagamé a tenté d'intégrer les données de la relativité d'Einstein à son interprétation du temps Bantu. La tentative allait réussir, si les bantu sont les vrais auteurs de cette conception. Or, comme chez Tempels, cette conception du temps est élaborée à leur insu ; ils en sont les auteurs inconscients (A. Kagamé, 1976, 171). Ils n'en sont pas par conséquent les auteurs. Le vrai auteur de cette conception est Kagamé lui-même, comme Tempels est le vrai auteur de "la philosophie Bantue". Néanmoins, l'originalité de la tentative de Kagamé mérite qu'on la médite. Ici également, nous en présenterons seulement un résumé, car le cadre d'un article est restreint pour l'exposé de la pensée de Kagamé. Kagamé et Nothomb s'influencent réciproquement. Ils conviennent tous deux que dans la langue Swahili, le temps et le lieu sont désignés par un même terme : Ahantu (A. Kagamé, 1976, 157-158 ; D. Nothomb, 1965, 136). Nothomb ajoute qu'ainsi "dire que le monde est créé, c'est aussi dire que le temps est créé" (D. Nothomb, 1965, 136) ; Ahantu signifie lieu - temps. Pour Kagamé, à un certain niveau, lieu et temps sont distincts ; c'est à un niveau ultérieur qu'ils fusionnent, car le lieu sert à localiser les corps et le temps sert à exprimer leur

durée ; Ce discours est pratiquement le même que celui de la relativité d'Einstein. Pour Einstein, pour situer un évènement, il faut identifier non seulement l'endroit où il se produit, mais aussi l'instant où il se produit (A. Einstein, 2004, 6). Mais Kagamé précise que la coïncidence espace-temps de la relativité générale est chrono tropique (espace et temps liés comme cordonnées), alors que chez les bantu, cette coïncidence est individualisateur du mouvement, c'est-à-dire que le lieu et le temps sont tirés de l'anonymat par les évènements ; et inversement, puisqu'il existe deux types de temps : un temps relatif, déterminé et un temps indéterminé ; le temps relatif est celui tiré de l'anonymat par un évènement ; Une fois l'évènement terminé, l'élément temps s'évanouit dans l'esprit de celui qui pose l'action et le lieu où s'était déroulé l'évènement reste. L'évènement est individualisé par le temps et le temps est tiré de l'anonymat par l'évènement. Ce qui bouge, c'est l'évènement et le temps, tandis que le lieu reste (A. Kagamé, 1976, 172-173).

Si nous descendons d'un degré vers le bas, vers le point de pré- séparation de l'espace et du temps, les deux entités se fusionnent en une seule, en Localisation qui individualise le mouvement de tout existant à la fois par le temps et par l'espace et qui le rend unique parmi les autres existants actuels ou avenir. Il en résulte que tout existant qui apparaît 'se trouve fébricitant d'un mouvement existentiel sur sa trajectoire vers sa consommation connaturelle. Ce mouvement existentiel est métaphysique et invisible ; Nous ne pouvons qu'en constater les effets. Ainsi nous vieillissons sans le savoir (A. Kagamé, 1976, 169-173). Kagamé interprète l'instant de la manière suivante : l'évènement réalisé en tel point de l'espace-instant est unique, du fait que l'instant passé qui l'a individualisé ne revient jamais. La 1<sup>ère</sup> guerre mondiale se situe entre la 2<sup>e</sup> et la guerre de 1870. Cet évènement n'avait pas eu lieu avant 1914-18 et ne se répètera pas dans l'avenir. Ce sera un autre évènement individualisé par un autre instant qui se réalisera dans ce lieu (Europe). Or l'instant qui ne revient jamais est la caractéristique fondamentale d'un temps linéaire avec ou sans début et fin.

**2) Nothomb D :** Parmi les pères blancs du Rwanda colonial, Nothomb est celui qui a laissé des textes importants pour les études africaines. Selon Nothomb, la société traditionnelle rwandaise conçoit le monde comme créé par Dieu, donc ayant un commencement. Avec la création du monde commence le temps. Comme ST Augustin, Nothomb suppose qu'avant la création, Dieu seul existait (D. Nothomb, 1965, 136). Comme Kagamé, Nothomb suppose que lieu et temps signifient la même chose et sont traduits par le concept Ahantu en Kinyanrwandais. ; Il n'y a pas de hasard dans la tradition rwandaise ; Tout est réglé par Dieu, même si les hommes prévoyants peuvent tourner les évènements en leur faveur. La fin ultime de l'homme est de transmettre la vie de génération en génération ; Ce qui permet à la vie de se jouer de la mort, car en mourant, l'homme naît dans l'autre et prolonge la vie. La succession des jours et des nuits ainsi que des saisons sans fin, avec un rythme d'un perpétuel recommencement aboutit à un temps cyclique sans fin (D. Nothomb, 1965, 142). Pour Nothomb, la conception d'un temps cyclique et sans fin est caractéristique des sociétés sans "révélation surnaturelle" sur la fin du monde.

