

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

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

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

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



www.leseditionsdifferenceperenne.ca

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

LE CAÏLCÉDRAT

Revue canadienne de philosophie, lettres et sciences humaines

LE CAÏLCÉDRAT



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ



www.revuelecailcedrat.ca
revuelecailcedrat@gmail.com



www.leseditionsdifferenceperenne.ca

REVUE LE CAÏLCÉDRAT



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ

NUMÉRO 22

AVRIL 2026

REVUE LE CAÏLCÉDRAT



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ



INDEXATIONS *LE CAÏLCÉDRAT*



“(RE) CUEILLIR
LES SAVOIRS”

<https://reseau-mirabel.info/revue/16327/le-Cailcedrat>



TOGETHER WE REACH THE GOAL

<https://sjifactor.com/passport.php?id=24501>

Impact factor SJIF 2025 = 3.836

Impact factor SJIF 2026 = 5.186

Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ)

LICENCE D'INDEXATION ACCORDÉE À BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES NATIONALES DU QUÉBEC, CANADA

Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ) a notamment pour mandat de conserver et de diffuser le patrimoine documentaire publié québécois tout en respectant les dispositions de la Loi sur le droit d'auteur. Par la présente, l'éditeur autorise BAnQ à poser les actions suivantes :

Publications numériques

1. reproduire et archiver une ou des copies des publications numériques sur une unité de stockage appartenant à BAnQ;
2. effectuer les opérations requises, notamment la migration, la conversion et la fusion, afin de répondre aux normes informatiques de BAnQ pour assurer la conservation et la diffusion à long terme;
3. donner accès à ses usagers aux fichiers ayant fait l'objet des opérations mentionnées aux points nos 1 et 2 selon les modalités suivantes :

Sur le portail Internet de BAnQ (pour les publications que l'éditeur aura signalées comme étant « libre d'accès » au moment du dépôt);

L'éditeur autorise BAnQ à reproduire les publications recueillies et à en communiquer une copie à Bibliothèque et Archives Canada (BAC), conformément aux règles relatives au dépôt légal qui leur sont applicables :

Oui

Coordonnées de la personne à joindre pour toute question concernant les publications :

Nom : DIAKITE

Prenom : SAMBA

Téléphone : 5793736969

Poste :

Courriel : sambatasambah@yahoo.ca

Sites web :

Pour son ou ses sites Web, passés, actuels et à venir, ainsi que pour des collectes de sites Web qui auraient pu être effectuées par un tiers institutionnel ou un tiers ayant des mandats similaires à BAnQ :

1. reproduire et archiver une ou des copies sur une unité de stockage appartenant à BAnQ;
2. effectuer les opérations requises, notamment la migration, la conversion et la fusion, afin de répondre aux normes informatiques de BAnQ pour assurer la conservation et la diffusion à long terme;

3. donner accès à ses usagers aux fichiers ayant fait l'objet des opérations mentionnées aux points nos 1 et 2 :

Sur le portail Internet de BAnQ

Coordonnées de la personne à joindre pour toute question sur le(s) site(s) Web visés :

Nom : DIAKITE

Prenom : SAMBA

Téléphone : 5793736969

Poste :

Courriel : sambatasambah@yahoo.ca

Pour l'ensemble de ces desseins, l'éditeur accorde gratuitement à BAnQ une licence, à des fins non commerciales, de reproduction et de communication au public par télécommunications.

La licence est non exclusive, non transférable et sans limite de territoire ni de temps.

L'éditeur garantit à BAnQ qu'il détient les droits d'auteur et qu'il est dûment habilité et autorisé à accorder la présente licence.

Il est entendu que l'éditeur demeure le seul titulaire des droits d'auteur de ses publications numériques et de son ou ses sites web.

L'éditeur peut résilier la présente licence en remettant à BAnQ un avis écrit de 30 jours. Cependant, en cas de résiliation, BAnQ continue de jouir des droits d'utilisation consentis au préalable.

Commentaires :

www.revuelecailcedrat.ca

Pour l'éditeur :

Un courriel vous sera envoyé, dans lequel se trouvera un hyperlien permettant de confirmer l'octroi de la présente licence à BAnQ. Cet échange constituera l'autorisation de l'éditeur.

Nom : Samba DIAKITE

Fonction : Directeur de Publication

Courriel : sambatasambah@yahoo.ca

Veuillez indiquer le(s) courriel(s) au(x)quel(s) la confirmation de la signature de la licence sera envoyée :

sambatasambah@yahoo.ca

revuelecailcedrat@gmail.com

Signature : Samba DIAKITE

Date : 11 janvier 2023



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

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

ISSN 2561-374X (Imprimé)

ISSN 2561-3758 (En ligne)

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2026

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives Canada, 2026



© 2026 LES ÉDITIONS DIFFÉRENCE PÉRENNE

12105 BOULEVARD LAURENTIEN, MONTREAL H4K 1N3

www.differenceperenne.ca

differenceperenne@yahoo.ca

TEL : +1 4384038099



REVUE *LE CAÏLCÉDRAT*

Revue Canadienne de Philosophie, de Lettres et de Sciences Humaines

Tel +1 4384038099

Site internet

www.revulecailcedrat.ca

mail: revulecailcedrat@gmail.com

éditeur: les éditions différence pérenne

www.differanceperenne.ca

Diffusion et distribution: les éditions Différance Pérenne, Québec,

CANADA

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

CÔTE D'IVOIRE

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Directeur de Publication : SAMBA DIAKITÉ, Professeur des Universités

Comité scientifique et de lecture

-NJOH MOUELLE ÉBENEZER, PROFESSEUR 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 FELIX Houphouët Boigny, Cocody, Côte d'Ivoire

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

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

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

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

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

-JEAN-FRANÇOIS SIMARD, PROFESSEUR TITULAIRE (SOCIOLOGIE, DÉVELOPPEMENT RÉGIONAL ET SCIENCES POLITIQUES), Président des chaires internationales Senghor de la Francophonie, Université du Québec en Outaouais, Canada

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-KOUMA YOUSOUF MAÎTRE DE CONFÉRENCES (PHILOSOPHIE AFRICAINE, ÉGYPTOLOGIE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE) Université Péléforo Gon Coulibaly, Côte d'Ivoire

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

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

-SANGARÉ ABOU, PROFESSEUR TITULAIRE (ÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT) Université Péléforo Gon Coulibaly,, Côte d'Ivoire

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

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

- KOUASSI N'DRI 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, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (PHILOSOPHIE AFRICAINE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

DIRECTEURE DE RÉDACTION-ADJOINT

-Dr Chantal DALI, CHERCHEURE DÉVELOPPEMENT RÉGIONAL ET ENTREPRENEURIAT, Université du Québec à Trois -Rivières, Canada

-Dr KOUADIO GNAMIEN KESSE JEAN-LUC, ASSISTANT (PHILOSOPHIE AFRICAINE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

SÉCRÉTAIRES DE RÉDACTION

-Dr KOFFI BROU DIEUDONNÉ, MAÎTRE-ASSISTANT (PHILOSOPHIE DE L'ART), INSAAC, Côte d'Ivoire

-Dr JAKIE DIOMANDÉ ZOLOU GOMAN JACKIE ÉLISE (PHILOSOPHIE AFRICAINE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE), Université Péléforo Gon Coulibaly, Côte d'Ivoire

-Dr KOUAKOU Amenan Edwige, ASSISTANT (PHILOSOPHIE AFRICAINE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

INFOGRAPHIE

-Dr AGABAVON Tiasvi Yao Raoul, MAÎTRE-ASSISTANT (ÉPISTÉMOLOGIE, HISTOIRE ET PHILOSOPHIE DE LA BIOLOGIE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

MEMBRES

-Dr Oumou KOUYATÉ, ENSEIGNANTE-CHERCHEURE (SOCIOLOGIE, ETHNOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE), École des Hautes Études en Sciences Sociales, France

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

-Dr YVES BERTRAND DJOUDA, ENSEIGNANT-CHERCHEUR (SOCIOLOGIE DE LA SANTÉ ET ANTHROPOLOGIE), Université de Yaoundé 1, CAMEROUN

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

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

-FOFANA DIOULATIÉ (ÉTUDES AFRICAINES ET TRADITIONS ORALES), Institut de Recherches pour le Développement de l'Afrique, (IRDA)-CÔTE D'IVOIRE

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

Politique éditoriale

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

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

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

-LE TEXTE DOIT ÊTRE ÉCRIT EN WORD

- TIMES NEW ROMAN 12

-INTERLIGNE SIMPLE POLICE 12

-Les titres des articles en Times ROMAN 20 en gras

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

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

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

Son adresse institutionnelle, son mail et son numéro de téléphone

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

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

-Les comptes rendus ne sont pas acceptés.

Lignes directrices pour la soumission des manuscrits

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

-Toutes les évaluations sont anonymes.

Sélection des manuscrits pour publication

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

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

À PROPOS DES RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

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

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

« L'histoire appartient aux vainqueurs »⁵.

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

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

Normes de rédaction

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

Extrait NORCAMES (Lettres et sciences humaines)

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

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

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

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

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

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

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

Exemples :

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

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

Diagne (1991, p. 2) écrit :

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

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

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

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

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

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

Références bibliographiques

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

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

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

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

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

POUR RÉSUMER

BIBLIOGRAPHIE :

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

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

- Soumission des manuscrits

Tous les articles sont soumis au directeur de rédaction à l'adresse suivante:
revuelecailcedrat@gmail.com

SOMMAIRE

	Pages
Avant-propos.....	19-20
Yessonguigna Léa TUO Épse KONAN et Pébanagnanan David SILUÉ AMÉNAGEMENT HYDROAGRICOLE ET FACTEUR DE PRODUCTION : CAS DU BARRAGE DE SOLOGO.....	21-39
Audrey Marcelle MAYA PRESCRIPTION PSYCHOTROPE ENTRE LOGIQUE MARCHANDE ET ÉTHIQUE DU SOIN : LECTURE CRITIQUE À PARTIR DE ZARIFIAN.....	40-51
Arinte TOUKO et Dieudonné PITALA MÉDIAS SOCIAUX, ÉCONOMIE DE L'INFLUENCE ET MOBILISATION CITOYENNE EN AFRIQUE FRANCOPHONE : ENTRE OPPORTUNITÉS DÉMOCRATIQUES ET RISQUES DE MANIPULATION.....	52-66
Soumaïla COULIBALY LA CHARTE DE KURUKAN FUGA : UNE CONTRIBUTION À LA PACIFICATION DE L'AFRIQUE.....	67-78
François MOTO NDONG LÉGISLATION CIVILE ET RÉGLEMENTATION RELIGIEUSE : UNE CONFRONTATION RISQUÉE ET SANS FIN.....	79-92
Gnahoré Ange-Christelle BOUGNON, Kouadio Patrice N'DRI et Yao Patrice Edmond KOUAKOU MOBILISATION DU RELIGIEUX DANS LE TRAITEMENT DU CANCER DE SEIN DANS LA RÉGION DE GBÊKÊ EN CÔTE D'IVOIRE.....	93-106
Zolou Goman Jackie Élise DIOMANDÉ et Sékou COULIBALY LE MULTI-ALIGNEMENT EN AFRIQUE POSTCOLONIALE ENTRE QUÊTE DE LIBERTÉ, ÉCLIPSE DE LA RAISON ET EXIGENCE ÉTHIQUE.....	107-116
Kouadio Georges BONI et Kagba Nina LAMAH REPRÉSENTATIONS SOCIALES DES COMMERÇANTS DE BOUAKÉ SUR LA CMU : POUR UNE STRATÉGIE DE COMMUNICATION.....	117-139
N'dri Ernest KOUADIO et Marie Rose Affoua YAO DYNAMIQUES MORPHOLOGIQUES ET ORGANISATION SPATIALE D'UNE VILLE SECONDAIRE IVOIRIENNE : LE CAS DE TIEBISSOU EN CÔTE D'IVOIRE.....	140-156
Waliyu KARIMU LE « GÉNÉRAL SORCIER » ET LA CRISE UNIVERSITAIRE DE 2024 EN CÔTE D'IVOIRE : UNE ÉTUDE DES ENTRAVES AUX LIBERTÉS ACADÉMIQUES DANS LA PRESSE IVOIRIENNE.....	157-175
Kikounanoun Bertrand TOURÉ, Atta KOUAMÉ et Affibè Worla AMICHIA PROCRÉATION MÉDICALEMENT ASSISTÉE EN CONTEXTE SOCIOCULTUREL ET RELIGIEUX IVOIRIEN : CONNAISSANCES, ATTITUDES ET PRATIQUES DES POPULATIONS.....	176-188

Arnaud OUÉDRAOGO

PRATIQUES D'ÉVALUATION EN LANGUE AU POST PRIMAIRE:

ENTRE PRINCIPES ET RÉALITÉS EN DIDACTIQUE DU FRANÇAIS.....189-202

Sionfoungon Kassoum COULIBALY

DE L'ACCÉLÉRATION TECHNIQUE À LA RESONANCE :

POUR UNE ÉTHIQUE DE LA DÉCÉLÉRATION ÉCOLOGIQUE.....203-214

Narcice Wolfgan MOUNZIEGOU-MOMBO et Rolph Rodéric KOUMBA

LE DOUBLE DANS LA PROSE DE JANIS OTSIEMI :

POUR UNE LECTURE DU SOI.....215-227

Yawo Agbéko AMEWU

ENJEUX DE LA DIPLOMATIE ÉCOLOGIQUE :

ENTRE JUSTICE SOCIALE ET RECONNAISSANCE.....228-243

Edwige Amenan KOUAKOU, Yah Zaynab KONÉ et Méfégbé MÉITÉ

LE DÉVELOPPEMENT EN AFRIQUE AU PRISME DE LA MODERNITÉ

ET DES TRADITIONS CULTURELLES.....244-254

Florence BOTTI

PLAIDOYER POUR UNE ADAPTATION DE L'INTELLIGENCE

ARTIFICIELLE AUX HUMANITÉS AFRICAINES.....255-264

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 en version numérique sur le site de la revue. Elle ne publiera que les articles de qualité, originaux et qui ont une haute portée scientifique.

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

NOS VALEURS

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

NOTRE HISTOIRE

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

En Afrique comme ailleurs, toute plante médicinale d'une efficacité thérapeutique présente bien souvent un aspect « amer à la langue et vertueux à l'âme ». Telle est l'une des

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

Une idée est née

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

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

Professeur Samba DIAKITÉ, Ph.D, Titulaire

Directeur de Publication

Directeur Général des Éditions Différance Pérenne, Canada

AMÉNAGEMENT HYDROAGRICOLE ET FACTEUR DE PRODUCTION : CAS DU BARRAGE DE SOLOGO

TUO Yessonguigna Léa épouse KONAN

Université Peleforo Gon Coulibaly, Korhogo, Côte d'Ivoire
tuolea2@gmail.com

Pébanagnanan David SILUÉ

Université Peleforo Gon Coulibaly, Korhogo, Côte d'Ivoire
pebanagnanansilue@yahoo.fr

Résumé

Depuis les années 1970, le développement agricole dans le nord de la Côte d'Ivoire est fortement entravé par des aléas climatiques, ce qui a conduit l'Etat ivoirien à promouvoir la réalisation d'aménagement hydro-agricoles afin de sécuriser la production. De ce fait, le périmètre de Sologo, après plus de 50 ans de fonctionnement, a été réhabilité en 2021 pour dynamiser les activités autour de ce plan d'eau. Comment la dynamisation de cet ouvrage présente-t-elle des avantages pour la production agricole ? Cet article analyse l'impact du périmètre hydro-agricole Sologo sur la disponibilité des productions agricoles autour du barrage de Sologo. Cette étude s'appuie sur une recherche documentaire, des enquêtes de terrain auprès des exploitants agricoles et l'observation directe du périmètre irrigué. L'analyse met en évidence que le barrage hydro-agricole de Sologo constitue un levier de diversification à travers le riz et les cultures maraîchères (Chou, aubergine...). Par ailleurs elle contribue significativement à l'amélioration des conditions de vie des producteurs en générant par des revenus estimés entre 320.000fr et 660.000fr par année. Cependant l'analyse de corrélation de Pearson $r = 0,95$ indique une corrélation positive forte entre la superficie irriguée et le rendement agricole. Cela signifie que l'augmentation de la superficie irriguée par exploitant est associée à une hausse significative du rendement, confirmant le rôle déterminant de l'accès à l'eau dans l'amélioration de la productivité agricole autour du barrage de Sologo. Ainsi le barrage apparaît comme un outil de sécurisation de la production agricole.

Mots-clés : Barrage de Sologo – Corrélation – Irrigation – Redynamisation – Rendements agricoles.

Abstract

Since the 1970s, agricultural development in northern Côte d'Ivoire has been severely hampered by climatic hazards, leading the Ivorian government to promote the development of hydro-agricultural infrastructure to secure production. Consequently, the Sologo irrigation

scheme, after more than 50 years of operation, was rehabilitated in 2021 to revitalize activities around this reservoir. How does the revitalization of this structure offer advantages for agricultural production? This article analyzes the impact of the Sologo hydro-agricultural scheme on the availability of agricultural produce around the Sologo dam. This study is based on a literature review, field surveys with farmers, and direct observation of the irrigated area. The analysis highlights that the Sologo hydro-agricultural dam provides a means of diversification through rice and market garden crops (cabbage, eggplant, etc.). Furthermore, it significantly contributes to improving the living conditions of producers by generating estimated incomes of between 320,000 and 660,000 francs per year. However, the Pearson correlation analysis ($r = 0.95$) indicates a strong positive correlation between irrigated area and agricultural yield. This means that increasing the irrigated area per farmer is associated with a significant increase in yield, confirming the crucial role of access to water in improving agricultural productivity around the Sologo dam. Thus, the dam appears as a tool for securing agricultural production. Overall, the dam appears to be an essential tool for securing agricultural production.

Keywords : Sologo dam – Correlation – Irrigation – Revitalization – Agricultural yields.

Introduction

Le district des Savanes située dans le Nord la Côte d'Ivoire, pays de l'Afrique de l'Ouest voit son économie se reposer pour une importante part sur l'agriculture. Le secteur agricole représente 22% du produit intérieur brut (PIB) ivoirien et emploie près de la moitié de la population active comme le souligne (FAO, 2023 p. 23). Cette agriculture est propulsée par plusieurs facteurs de production au nombre desquels figurent les barrages.

Au total, plus de 579 barrages et retenues d'eau ont été réalisés dans le pays (BNETD/CCT, 1996, p. 277), avec une forte proportion dans le Nord. Ces différents aménagements sont destinés à la fois à l'agriculture irriguée, à l'élevage, à la pêche et aux usages domestiques.

Selon les données du CCT (1997), le district des Savanes compte 275 barrages répartis sur l'ensemble des sous-préfectures P. D. Silué (2012, p. 36), ce qui en fait l'un des territoires les plus dotés en infrastructures hydrauliques. Une visite de reconnaissance y a été effectuée sur le terrain et un sondage a permis de répertorier 14 barrages hydro-agricoles dans le district des savanes. (Tableau 1)

Tableau 1 : Les barrages présents dans le district des savanes

N°	Nom du barrage	Coordonnées (latitude)	Coordonnées (Longitude)	Département
1	DEKOKAHA/KOUSSOURKAHA	9,64483	-5,12528	Ferkessédougou
2	NABONKAHA	9,41667	-5,61667	Ferkessédougou
3	SOLOMOUGOU	9,30000	-5,73333	Korhogo
4	NATIOKOBADARA	9,49188	-5,62100	Korhogo
5	NINDJO	9,51667	-5,65000	Korhogo
6	NOMBOLO	9,42723	-5,81113	Korhogo
7	NANGAKAHA	9,56155	-5,54163	Korhogo
8	LATAHA	9,58637	-5,58818	Korhogo
9	NOUPLE	9,57467	-5,63045	Korhogo
10	NAPIELEODOUGOU	9,27000	-5,58755	Korhogo
11	TINE	9,51667	-5,43333	Korhogo
12	SOLOGO	9,33895	-5,65787	Korhogo
13	NAFOUN	9,3351	-6,26323	Korhogo
14	TCHALONI	9,46667	-6,55000	Boundiali
15	GBON	9,82143	-6,42030	Boundiali

Sources : TUO, 2025

Dans le District des Savanes, après recensement, 15 barrages sont initialement créés pour l'irrigation. Parmi ceux-ci figure le barrage de Sologo qui occupent une place importante dans le développement rural. (Figure 1).

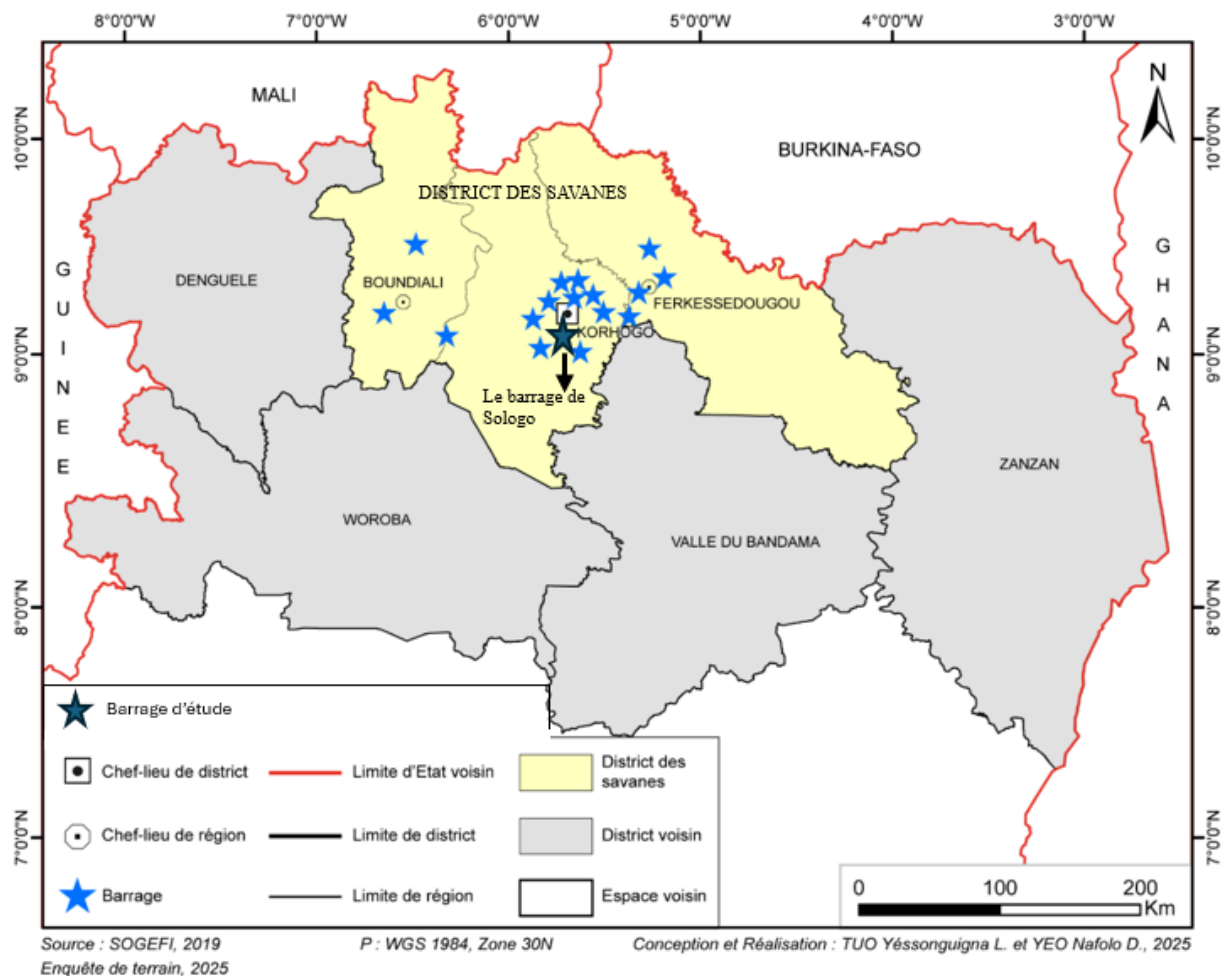


Figure 1 : Carte de localisation du barrage hydro-agricole de Sologo dans le District des Savanes