Du coup, temps et durée sont identiques (puisque la durée s'applique aux cycles des Phénomènes naturels et à la vie des générations) (D. Nothomb, 1965, 142), même s'ils n'ont pas de fin et sont cycliques. Pour ce qui concerne l'histoire, Nothomb distingue le temps comme cadre de toute la création de l'histoire qui ne concerne que les hommes, avant de se poser la question de savoir si le temps cyclique en perpétuel recommencement entrainera l'histoire à être aussi cyclique. La société traditionnelle ne connaît pas la fin du monde ; selon Nothomb'', le progrès du Rwanda d'aujourd'hui, sous toutes ses formes, est plus l'effet du Christ que de la sagesse traditionnelle'' ( D. Nothomb, 1965, 143). Cette idée suppose qu'avant l'arrivée du Christianisme et de la colonisation et avec un temps cyclique émaillé de

routine, le progrès social est inconcevable. Mais, étant donné que la tradition a une résilience considérable, c'est au christianisme de s'adapter à la tradition et non à la tradition de s'adapter au christianisme. La tradition modifiera le temps linéaire du christianisme ; Pour y arriver, Nothomb fait recours aux travaux de M Vansina intitulés "L'Evolution du Royaume du Rwanda, des origines à 1900" pour asseoir sa conception de l'Histoire (D. Nothomb, 1965 ; D. Nothomb, 1963). Selon Vansina, l'évolution du Rwanda traditionnel n'est pas linéaire, mais cyclique, puisqu'après 4 générations, l'Histoire recommence avec des événements semblables, mais non identiques aux précédents (A. Kagamé, 1976 ; A. Kagamé, 1975). Le temps créé par Dieu avec la matière est une succession sans fin de jours et de nuits, des saisons, cyclique, mais infini avec des périodes différentes, revenant régulièrement. L'image d'un temps linéaire est à écarter au profit d'un temps circulaire, fermé, recommençant indéfiniment. L'histoire, comme le temps, n'est pas linéaire et n'a pas de début, mais répétitive, orienté par Dieu.

À la différence de Kagamé, Nothomb déclare ouvertement que le temps cyclique a un commencement, parce que créé par Dieu. Mais, selon Nothomb, le temps cyclique n'a pas de fin, par ce que dans la tradition rwandaise, il n'y a pas de jugement dernier. Ce temps cyclique est caractéristique d'une société marquée par le rythme de saisons répétitives. Avec l'introduction du Christianisme dans la tradition rwandaise, une nouvelle conception de l'histoire a vu le jour. Le temps cyclique fermé sur lui-même cède la place dans l'esprit des Rwandais christianisés à un temps orienté vers une fin qui est le retour du Christ. Mais comme l'Histoire se déroule dans le temps cyclique que la venue du Christ n'a pas pu modifier, Nothomb va proposer un modèle de temps que Kagamé n'hésite pas à reprendre à son compte. Selon Nothomb, si l'on combine les deux dimensions du temps- le temps linéaire et le temps cyclique- d'une société ancrée sur la tradition, on obtient un temps hybride, un temps chrétien inculturé, un temps spiral qui, tout en faisant chaque fois le même voyage, s'étire et se tend vers sa pointe, et celle-ci, vers le foyer qu'elle veut rejoindre. L'aboutissement du temps chrétien, son point Oméga, c'est l'instauration de toutes choses sous un seul Chef dans le royaume des cieux (D. Nothomb, 1965, 147). Ainsi, sous les plumes de Kagamé et de Nothomb, la tradition s'est imposée pour infléchir la conception linéaire du temps visiblement incompatible avec la réalité historique des tribus du Rwanda, basée sur la répétition des activités et des événements.

## CONCLUSION

Deux conceptions du temps s'opposent en Afrique. Un temps linéaire, mais orienté vers le passé et un temps spiral dont la spécificité est d'être la combinaison du temps linéaire et du temps cyclique. Le temps cyclique a l'avantage d'être le reflet de la réalité des sociétés africaines marquées par les activités agricoles saisonnières et répétitives. Ce temps n'a pas de fin. Il est à l'image du temps circulaire des Occidentaux. Platon parlait de "la grande année". Selon Platon, le temps est l'image mobile de l'éternité ; une idée qui consiste à voir dans le nombre constitué d'unités qui se répètent, l'image de l'unité parfaite du monde intelligible qui n'appartient qu'à l'éternité. Ce nombre est le nombre de révolutions des astres, qui, dans le cadre du géocentrisme, finissent par tous revenir au point de départ, au terme "d'une grande année". Mais le temps cyclique répétitif a le défaut d'incarner la routine, la stagnation, le sous-développement, le manque d'initiative personnelle et collective, finalement la misère. Une société qui vit selon le concept d'un temps cyclique est une société qui a tendance à repartir vers le passé pour puiser ses ressources, or le mouvement circulaire est, depuis Aristote, un mouvement à sens unique, dont le point départ est aussi le point d'arrivée, alors