Le barrage de Sologo a été construit en 1972 pour mobiliser environ 3,5 millions de m³ d'eau. Il a fait l'objet d'une première phase de réhabilitation financée par la GIZ entre 1996 et 2002, incluant la remise en état des prises B1 et B2 et la construction des prises B3 et B4 ainsi que la réfection des vannes, la remise en état des prises et ouvrage de vidanges (PFE), la consolidation des digues, les canaux d'irrigation et les zones de battage. Toutefois, les constats de terrain réalisés avant 2019 ont révélé une dégradation avancée de ces ouvrages, rendant plusieurs prises non fonctionnelles. Dix-neuf ans plus-tard, La deuxième phase de réhabilitation est lancée par le Projet d'Appui à la relance des filières agricoles de Côte d'Ivoire (PARFACI) en 2021. Pour l'aménagement du périmètre maraîcher, du débroussaillage des contours de la digue, l'aménagement des prises au fil de l'eau (PFE) et l'organisation des exploitants autour du périmètre. La figure 2 présente les types de réhabilitation sur le périmètre de Sologo. Au total, ce sont 543 producteurs présents sur les différentes parcelles agricoles engagés dans la production du riz et du maraîcher sur le périmètre de Sologo.

Dès lors, l'analyse des interactions entre les aspects techniques du barrage, l'accès à l'eau d'irrigation et les performances agricoles apparaît essentielle pour apprécier les

conditions de valorisation du périmètre irrigué de Sologo. L'objectif de cette étude est d'analyser les facteurs influençant la production agricole et les conditions de vie des exploitants dans le périmètre hydro-agricole de Sologo. De cet objectif général découle les objectifs spécifiques dont d'identifié les principaux déterminants hydrauliques de la production agricole, d'analyser les facteurs socio-économiques influençant les conditions de vie des exploitants et enfin d'examiner les relations entre les variables clés de production et les conditions de vie des exploitants.

1. Méthodologie

Les données utilisées dans cette étude proviennent de plusieurs sources. Elles sont issues, d'une part, d'enquêtes de terrain réalisées auprès des exploitants agricoles (riziculteurs) pratiquant l'irrigation autour du barrage de Sologo, à partir d'un échantillon représentatif. La méthode probabiliste a été utilisée pour la représentativité qui selon P. N'Da (2007, p. 103) repose sur une approche d'échantillonnage fondé sur des critères subjectifs dont le contexte de la recherche, la disponibilité des données et des contraintes pratiques. L'échantillonnage par stratification a été établi pour regrouper les riziculteurs et maraîchers en sous-groupes. En effet, il a consisté à diviser la population en sous-ensembles selon le genre et par types de producteurs. La formule de Fisher a été utilisée pour le calcul de l'échantillonnage.

Formule statistique de Fisher

$$n = \frac{tp^2 \times P(1 - P) \times N}{tp^2 \times P(1 - P) + (N-1) \times y^2}$$

Avec :

- n : taille de l'échantillon.
- N : taille de la population cible (nombre de ménages, d'usagers, etc.), réelle ou estimée.
- P : proportion attendue d'une réponse de la population ou proportion réelle.
- tp : intervalle de confiance d'échantillonnage.
- y : marge d'erreur d'échantillonnage.

$$n = \frac{1.96^2 \times 0.5 (1-0.5) \times 543}{1.96^2 \times 0.5 (1-0.5) + (543-1) \times (0.05)^2}$$

$$n = \frac{3,8416 \times 0,25 \times 543}{3,8416 \times 0,25 + 1,355}$$

$$n = \frac{521,6}{2,3154}$$

$$n = 225$$

Nombre total d'enquêtés est égal à 225.

Calculons l'échantillonnage par sexe :

Hommes = 289 exploitants équivalent à 53,2 %

Femmes = 254 exploitants équivalent à 46,8 %

$$\begin{array}{lcl} \text{Donc :} & 289 & \\ \text{Hommes} = 225 \times \frac{289}{543} & = & 120 \\ & 254 & \\ & = & 105 \\ \text{Femmes} = 225 \times \frac{254}{543} & & \end{array}$$

Tableau 2 : Echantillonnage des producteurs enquêtés dans la zone de Sologo

SEXE	NOMBRE D'INDIVIDU PAR SEXE	POURCENTAGE %	ECHANTILLON
Homme	289	53,2	120
Femme	254	46,8	105
Total	543	100	225

Source : TUO, 2025

Sur le périmètre hydro-agricole de Sologo, la population rizicole est estimée à 543 exploitants, dont 289 hommes et 254 femmes. À partir de cette population, un échantillon de 225 exploitants a été retenu, composé de 120 hommes et 105 femmes, enquêtés à l'aide d'un questionnaire au cours du mois d'avril 2025. Pour l'élaboration du questionnaire, les six villages bénéficiaires du barrage (Sologo, Nahoulakaha, Lamékaha, Tagbanga, Tioro et Fahala) ont été pris en compte. Afin d'assurer une représentativité spatiale et socio-économique, l'échantillon a été réparti entre ces localités en tenant compte de la structure de la population agricole, notamment la distinction entre grands producteurs et petits producteurs. La stratégie d'échantillonnage adoptée repose sur une approche stratifiée, intégrant à la fois le critère du genre (hommes/femmes) et celui du type d'exploitation (grands et petits producteurs). Ainsi, les exploitants ont été sélectionnés de manière à garantir une représentation équilibrée des différentes catégories dans chaque localité, tout en respectant les proportions observées au sein de la population totale. Cette démarche a permis d'assurer une diversité des profils enquêtés et une meilleure comparabilité des pratiques agricoles entre les villages du périmètre.

D'autre part, ces données reposent sur des mesures physiques relatives aux caractéristiques hydrauliques et agricoles du périmètre, notamment la capacité de stockage de l'eau et les superficies effectivement irriguées. Ces informations ont été complétées par des données techniques extraites des rapports de diagnostics et de réhabilitation du barrage, par des statistiques agricoles locales portant sur les rendements des cultures et les revenus agricoles des exploitants. Des analyses de corrélation de Pearson ont permis d'évaluer le lien entre les précipitations et le niveau d'eau du réservoir, ainsi qu'entre ce niveau d'eau et la

production rizicole. De plus, cette analyse a examiné la relation entre la production de riz et les performances agricoles autour du barrage de Sologo.

2. Résultats et discussion

Cette section présente les résultats de l'étude relatifs au fonctionnement et aux performances du périmètre hydro-agricole de Sologo. Elle s'articule autour de trois axes principaux, à savoir la caractérisation technique et spatiale de l'ouvrage, l'organisation du système d'irrigation ainsi que l'analyse des performances agricoles qui en découlent.

2.1. Présentation du périmètre agricole

Le barrage de Sologo est situé dans le District des Savanes, département de Korhogo, sous-préfecture de Tioroniaradougou entre latitude 9,37° Nord et longitude 5,60° Ouest. Afin de mieux caractériser les aspects techniques de cet ouvrage hydro-agricole, le tableau 2 présente les principales données techniques relatives à son fonctionnement et à ses infrastructures

Tableau 3 : Données techniques du barrage de Sologo

Composantes	Données techniques
Type d'alimentation	Prise au fil de l'eau et sur la retenue
Canaux primaires	2 canaux (rive gauche et droite), revêtus, ~16 500 m
Canaux secondaires	Non revêtus, longueur estimée : ~13 000 m
Canaux tertiaires	Implantés selon les besoins ; connectés aux secondaires
Arroseurs (prises TOR)	1 prise/50 m ; débit unitaire : 12 l/s
Drainage secondaire	Largeur 0,3 m, profondeur 0,35 m, pente 2H/3V
Drain collecteur	Même section que secondaire, longe diguette aval
Émissaire principal	Sert à drainer et à évacuer les crues
Superficie irrigable	280 ha
Particularités	Zones de bois sacrés exclues, intégration de zones de pâturage

Source : Nos enquêtes, 2025

Ce tableau vise à présenter les caractéristiques techniques et spatiales du périmètre hydro-agricole de Sologo, afin de mieux comprendre son fonctionnement et son rôle dans l'organisation des activités agricoles. Elle met en évidence, d'une part, les composantes

techniques de l'ouvrage et, d'autre part, son inscription territoriale ainsi que les dynamiques de réhabilitation dont il a fait l'objet.

À cet effet, la retenue d'eau ainsi que le périmètre agricole aménagé en aval, qui s'étend de manière linéaire le long du Bandama blanc. Ce périmètre irrigue plusieurs zones agricoles situées à proximité des villages de Sologo, Fahala Lamékaha, Tioniaradougou, Tagbanga et Fahala desservis par un réseau de routes principales et de pistes rurales facilitant l'accès aux parcelles. La figure 2 met en évidence la localisation du barrage de Sologo et les réhabilitations qu'il a connu.

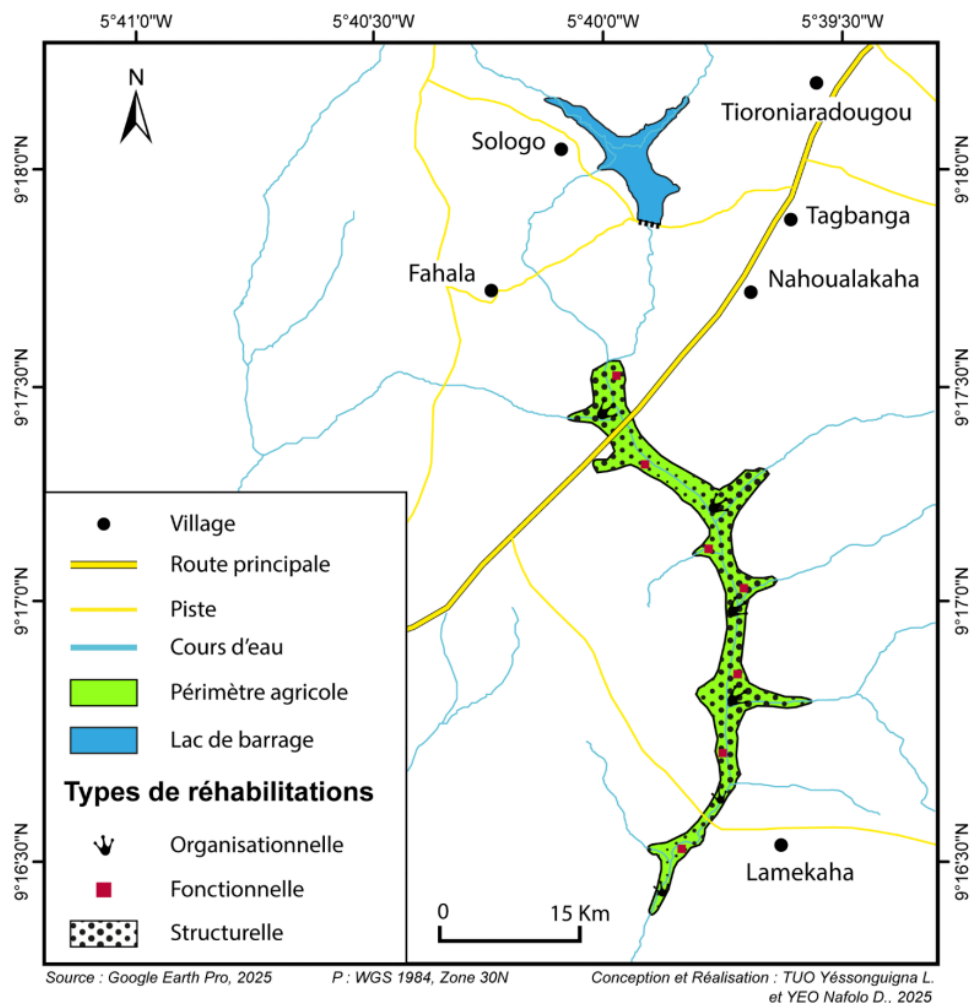
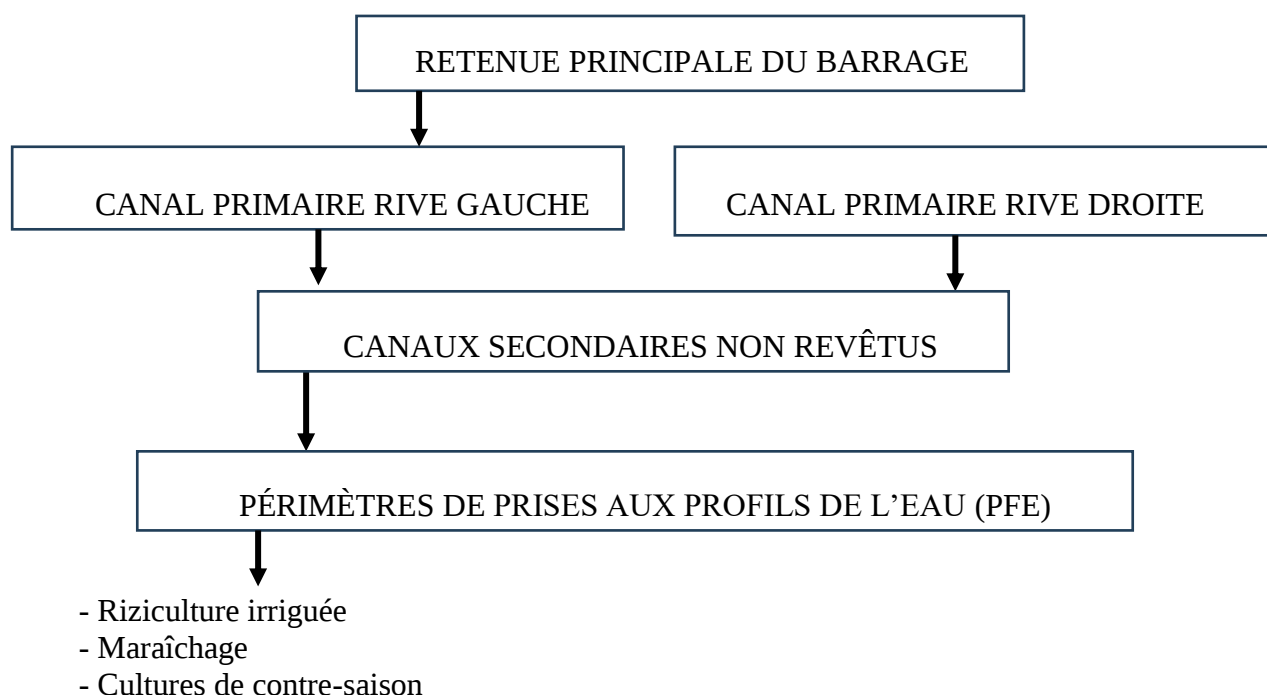


Figure 2 : le périmètre hydroagricole de Sologo et Typologie des réhabilitations

L'analyse spatiale révèle une répartition différenciée des types de réhabilitations. En commençant par la réhabilitation structurelle qui concernent la digue, les canaux d'irrigation, les prises au fil de l'eau (PFE) et les tronçons du périmètre. Ensuite la réhabilitation fonctionnelle visant le renforcement des ouvrages hydrauliques et des canaux. La réhabilitation fonctionnelle liée à l'amélioration du fonctionnement des ouvrages d'irrigation et de drainage. Enfin la réhabilitation organisationnelle orientées vers la gestion collective de l'eau et l'organisation des usagers.

2.2. Organisation du périmètre irrigué Sologo et l'accès à l'irrigation

Le barrage hydro-agricole de Sologo alimente un périmètre irrigué d'environ 280 ha dédiés à la riziculture et 1,5 ha affectés au maraîchage. Ce périmètre bénéficie principalement aux villages de Sologo, Nahoulakaha, Lamékaha, Tagbanga, Tioro et Fahala constituant un espace agricole structurant pour l'économie locale. L'organisation hydraulique du périmètre repose sur un système gravitaire hiérarchisé, structuré autour d'une retenue principale qui assure le stockage de l'eau, d'où partent deux canaux primaires revêtus, respectivement situés sur la rive gauche et la rive droite du barrage. Ces canaux primaires assurent la distribution principale de l'eau vers les périmètres aménagés en aval. Les canaux primaires présentent une largeur moyenne comprise entre 0,40 et 0,60 mètres et une profondeur moyenne de 0,50 mètres, permettant un écoulement régulier et maîtrisé des volumes mobilisés. Ils alimentent ensuite des canaux secondaires non revêtus, de dimensions plus réduites, destinés à la desserte fine des parcelles rizicoles. Le dispositif est complété par quatre prises au fil de l'eau (PFE) implantées le long des canaux, jouant un rôle essentiel dans la régulation et la répartition de l'eau vers les unités de production. L'eau est redistribuée vers les unités de production par des canaux secondaires non soutenus, creusés en terre. Ces ouvrages assurent une fonction de répartition fine à l'échelle des blocs de parcelles. Les canaux secondaires sont dimensionnés pour des débits de 36 l/s et 72 l/s. Leur largeur au fond varie de 0,50 à 0,65 m, pour une hauteur de canal comprise entre 0,40 et 0,50 m, incluant une revanche minimale de 0,10 à 0,15 m. Le profil transversal est caractérisé par un fruit des talus de 3V/2H, mieux adapté à la stabilité des terrains non revêtus. Le coefficient de rugosité de Manning retenu est de 0,033, traduisant les conditions d'écoulement dans des canaux en terre.



Source : TUO, 2025

Figure 2 : Schéma simplifié du périmètre irrigué de Sologo

2.3. Organisation hydraulique aval

L'accès à l'eau sur le périmètre demeure équitable. Les exploitants situés à proximité immédiate des canaux principaux bénéficient d'un accès plus régulier à la ressource (il s'agit de ceux de Tagbanga, Tioniaradougou de Nahoulakaha et Fahala), tandis que ceux de Lamékaha installés à près de 20 km du barrage rencontrent des difficultés récurrentes d'irrigation (Figure 2). L'alimentation du périmètre irrigué repose sur un système de prise au fil de l'eau, établissant une relation directe entre le niveau de la retenue et la disponibilité de l'eau en aval. Pour réguler la difficulté de l'eau à desservir toutes les parcelles, les quatre prises au profil de l'eau (PFE) sont installées sur le périmètre comme le montre la planche photographique 1.

Planche photographique 1 : Les PFE sur le barrage de Sologo avant réhabilitation

Photo 1 a : Axe Sologo Guiembé
(rive gauche)



Photo 1 b : Axe Sologo Guiembé -
(rive gauche)



Photo 1c : Axe Sologo -
Lamékaha(rive gauche)



Photo 1d : Axe Sologo -
Lamékaha(rive droite)



Source : Nos enquêtes, 2025

Ces PFE sont installés à Lamékaha. Tout le périmètre fonctionne selon le principe des lâchées d'eau dans le drain principal. Ces eaux sont rehaussées pour l'irrigation des parcelles par le moyen de PFE (Prises au fil de l'eau) équipées de madriers pour le bâtardage. Les canaux principaux de chaque PFE sur le barrage de Sologo partent deux canaux primaires latéraux. Ces canaux ont une section trapézoïdale. Par défaut d'entretien, ils sont très enherbés et fortement dégradés par endroits. Ces canaux sont dérivés des canaux primaires au moyen d'ouvrages de prise d'eau en béton. Ils sont parallèles aux canaux primaires. On dénombre au total dix (10) canaux secondaires sur chaque rive. Deux prises au fil de l'eau construites sur le lit mineur du cours d'eau barré constituent les ouvrages de tête des deux blocs. Les prises au fil de l'eau ont pour fonction de relever le plan d'eau afin de permettre la dérivation de tout ou partie du débit dans les canaux primaires d'irrigation. Le corps de ce type d'ouvrage est en béton armé. Un dispositif de batardeau amovible, en madriers de bois imputrescibles, permet le relèvement du plan d'eau au besoin. Les deux ouvrages de ce type existant sur le périmètre sont en état de conservation et de fonctionnement correct. Enfin, il convient de souligner un usage inapproprié du canal principal en terre, qui sert occasionnellement de lieu de baignade pour les enfants du village. En revanche, sur le périmètre maraîcher, l'acheminement de l'eau du barrage vers les parcelles de culture se fait avec une lenteur notable, limitant l'efficacité de l'irrigation. Pour pallier cette contrainte hydraulique, un puits et une cuvette de stockage ont été aménagés, permettant de capter l'eau du barrage et de la redistribuer plus efficacement vers les parcelles maraîchères (photo 3...).



Source : TUO, 2025

Photo 1 : Une cuvette de rétention sur le Périmètre de Sologo



Source : TUO, 2025

Photo 3 : Puits asséché sur le périmètre de Sologo

Les photos 2 et 3 présentent une cuvette de rétention et un puits sur le périmètre de Sologo. Ces dispositifs permettent le stockage de l'eau afin de pouvoir le distribuer aux parcelles maraîchères. Le constat issu de l'observation de terrain, à partir des images du puits et de la cuvette de rétention, met en évidence un assèchement quasi permanent de ces deux ouvrages. L'alimentation en eau provenant du barrage s'effectue de manière lente et irrégulière, ne permettant pas un remplissage suffisant de la cuvette de rétention pour assurer la desserte des parcelles agricoles. En conséquence, les exploitants sont contraints de s'approvisionner directement à partir du canal principal afin de satisfaire leurs besoins en eau d'irrigation, ce qui traduit une insuffisance fonctionnelle du dispositif d'appoint constitué par le puits et la

cuvette. Toutefois, le fonctionnement de cet ouvrage reste fortement dépendant du niveau de remplissage du barrage et de l'entretien régulier des infrastructures. En période de baisse du plan d'eau, la capacité de mobilisation devient insuffisante pour satisfaire l'ensemble des besoins agricoles, entraînant une irrigation irrégulière des parcelles. Par conséquent les cultures sont de mauvaise qualité et provoque une mauvaise rentabilité des produits agricoles. Voir photo 4 ci-dessous.