que dans le mouvement rectiligne, le point de départ et le point d'arrivée sont opposés. C'est-à-dire tout point du trajet circulaire est à la fois considéré comme début, milieu ou fin, vers lequel se dirige tout le corps du cercle (E. Bréhier, 1981, I, 191-193). Pour sortir du cercle vers le progrès, il faut une révolution au sens décrit plus haut, pas que les Africains ne sont pas prêts à franchir.

Le temps linéaire incarne le progrès. C'est un temps qui a un début et une fin et où le début s'oppose à la fin. C'est un temps dont les démembrements (présent, passé et futur) se chevauchent, puisque l'un d'eux contient les deux autres formellement. Mais, c'est un temps dont "l'instant", une fois passé ne revient jamais. C'est un temps à sens unique. Mais les Africains sont réticents à concevoir un temps qui doit nécessairement se terminer par une catastrophe, avec l'apparition d'une nouvelle terre et de nouveaux cieux, et avec, à la clé un jugement dernier. Toutefois, la conscience des peuples de l'écoulement de ce type de temps entraîne leur combat au quotidien pour le progrès. Les peuples qui ne sont pas conscients de ce phénomène restent sous-développés.

Le temps spiral est la combinaison des deux temps précédents. Le temps spiral est prêché par Nothomb et Kagamé. Mais, avons-nous en Afrique les fondements économiques solides pour éviter de retomber dans le temps cyclique ? Rien n'est moins sûr. La tradition qui maintient notre tête tournée vers le *zamani* est plus forte que la volonté de s'en affranchir, ce qui rend nécessaire l'appui de la communauté internationale.

À propos du temps tourné vers le passé ou vers le futur, quelques remarques ont déjà été faites dans les pages précédentes. Il faut tout de même remarquer que, le Kenya (où l'étude de Mbiti s'était déroulée) et le Rwanda (Kagamé) sont deux États africains modernes dont le progrès social et économique est largement reconnu à travers le continent. Il est fort à parier que les conceptions du temps tourné vers le passé et du temps spiral fondé sur la tradition soient progressivement abandonnées. Le temps cyclique, tout comme le temps spiral, ne cadrent pas avec les tendances actuelles des jeunes générations d'Africains hautement technicisés, connectés des grands centres urbains qui rêvent des affaires, de l'argent, de la maîtrise de la nature et même de la conquête de l'espace. Le temps tourné vers le passé reste confiné dans les régions reculées d'Afrique, non encore conquises par la mondialisation des échanges.

## BIBLIOGRAPHIE

### I /Ouvrages

EMILE Bréhier, 1981 : *Histoire de philosophie, t1*, Puf.

ALBERT Einstein , 2004 : *La relativité restreinte et générale*, Paris, Dunod ( 2<sup>e</sup> édition), (Gauthier-Villars, Paris 1923 pour la traduction française).

ALAIN Jurainville , 1973 : *Physique de Nietzsche*, Dunod.

ALEXIS Kagamé, 1976 : *la philosophie bantue comparée, Présence africaine*.

DOMINIQUE Nothomb, 1965 : *Un humanisme africain*, Lumen Vitae.

DOMINIQUE Zahan , 1970 : *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Payot .

FREDERIC WILHEM Nietzsche F, 1938 : *la naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, (trad. Geneviève Bianquis), Gallimard.  
GILLES Deleuze, 1973 : *Nietzsche et la philosophie*, Puf.  
JEAN FRANCOIS Marquet, 1973, *Liberté et existence*, Gallimard.  
JOHN Mbiti , 1972 : *Religion et philosophie africaine*, (trad. Aux Editions Clé), Clé.  
NODJITOLABAYE Kouladoumadji , 2015 : *Questions africaines N° 1 (où sont examinés la question du temps, du rapport de l'africain au temps social ainsi que l'itinéraire des dieux tchadiens)*, Edilivre, Paris.

## **II / Articles**

ALEXIS Kagamé : ‘‘Aperception empirique du temps et conception de l’histoire dans la pensée bantu’’, in *Culture et temps*, Unesco, Payot, Paris, 1975.  
DOMINIQUE Nothomb : *An african Conception of History and Time* (in *Lumen Vitae*, Vol. XVIII, 3, pp 479-488), Bruxelles, 1963.  
KESSIDI Theodore: *La dialectique de Héraclite*, in *la philosophie grecque et sa portée actuelle et historique*, M ; progrès, 1985.