Planche photographique 4 : Culture de la laitue sur le périmètre de Sologo



Source : TUO, 2025

Photo 4a : culture de laitue en croissance

Photo 4b : culture de laitue en stade précoce et irrégulier

Les deux images illustrent des situations contrastées de mise en valeur agricole sur le périmètre maraîcher de Sologo, révélant des différences notables en termes de développement des cultures, de maîtrise de l'eau et de conditions pédologiques. L'image de gauche montre une parcelle maraîchère présentant une bonne densité végétale et une croissance homogène des cultures. Les plants, vraisemblablement des cultures de feuilles de laitue affichent une vigueur végétative satisfaisante, caractérisée par un feuillage dense et une coloration verte soutenue grâce à un bon arrosage que font les femmes en transportant l'eau depuis le canal jusqu'aux parcelles à une distance de 50 m. À l'inverse, l'image de droite présente une parcelle où la culture est à un stade de croissance précoce et irrégulier, avec un faible nombre de plants et un sol largement nu. Le sol apparaît sec, compact et peu structuré, avec une faible couverture végétale. Cette configuration suggère une insuffisance liée à des contraintes techniques du réseau dû à l'absence d'eau dans la cuvette et les puits. Cette situation est représentative des difficultés rencontrées par 20% des exploitants du périmètre, notamment les petits producteurs maraîchers, dont la capacité d'investissement et la maîtrise de l'eau sont limitées. En définitive, cette organisation hydraulique met en évidence une dépendance hydrologique marquée, dans laquelle la disponibilité de l'eau, fortement liée au niveau du barrage et à l'état des infrastructures, conditionne directement les performances agricoles. En

période de baisse du plan d'eau, cette dépendance se traduit par une irrigation irrégulière, une dégradation de la qualité des cultures et, par conséquent, une diminution de la rentabilité des exploitations.

2.4. Performances agricoles dans le périmètre de Sologo

Les rendements rizicoles observés autour du barrage de Sologo présentent des écarts remarquables entre exploitants (Voir tableaux 3 et 4).

Tableau 4 : Statistiques moyennes annuelles des grandes superficies de riz dans les localités enquêtées

Localités	Superficie irriguée (ha)			Rendement (t/ha)		
	Hommes	Femmes	Total	Hommes	Femmes	Total
Sologo	0,95	0,88	0,915	4,42	4,28	4,35
Nahoulakaha	0,62	0,58	0,60	3,45	3,32	3,39
Lamékaha	0,92	0,85	0,885	4,35	4,18	4,27
Tagbanga	0,65	0,60	0,625	3,55	3,40	3,48
Tioro	0,98	0,90	0,94	4,44	4,32	4,38
Fahala	0,68	0,62	0,65	3,65	3,45	3,55
Total	0,80	0,74	0,77	3,97	3,91	3,94

Tableau 5 : Statistiques moyennes annuelles des petites superficies de riz dans les localités enquêtées

Localités	Superficie irriguée (ha)			Rendement (t/ha)		
	Hommes	Femmes	Total	Hommes	Femmes	Total
Sologo	0,70	0,65	0,675	3,72	3,55	3,64
Nahoulakaha	0,68	0,62	0,65	3,65	3,45	3,55
Lamékaha	0,96	0,89	0,925	4,38	4,25	4,32
Tagbanga	0,66	0,61	0,635	3,6	3,42	3,51
Tioro	0,94	0,86	0,9	4,33	4,15	4,24
Fahala	0,69	0,63	0,66	3,7	3,48	3,59
Total	0,77	0,71	0,74	3,9	3,71	3,81

L'analyse croisée des deux tableaux met en évidence les différences performances agricoles entre exploitants hommes et femmes sur le périmètre hydro-agricole de Sologo, différences qui s'inscrivent toutefois dans une dynamique globale marquée par des contraintes structurelles communes. Les statistiques présentées dans les tableaux 4 et 5 sont issues des données collectées auprès d'un échantillon de 225 exploitants agricoles, répartis entre les six localités du périmètre (Sologo, Nahoulakaha, Lamékaha, Tagbanga, Tioro et

Fahala). Les valeurs correspondent à des moyennes calculées à partir des observations individuelles, en distinguant les exploitants selon le genre (hommes/femmes) et le type de production (grandes et petites superficies). Ainsi, chaque valeur présentée dans les tableaux résulte de l'agrégation des données issues des enquêtes de terrain réalisées en 2025

Dans un second temps, les valeurs totales par localité ont été obtenues en calculant la moyenne arithmétique des données relatives aux hommes et aux femmes. Enfin, les moyennes globales ont été déterminées en agrégeant les données des différentes localités, afin d'obtenir une vision d'ensemble des performances agricoles selon les types d'exploitations (grandes et petites superficies).

Sur le plan géographique, les résultats traduisent une organisation hiérarchisée de l'espace irriguée marquée par l'existence de zones centrales plus performantes et de zones périphériques plus contraintes. En effet, les localités de Sologo, Tioro et Lamékaha se distinguent par des superficies irriguées relativement plus élevées et des rendements globalement plus performants, dépassant fréquemment 4 t/ha pour les grandes exploitations. Ces performances s'expliquent par une meilleure accessibilité aux infrastructures hydrauliques, une proximité plus favorable aux ouvrages d'irrigation, ainsi qu'une meilleure disponibilité en eau au cours des campagnes agricoles. À l'inverse, des localités telles que Nahoulakaha, Tagbanga et Fahala enregistrent des superficies plus réduites et des rendements relativement plus faibles, traduisant des contraintes d'accès à l'eau, une moindre qualité d'aménagements hydro-agricoles ou encore une position plus périphérique par rapport au réseau d'irrigation.

Les données montrent que, dans l'ensemble des villages, les exploitants masculins disposent de superficies irriguées légèrement plus élevées que celles des exploitantes féminines, aussi bien chez les grands producteurs que chez les petits producteurs. Les grands producteurs hommes exploitent en moyenne des parcelles comprises entre 0,92 et 0,98 ha contre 0,85 à 0,90 ha pour les grandes productrices. De même, chez les petits producteurs, les superficies des hommes restent marginalement supérieures à celles des femmes. Cette situation traduit une inégalité d'accès au foncier aménagé, liée aux modes d'attribution des parcelles et aux normes sociales locales. On peut constater que Les rendements des hommes, notamment chez les grands producteurs, varient entre 4,30 et 4,44 t/ha, tandis que ceux des femmes se situent entre 4,15 et 4,32 t/ha. Chez les petits producteurs, les rendements oscillent entre 3,55 et 3,72 t/ha pour les hommes, contre 3,32 à 3,55 t/ha pour les femmes. Ces écarts restent modérés, ce qui indique que, à superficie comparable, les femmes obtiennent des niveaux de production proches de ceux des hommes. De ce fait, en effectuant une analyse croisée, on remarque que les différences observées entre hommes et femmes ne relèvent pas d'un écart de compétence technique ou de pratiques culturelles, mais s'expliquent principalement par la taille des superficies irriguées mises en valeur. Lorsque les exploitantes féminines disposent de parcelles proches de celles des hommes (cas des grandes productrices), leurs rendements se rapprochent significativement de ceux des exploitants masculins. Ainsi, le sexe de l'exploitant n'apparaît pas comme un facteur limitant en soi, mais plutôt comme un marqueur d'inégalités d'accès aux ressources productives, notamment le foncier aménagé et l'eau d'irrigation. En conclusion, La réduction des écarts fonciers entre hommes et femmes contribuerait à homogénéiser les rendements et à renforcer la productivité globale du périmètre.

2.5. Inégalités d'accès aux ressources productives et implications sur les performances agricoles

Au-delà des différences observées en termes de superficies et de rendements, l'analyse met en évidence des disparités structurelles liées à l'accès aux ressources productives, notamment la terre irriguée et l'eau. Ces inégalités, particulièrement marquées entre hommes et femmes, posent la question de l'équité dans la répartition des moyens de production au sein du périmètre hydro-agricole de Sologo.

En effet, les résultats issus des tableaux 4 et 5 montrent que, bien que les rendements soient globalement comparables à superficie équivalente, les exploitantes disposent en moyenne de parcelles légèrement inférieures à celles des hommes. Cette situation traduit des contraintes d'accès au foncier aménagé, souvent liées aux modes d'attribution des terres et aux normes socio-culturelles locales.

Ainsi, malgré des performances agronomiques similaires, une partie des exploitants notamment les femmes et certains petits producteurs voient son potentiel de production limité par un accès restreint aux terres irriguées et à une alimentation régulière en eau. Ces contraintes freinent non seulement l'intensification des cultures, mais aussi les possibilités d'amélioration des revenus agricoles.

Par conséquent, les écarts observés dans les performances agricoles ne relèvent pas uniquement de facteurs techniques, mais s'inscrivent également dans une problématique de justice dans l'accès aux ressources productives. Ce constat met en évidence que l'amélioration de la productivité du périmètre passe non seulement par des investissements techniques, mais aussi par une meilleure équité dans la distribution du foncier et de l'eau.

2.6. Analyse de corrélation entre accès à l'eau et production agricole

Afin de mieux comprendre les relations entre l'accès à l'eau d'irrigation et les performances agricoles, un test de corrélation de Pearson a été appliqué à des variables issues des enquêtes de terrain et du diagnostic technique du périmètre.

Calcul du coefficient de corrélation de Pearson

Formule utilisée

$$r = \frac{\sum (x_i - \bar{x})(y_i - \bar{y})}{\sqrt{(\sum (x_i - \bar{x})^2) (\sum (y_i - \bar{y})^2)}}$$

Où :

- x_i = superficie irriguée de l'exploitant i
- y_i = rendement agricole de l'exploitant i
- $\bar{x}$ et $\bar{y}$ = moyennes

Résultat obtenu (sur Sologo)

$$r = 0,73$$

Ce résultat met en évidence une relation positive entre l'extension des superficies irriguées et l'amélioration des rendements agricoles. Il confirme ainsi le rôle déterminant de l'accès à l'eau dans l'augmentation de la productivité sur le périmètre de Sologo. Voir figure 4 qui propose un nuage de point sur les rendements agricoles.

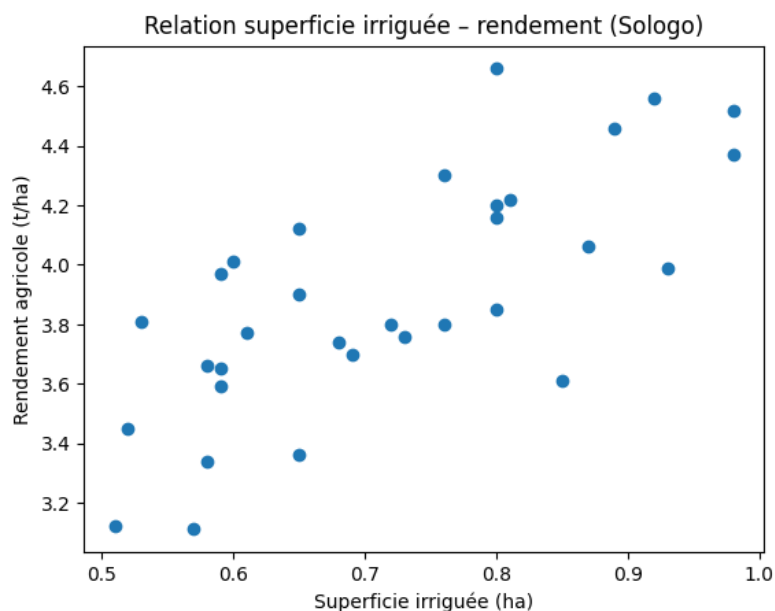


Figure 3 : graphique de Pearson de superficie irriguée et rendement agricole sur le barrage de Sologo

Cette figure n°4 présente le graphique de nuage de point des rendements agricoles et superficie irriguée sur le terroir de Sologo. Cette analyse montre la variabilité des superficies irriguées par exploitant comprises entre 0,55 et 0,98 ha sur le périmètre de Sologo. Quant au rendement, ils sont entre 3,1 et 4,6 tonnes par hectare. Vue cette analyse, le coefficient de corrélation de Pearson apparaît positif entre la superficie irriguée et le rendement agricole avec un coefficient r égal à 0,73. Ce niveau traduit donc une association entre l'extension des surfaces mises en eau et l'augmentation des rendements agricoles. Néanmoins la relation observée entre la superficie irriguée et le rendement agricole met en évidence le rôle déterminant de plusieurs facteurs hydrauliques et organisationnels.

D'une part, la régularité des apports en eau influence directement la croissance des cultures. Dans les zones où l'irrigation est assurée de manière continue, notamment à proximité des canaux primaires, les cultures bénéficient d'un apport hydrique suffisant tout au long du cycle végétatif, ce qui se traduit par des rendements plus élevés. À l'inverse, dans les zones où l'approvisionnement en eau est irrégulier, les périodes de stress hydrique entraînent une baisse de productivité.

D'autre part, l'état fonctionnel des infrastructures hydrauliques, notamment les canaux d'irrigation et les ouvrages de distribution, conditionne l'efficacité du transfert de l'eau vers les parcelles. Les dégradations observées sur certains tronçons (ensablement, fuites ou défaut d'entretien) réduisent la quantité d'eau effectivement disponible pour les exploitants situés en aval, ce qui explique les rendements plus faibles enregistrés dans ces zones.

Enfin, les modes de gestion de l'irrigation, notamment l'organisation des tours d'eau et la coordination entre les usagers, influencent la répartition de la ressource. Une gestion bien structurée permet une distribution équitable et optimise les performances agricoles, tandis qu'une gestion insuffisamment coordonnée accentue les inégalités d'accès à l'eau et limite les capacités de production de certains exploitants.

Ainsi, les différences de rendement observées ne dépendent pas uniquement des superficies exploitées, mais résultent d'une combinaison de facteurs liés à l'accessibilité à l'eau, à l'état des infrastructures et à l'organisation collective de l'irrigation.

2.7. Discussion des résultats

L'analyse de la répartition des superficies irriguées autour du barrage hydro-agricole de Sologo met en évidence une relation positive entre la maîtrise de l'eau, la productivité agricole et l'amélioration des revenus des exploitants. Tout comme le barrage de Sologo, Selon P. D. Silué, (2014, p. 3576) « les productions de riz dans le périmètre irrigué de Natiokobadara enregistrent aussi des variations diverses ». D'un exploitant à un autre le rendement agricole n'est pas pareil. Ainsi, de 2007 à 2013, la corrélation observée entre la superficie irriguée par exploitant (comprise entre 0,5 et 1 ha) et le rendement agricole annuel estimé à 2 967 kg/ha confirme le rôle déterminant de l'irrigation dans les systèmes de production agricole en zone soudano-sahélienne. Ces résultats sont pareils aux travaux de la CTA (2013, p. 20), qui montrent que l'augmentation, même modérée, des superficies irriguées permet de réduire l'exposition des exploitations agricoles aux aléas climatiques et d'améliorer significativement les rendements en riziculture irriguée en Afrique de l'Ouest. L'auteur souligne que la disponibilité régulière de l'eau constitue un facteur clé de sécurisation de la production agricole.

De façon similaire, pour G. Neuvy, (1989, p. 144) les études sur les barrages hydro-agricoles du nord de la Côte d'Ivoire, démontrent que les périmètres irrigués associés aux petits barrages favorisent une intensification agricole progressive, traduite par une augmentation des rendements et une stabilisation des revenus des exploitants. Les résultats obtenus au niveau du barrage de Sologo s'inscrivent pleinement dans cette dynamique.

De plus, la corrélation statistique positive observée entre la superficie irriguée et le revenu agricole annuel des exploitants confirme l'impact socio-économique direct des aménagements hydro-agricoles. Selon P. D. Silué (2012, p. 291) l'accès sécurisé à l'eau d'irrigation améliore non seulement la production agricole, mais permet également aux ménages ruraux d'accroître leurs revenus et de diversifier leurs activités économiques, contribuant ainsi à la réduction de la pauvreté en milieu rural.

Dans le même sens, J. Assi-Kaudjhis (2011, pp.145-148) montre que la gouvernance locale des bas-fonds et des périmètres irrigués en Côte d'Ivoire repose sur une articulation complexe entre régulation coutumière et initiatives institutionnelles. L'auteur souligne que la

sécurisation de l'accès à l'eau et au foncier nécessite non seulement des infrastructures appropriées, mais aussi des règles de gestion collectives claires et inclusives, impliquant tous les bénéficiaires. Cette analyse éclaire les disparités observées à Sologo, où la répartition des terres irriguées et la coordination des prélèvements d'eau demeurent imparfaites, limitant le potentiel de certains exploitants.

Par exemple, les observations de terrain, illustrées par les, révèlent une hétérogénéité dans l'occupation des parcelles et l'état des infrastructures hydrauliques (canaux, ouvrages de dérivation). Cette situation rejoint les analyses de T. Le Guen (2001, p. 112), qui souligne que la performance des périmètres irrigués dépend étroitement de la qualité des aménagements et de leur entretien régulier par les usagers.

Par ailleurs, les limites constatées dans la gestion collective de l'eau et dans la répartition spatiale des superficies irriguées confirment les observations de G. Degoutte (2002, p. 203). Selon cet auteur, l'efficacité et la durabilité des ouvrages hydro-agricoles reposent autant sur leur conception technique que sur la mise en place de mécanismes institutionnels et communautaires adaptés pour leur gestion.

Outre, les disparités liées à l'obtention des terres arrosées, singulièrement entre les genres, soulèvent un dilemme sur la justice liée au partage des moyens de production. Malgré des productions souvent quasi identiques par parcelle, les obstacles liés à la propriété terrienne et hydrique freinent le potentiel de divers cultivateurs. Ce constat rappelle les travaux que malgré des niveaux de production relativement homogènes à superficie comparable, les contraintes d'accès au foncier et à l'eau constituent des facteurs limitants majeurs pour une partie des exploitants. Les travaux de J.-P. Chauveau (2000, p. 104) montrant que les inégalités foncières structurent durablement les systèmes agricoles en Afrique de l'Ouest, tandis que FAO (2013, p. 37) s'appuie sur l'accès différencié à l'eau d'irrigation accentué par les écarts de productivité entre exploitant

Enfin, l'approche intégrée adoptée dans cette étude rejoint les recommandations de la Commission Internationale des Grands Barrages CIGB (2000, p. 15), qui insiste sur la nécessité d'évaluer les barrages à vocation agricole à travers une analyse combinant dimensions techniques, économiques et sociales. A cet effet le pilotage de l'hydraulique demeure un pilier central pour optimiser les zones cultivées. Ces systèmes reposent sur l'instauration de modèles coopératifs mobilisant les bénéficiaires. À Sologo, si l'union des agriculteurs représente un socle solide, des améliorations s'imposent encore pour la synchronisation, l'entretien des équipements ainsi que l'encadrement des prélèvements d'eau. Ainsi, la redynamisation des barrages hydro-agricoles, à l'image de celui de Sologo, ne saurait se limiter à une simple réhabilitation physique, mais doit également intégrer une gestion rationnelle des exploitants et des superficies aménagées.

Conclusion

En conclusion, il en ressort de cette étude que l'analyse de corrélation appliquée au barrage de Sologo met en évidence une interdépendance entre accès à l'eau et performances agricoles, mais souligne également les limites d'une approche uniquement infrastructurelle. La durabilité des productions agricoles repose sur une articulation entre réhabilitation technique et gestion organisationnelle, condition indispensable à une valorisation socio-économique efficace du périmètre. En conclusion, la présence du barrage de Sologo dans le

District des savanes est très importante pour les paysans ainsi que le développement rural. Cela exige que les travaux de réhabilitation du barrage soient pris en compte à tous les niveaux pour permettre le bon fonctionnement de ces infrastructures. Aussi le barrage à besoin d'une bonne organisation du groupement Wowela et de fonds pour mieux gérer leur activité agricole.

Références bibliographiques

ASSI-KAUDJIHIS Joseph, 2011, *Gouvernance locale et gestion des bas-fonds en milieu rural ivoirien : entre régulation coutumière et recomposition des territoires*, Thèse de doctorat en Géographie, Université Paris Ouest Nanterre, La Défense.

BEDARD Yves, 2013, *Drainage et aménagements hydro-agricoles : améliorer nos rendements grâce à l'égouttement des sols*, Rivière-du-Loup, Éditions MAPAQ, Chaudière-Appalaches.

RÉPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE – BUREAU NATIONAL D'ÉTUDES TECHNIQUES ET DE DÉVELOPPEMENT (BNETD), 1996, Carte inventaire des barrages en Côte d'Ivoire, programme sectoriel d'aménagement rural, Abidjan, Éditions BNETD.

RÉPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE – BUREAU NATIONAL D'ÉTUDES TECHNIQUES ET DE DÉVELOPPEMENT/CENTRE DE CARTOGRAPHIE ET DE TÉLÉDÉTECTION (BNETD/CCT), 1996, *Atlas de Côte d'Ivoire*, Tome 2 – Les grands équipements, Abidjan, Éditions BNETD CCT).

CHAUVEAU Jean-Pierre, 2000, « Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, n°78, pp. 94-125.

COMMISSION EUROPÉENNE EN CÔTE D'IVOIRE, 1999, *L'économie locale de Korhogo et de sa zone d'influence : étude de cas du programme « Relance des économies locales en Afrique de l'Ouest »*, Paris, Éditions Club du Sahel.

CENTRE TECHNIQUE DE COOPERATION AGRICOLE ET RURALE (CTA), 2010, *Gestion intégrée de l'eau pour une agriculture durable : réduisons l'écart des connaissances*, Wageningen, Éditions Le Centre technique de coopération agricole et rurale ACP-UE (CTA).

DEGOUTTE Gérard, 2002, *Petits barrages : recommandations pour la conception, la réalisation et le suivi*, Paris, Cemagref Éditions.

ORGANISATION DES NATIONS UNIES POUR L'ALIMENTATION ET L'AGRICULTURE (FAO), 2013, *Smallholder irrigation in Africa: Prospects and challenges*, Rome, FAO Editions.

LE GUEN Thierry, 2001, « Diversité des utilisations agricoles associées aux retenues d'eau du Nord de la Côte d'Ivoire », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 54^e année, n° 215, pp. 283-304.

N'DA Paul, 2006, *Méthodologie de la recherche : de la problématique à la discussion des résultats*, Abidjan, Éditions Universitaires de Côte d'Ivoire.

SILUÉ Pebanagnanan David, 2012, *Impact socio-spatial des retenues d'eau dans le Nord de la Côte d'Ivoire : cas de la région des Savanes*, Thèse de doctorat en Géographie.

SILUÉ Pebanagnanan David et DAGO N'da Daniel., 2014, « Dynamique du plan d'eau du barrage de Natiokobadara et production rizicole dans le Nord de la Côte d'Ivoire », *Revue de Géographie Tropicale et d'Environnement*, n°27, pp. 3571-3580.

VENOT Jean-Philippe et al., 2012, *Drip irrigation for agriculture: Untold stories of efficiency, innovation and development*, London, Routledge.

PRESCRIPTION PSYCHOTROPE ENTRE LOGIQUE MARCHANDE ET ÉTHIQUE DU SOIN : LECTURE CRITIQUE À PARTIR DE ZARIFIAN

Audrey Marcelle MAYA

Université Alassane Ouattara, Bouaké – Côte d'Ivoire

louaudrey003@gmail.com

Résumé

La psychiatrie contemporaine porte en elle une tension qui résiste à toute résolution aisée, celle qui s'établit entre la vocation originelle du soin psychiatrique et la pression croissante d'une industrie pharmaceutique. D'un côté, entendre le patient comme sujet singulier en souffrance ; de l'autre, la logique marchande d'une industrie qui tend à réduire la complexité de la souffrance psychique à un répertoire de symptômes quantifiables et médicamentables. Le présent article, fondé sur une lecture croisée du *Prix du bien-être* d'Édouard Zarifian et d'autres travaux de référence en bioéthique psychiatrique (A. Frances; S. Demazeux; J.-N. Missa; P. Coupechoux; J.-C. St-Onge; G. Canguilhem; P. Ricœur; E. Levinas), examine les mécanismes structurels par lesquels l'industrie pharmaceutique a progressivement colonisé l'espace de la formation médicale, de l'information thérapeutique et de la nosographie psychiatrique. L'hypothèse directrice est que cette colonisation ne résulte pas d'une série de dérapages individuels, mais d'une architecture épistémique et institutionnelle que la bioéthique doit déconstruire pour proposer une refondation du soin sur la parole et l'écoute du sujet.

Mots-clés : Bien-être – Bioéthique – Éthique médicale – Industrie pharmaceutique – Psychiatrie – Psychotropes – Soins.

Abstract

Contemporary psychiatry carries within it a tension that resists any easy resolution: that which arises between the original vocation of psychiatric care, understanding the patient as a singular subject in suffering, and the growing pressure of a pharmaceutical industry whose market logic tends to reduce the complexity of psychic suffering to a repertoire of quantifiable and druggable symptoms. This article, based on a cross-reading of Édouard Zarifian's *The Price of Well-Being* and other reference works in psychiatric bioethics (A. Frances; S. Demazeux; J.-N. Missa; P. Coupechoux; J.-C. St-Onge; G. Canguilhem; P. Ricœur; E. Levinas), examines the structural mechanisms through which the pharmaceutical industry has gradually colonized the space of medical training, therapeutic information, and psychiatric nosography. The guiding hypothesis is that this colonization does not result from a series of individual slips, but from an epistemic and institutional architecture that bioethics must deconstruct in order to propose a re-foundation of care based on the speech and listening of the subject.

Key words: Well-being – Bioethics – Medical ethics – Pharmaceutical industry – Psychiatry – Psychotropic drugs – Care.

Introduction

La psychiatrie contemporaine traverse une crise qui ne se laisse pas réduire à un déficit de moyens ou à une pénurie de praticiens. Ce qui se joue, en profondeur, relève d'un conflit de rationalités. D'une part, la vocation originelle du soin psychiatrique, qui suppose d'entendre le patient comme un sujet singulier habité par une souffrance qui lui appartient. Et, d'autre part, la logique d'une industrie pharmaceutique dont la puissance économique a progressivement reconfiguré les représentations de la maladie mentale, les instruments du diagnostic et les réflexes de la prescription. Ce conflit n'est pas nouveau. Édouard Zarifian en avait dressé la cartographie dès 1996 dans son ouvrage *Le Prix du bien-être*. Ce qui a changé depuis, c'est son ampleur. « Le marché mondial de la santé mentale était évalué à 428 milliards de dollars en 2023 et devrait dépasser 568 milliards en 2031 » (Kings Research, 2024). Ces chiffres ne mesurent pas la souffrance humaine ; ils mesurent l'ampleur d'un marché qui a appris à se nourrir d'elle.

Dès lors, se pose le problème suivant : comment l'organisation de l'information médicale, de la formation des praticiens et de la nosographie psychiatrique, fait-elle obstacle à l'exercice d'un soin centré sur la singularité du sujet souffrant ? Cette question suscite en nous trois interrogations. Premièrement, par quels mécanismes l'industrie pharmaceutique colonise-t-elle les espaces de l'information médicale, de la promotion thérapeutique et de la nosographie psychiatrique ? Deuxièmement, comment cette colonisation produit-elle l'effacement progressif du sujet souffrant au profit d'une logique purement symptomatique ? Troisièmement, quelles ressources conceptuelles la bioéthique peut-elle mobiliser pour fonder une psychiatrie qui restitue au patient sa centralité de sujet ? De ces questions découlent les hypothèses suivantes.

D'abord, nous postulons que la dérive vers une psychiatrie médicamenteuse déconnectée du sujet souffrant constituerait le produit systémique d'une configuration de savoirs et de pouvoirs que l'industrie pharmaceutique a contribué à forger. Ensuite, cette colonisation produirait l'effacement progressif du sujet souffrant au profit d'une logique purement symptomatique. Enfin, certaines ressources conceptuelles de la bioéthique pourraient permettre de fonder une psychiatrie qui restitue au patient sa centralité de sujet. Une analyse appropriée et rigoureuse de ce travail se déroulera en trois temps.

Dans un premier temps, nous cartographierons les mécanismes par lesquels l'industrie pharmaceutique a colonisé l'espace clinique, en façonnant l'information thérapeutique, en neutralisant l'esprit critique du prescripteur et en s'appropriant les instruments nosographiques qui définissent la maladie mentale elle-même. Dans un second temps, nous interrogeons, la manière dont cette emprise reconfigure le regard clinique au détriment de la relation thérapeutique, réduisant le sujet souffrant à un profil symptomatique dont la molécule serait la réponse suffisante. Dans un troisième temps, nous esquisserons, à partir de Zarifian articulé à Ricœur, Levinas et Canguilhem, les conditions d'une refondation éthique du soin psychiatrique, non comme retour nostalgique à une clinique idéalisée, mais comme programme de résistance institutionnelle et philosophique aux logiques du marché.

1. La colonisation de l'espace clinique : information, promotion et nosographie

1.1. L'information thérapeutique comme action promotionnelle déguisée

L'information médicale constitue le premier vecteur par lequel l'industrie pharmaceutique façonne les réflexes de prescription. É. Zarifian (1996, p. 24) va poser le diagnostic sans détour : « l'information thérapeutique, qui devrait être totalement objective selon les exigences de l'éthique médicale, relève le plus souvent, dans les faits, d'une action promotionnelle ». Le diagnostic zarifien articule un écart cardinal entre la vocation épistémique de l'information thérapeutique et la fonction qu'elle remplit effectivement dans le dispositif contemporain. Au-delà du soupçon moral porté contre tel ou tel laboratoire, la formule déconstruit la confiscation structurelle d'une fonction de connaissance, informez le prescripteur.

La bioéthique se voit convier à un déplacement de questionnement où l'enjeu se déporte de l'intention des acteurs vers l'architecture qui rend l'intention superflue. Il en résulte une asymétrie redoutable, le médecin, croyant s'instruire, se trouve instruit par l'instance même que sa décision clinique devrait pouvoir contester. Le réseau de cette action embrasse des strates multiples :

La visite médicale, dont la fréquence influence directement le volume des prescriptions ; la publicité dans des revues qui dépendent financièrement de leurs annonceurs et disposent en conséquence d'une liberté rédactionnelle très relative ; les colloques et congrès dont le programme, sous des apparences d'indépendance scientifique, demeure la propriété exclusive du laboratoire commanditaire (É. Zarifian, 1996, p. 25-26).

Cette cartographie répudie toute lecture événementielle qui réduirait l'influence à une suite de transgressions ponctuelles. Bien plus qu'un cumul de pratiques discutables, ce que Zarifian met au jour, c'est la convergence systémique de trois dispositifs dont chacun, pris isolément, paraîtrait défendable. La visite s'inscrit dans l'économie cognitive du temps clinique ; la publicité s'ancre dans la dépendance économique des supports éditoriaux ; le colloque dissout son alibi scientifique sous le poids du commanditaire. Par extension, ce que l'on nomme information thérapeutique constitue moins un savoir transmissible qu'un appareillage de circulation orienté. La bioéthique trouve ici une exigence opératoire, penser les conditions structurelles d'une parole médicale qui ne soit pas captée avant d'être proférée.

Une saturation informationnelle s'installe progressivement, dans laquelle le contre-discours échoue à se faire entendre faute de tribune. M. Borch-Jacobsen (2013, p. 45) a approfondi ce constat en démontrant que « les effets indésirables sont systématiquement minorés dans les essais cliniques, les critères d'évaluation manipulés et les résultats négatifs dissimulés ». Ce que l'enquête de Borch-Jacobsen articule, bien au-delà d'un simple inventaire de manquements méthodologiques, c'est la transformation d'une science clinique en industrie de la persuasion. Les essais ne mesurent plus, ils plaident. L'evidence-based medicine, censée garantir l'objectivité de la prescription, s'écarte de sa vocation pour devenir un objet de production marketing. Il en résulte un paradoxe que la déontologie classique ne saurait dénouer, l'instrument même de la rigueur scientifique se trouve retourné en vecteur d'influence.

J.-C. St-Onge (2013, p. 36) prolonge ce diagnostic révélant que « les laboratoires investissent massivement dans la formation médicale et les leaders d'opinion pour orienter les pratiques de prescription indépendamment des preuves d'efficacité réelles ». Le diagnostic

posé par St-Onge déplace l'analyse vers un autre versant du dispositif, la formation continue elle-même devient canal de captation. Les leaders d'opinion, figures censées incarner la rigueur académique, s'écartent insensiblement de leur fonction de garants épistémiques pour endosser celle de relais commerciaux. La bioéthique se trouve alors confrontée à une zone grise où l'autorité savante et l'intérêt mercantile se nouent sans qu'aucune ligne claire ne permette de les départager.

Le CCNE, dans son Avis 147 de janvier 2025, souligne que ce vide de la formation se concrétise par un fait saisissant : « les étudiants en médecine ne sont plus tenus de choisir un stage en psychiatrie au cours de leur externat, quand bien même ils reconnaissent eux-mêmes que ce premier contact peut être cliniquement déterminant ». Une telle érosion ne produit pas seulement des prescripteurs mal préparés ; elle produit des médecins dont le premier réflexe, face à la souffrance psychique, sera de se tourner vers le seul savoir clinique que la formation aura déposé en eux, celui que les visiteurs médicaux auront pris soin de leur transmettre.

C'est dans cette dynamique que Robert Whitaker et Lisa Cosgrove désignent sous le terme d'« institutional corruption », que l'on pourrait traduire par « corruption institutionnelle », pour signifier que le problème ne relève pas de dérives individuelles mais d'une architecture systémique. Leur enquête établit qu'« at every step, we have seen the integrity of the scientific process compromised by two economies of influence: psychiatry's improper dependency on the pharmaceutical industry, and psychiatry's own guild interests » (R. Whitaker et L. Cosgrove, 2015, p. 5), soit, « à chaque étape, l'intégrité du processus scientifique se trouve compromise par deux économies d'influence la dépendance inappropriée de la psychiatrie envers l'industrie pharmaceutique, et ses propres intérêts corporatistes ». Ce que Zarifian formulait depuis la clinique française au milieu des années 1990 trouve ainsi, deux décennies plus tard, une confirmation d'ampleur internationale.

1.2. La publicité et la reconfiguration du regard clinique

Identifier les canaux de l'influence ne suffit pas ; il faut encore mesurer ce qu'elle produit sur la structure même du regard clinique. Au-delà de la promotion d'une efficacité thérapeutique dans une indication médicale précise, le discours publicitaire contemporain met en scène des situations de vie quotidienne, substituant à la relation diagnostic-traitement un circuit court entre symptôme, émotion et molécule. É. Zarifian (1996, p. 35) justifie en ce sens que « la dimension psychologique individuelle et subjective du patient se retrouve ainsi expulsée du champ de la clinique officielle, réduite à un artefact générateur de perte de temps ». Ce que l'on perd dans cette opération, c'est ce qui constitue la singularité irréductible du patient, sa parole, son histoire, le sens que sa souffrance prend dans la trame de son existence.

Alain Ehrenberg a éclairé la dimension sociologique de ce glissement. Dans une époque où l'injonction à la réalisation de soi s'est imposée comme norme sociale dominante, la souffrance psychique se voit dépouillée de sa signification existentielle pour acquérir le statut d'un dysfonctionnement transitoire, non plus une invitation à interroger les conditions d'une existence, mais une panne à réparer. Ehrenberg (1998, p. 15.) écrit : « la question "suis-je capable de le faire ?" a supplanté la question "m'est-il permis de faire ?", et que la culpabilité névrotique a pris la forme d'une insuffisance dépressive imputable à la chimie cérébrale plutôt qu'à des déterminants historiques et relationnels ». Ce glissement ne demeure pas sans conséquence sur la pratique clinique elle-même.

R. Gori et M.-J. Del Volgo (2005, p. 151) nomment cette logique la « santé totalitaire » et désignent la clinique singulière comme « une extraordinaire poche de résistance à cette barbarie du déshumain ». Cette formule dit, en creux, ce à quoi une psychiatrie éthique ne saurait renoncer sans se trahir elle-même. La publicité pharmaceutique n'a pas seulement modifié les habitudes de prescription ; elle a reconfiguré la représentation même de ce qu'est un patient, un cerveau chimiquement dérégulé plutôt qu'un sujet habité par une histoire.

Ce que la publicité pharmaceutique produit en profondeur, c'est une reconfiguration de l'identité professionnelle du médecin lui-même. P. Coupechoux (2006, p. 21) le documente avec une précision qui inquiète : « Le praticien formé dans un environnement saturé de messages promotionnels finit par intérioriser une représentation du soin dans laquelle l'acte de prescription devient la marque de compétence, le signe visible d'une prise en charge ». Prescrire, c'est agir. Ne pas prescrire, c'est laisser souffrir. Cette équation, aussi fausse soit-elle cliniquement, s'impose avec la force de l'évidence dès lors que la formation médicale n'a pas offert d'autre modèle de référence. La relation thérapeutique, qui suppose du temps, de l'écoute et une tolérance à l'incertitude, se trouve ainsi disqualifiée non par une décision délibérée, mais par une architecture de formation et d'information qui n'a jamais su lui faire de place.

1.3. La nosographie psychiatrique comme instrument de marché

La reconfiguration du regard clinique trouve son expression la plus achevée dans la transformation de la nosographie psychiatrique en territoire d'influence industrielle. C'est le lieu où se décide ce qui compte comme maladie et, par extension, ce qui justifie un traitement médicamenteux. É. Zarifian (1996, p. 40.) a été l'un des premiers psychiatres penseurs à articuler avec précision ce mécanisme d'appropriation, relevant que « les critères diagnostiques du DSM intègrent les groupes de pression qui souhaitent introduire ou exclure certaines entités, comme l'illustre l'entrée du syndrome prémenstruel dans le DSM-IV après qu'une étude eut rapporté les effets favorables d'un antidépresseur ».

S. Demazeux (2013, p. 26) éclaire la généalogie philosophique de cette vulnérabilité en établissant que « le DSM s'ancre dans une tradition statistique américaine qui ne vise pas la vérité des entités morbides, mais l'utilité administrative et la comparabilité des données. Il en résulte un outil qui se présente comme athéorique mais prend implicitement parti pour une conception objectiviste de la souffrance psychique ». En définissant, les symptômes comme des cibles observables, il ouvre structurellement la voie à la recherche des molécules qui les ciblent. (J.-N. Missa, 2008, p. 133) éclaire la dimension épistémologique de ce problème dans son ouvrage *Naissance de la psychiatrie biologique* en établissant qu'« en psychiatrie, la théorie est venue après le traitement, et la logique descriptive du DSM s'est alignée naturellement avec la logique marchande de l'industrie pharmaceutique ».

A. Frances (2013, pp. 172-173), qui a contribué à bâtir le système qu'il soumet ensuite à la critique témoigne que « le DSM-III, s'il a permis d'unifier un langage clinique demeuré chaotique, s'est révélé compatible avec une approche biologique de la souffrance psychique qui a grandement favorisé le marketing pharmaceutique ». (R. Whitaker et L. Cosgrove, 2015, p. 43) poussent l'analyse jusqu'à son terme en démontrant que ce que l'APA a engagé dès 1980 relevait d'une véritable campagne : « A public relations effort to sell this new model to the public », soit une opération de relations publiques visant à vendre au grand public un nouveau modèle de la maladie mentale (trad. personnelle). Ce que ces regards convergent à

démontrer, c'est que la définition de la maladie mentale ne procède pas d'une révélation clinique progressive. Elle se négocie, au carrefour du savoir et des intérêts, dans des espaces institutionnels que la bioéthique a trop longtemps laissés sans surveillance. C'est donc cette négociation et ses effets sur le sujet souffrant que nous examinerons dans la partie suivante.

2. L'effacement du sujet souffrant : du diagnostic à la prescription

2.1. Des critères diagnostiques façonnés par l'industrie

La colonisation de l'espace clinique décrite dans la partie précédente ne s'arrête pas aux canaux de diffusion de l'information. Elle pénètre jusqu'au cœur même de la fabrique du diagnostic. Les conflits d'intérêts qui traversent les comités d'experts chargés de rédiger les manuels nosographiques constituent, à cet égard, le révélateur le plus troublant de cette emprise. Cette structure, Robert Whitaker et Lisa Cosgrove l'ont documentée avec rigueur. Leur enquête établit que les catégories diagnostiques, progressivement alignées sur les intérêts de ceux qui financent la recherche, constituent la manifestation d'une « corruption institutionnelle dont les effets se font sentir jusqu'aux fondements nosographiques eux-mêmes » (R. Whitaker et L. Cosgrove, 2015, p. 5).

S. Demazeux (2013, p. 230) confirme ce diagnostic en établissant que le DSM est devenu « fondamentalement une classification de consensus », dont la solidité scientifique demeure bien inférieure à l'autorité sociale dont il jouit. Allen Frances, qui a coordonné la rédaction du DSM-IV avant d'en devenir l'un des critiques les plus lucides, livre depuis l'intérieur un témoignage qui vaut confirmation. Il établit que de 106 catégories diagnostiques en 1952, le manuel en compte plus de 300 dans sa cinquième version, « fabriquant des comportements ordinaires en épidémies de pathologies » (A. Frances, 2013, p. 14). Ce gonflement nosographique n'est pas le produit d'un progrès scientifique ; il est le produit d'une architecture d'influence qui a appris à transformer l'ordinaire de l'existence en indication thérapeutique.

2.2. La réduction du sujet à un profil symptomatique

La fabrication industrielle du diagnostic entraîne une conséquence que la bioéthique ne peut pas ignorer, le sujet souffrant disparaît derrière son profil symptomatique. (R. Castel, 1981, p. 10) l'a analysé sur le plan sociologique en établissant que « la psychiatrie contemporaine tend à se réorganiser autour d'une logique de gestion différentielle des populations plutôt que de soin individuel ». Le patient n'est plus l'interlocuteur d'un clinicien ; il devient une donnée administrative, un écart à la norme que le bon médicament est supposé corriger. Cette mutation du regard, Castel l'avait pressentie quatre décennies avant que ses effets ne se cristallisent en routine clinique.

Son analyse s'écarte de la critique humaniste classique pour s'ancrer dans une généalogie foucaldienne du pouvoir biopolitique, la gestion différentielle des populations ne supprime pas le soin individuel, elle le subordonne à des impératifs gestionnaires qui en redéfinissent silencieusement la finalité. Par extension, soigner cesse d'être un acte adressé pour devenir une opération de classement. La bioéthique contemporaine, lorsqu'elle pense les droits du patient, affronte alors une double contrainte : restaurer un sujet là où l'institution n'identifie plus que des profils de risque.

J.-C. St-Onge (2013, p. 99) radicalise ce constat en montrant que « les laboratoires ont systématiquement transformé des conditions propres à la nature humaine, la timidité, l'anxiété, la tristesse ordinaire, en pathologies destinées à créer une demande médicamenteuse là où il n'y en avait pas ». A. Ehrenberg (2010, p. 11) saisit les effets existentiels de cette opération dans *La Société du malaise* en établissant que la psychiatrie technocratique, en proposant une réponse chimique à une souffrance d'abord existentielle, « confirme au patient qu'il est un dysfonctionnement à corriger plutôt qu'un sujet à entendre ». Ce n'est pas que la molécule soit inutile ; c'est qu'elle s'impose comme substitut d'une écoute qui, seule, pourrait restituer au patient la puissance d'habiter son existence.

G. Canguilhem (1966, p. 130) avait armé la philosophie pour penser ce glissement en rappelant que « la santé n'est pas un état fixe défini de l'extérieur par la norme statistique, mais une capacité normative du vivant à instituer ses propres normes face aux épreuves de l'existence ». Réduire le sujet à un profil symptomatique, c'est précisément lui confisquer cette capacité normative. Cette capacité normative désigne la condition même de ce que Zarifian appelle la puissance d'exister. Un sujet dont les normes lui ont été confisquées par un diagnostic qu'il n'a pas choisi formulé dans un langage qu'il ne maîtrise pas, au nom d'une science dont il ne peut contester les catégories, est un sujet dont la puissance d'agir a été diminuée avant même que le traitement n'ait commencé.

2.3. L'effacement de la relation médecin-malade

La réduction du sujet à un profil symptomatique trouve son aboutissement clinique dans l'effacement progressif de la relation médecin-malade. Cette relation ne constitue pas un simple décor de la pratique clinique ; elle en représente le fondement éthique irréductible. (É. Zarifian, 1996, p. 36) observe que le discours promotionnel, en « s'employant à éviter toute allusion aux techniques psychothérapeutiques, y compris les plus élémentaires, les attitudes empathiques d'aide et de soutien, réussit à rendre invisible tout ce qui n'est pas pharmacologique ».

P. Coupechoux (2006, p. 21) documente la concrétisation clinique de cette invisibilisation avec une franchise qui dérange : « dans les universités à orientation biologique, les jeunes psychiatres ne savent plus conduire un entretien, ils ne savent que prescrire ». Ce constat signe l'aboutissement d'un processus de formation dans lequel le médicament a remplacé la parole comme geste clinique fondamental. C'est la philosophie de Paul Ricœur qui pose d'abord les termes du problème. La souffrance, écrit-il, se définit fondamentalement comme « la diminution, voire la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme une atteinte à l'intégrité du soi » (P. Ricœur, 1990, p. 370). Cette définition établit une distinction décisive supprimer les symptômes, c'est restaurer le silence, non la capacité d'agir.

Une psychiatrie qui ne viserait que la réduction symptomatique manquerait structurellement ce que Ricœur désigne comme le cœur de la souffrance, à savoir l'atteinte à la puissance d'entre-soi. C'est précisément ce constat que Zarifian traduit en exigence clinique. Si la souffrance est diminution du pouvoir d'agir, alors la guérison ne saurait se réduire à la disparition des symptômes elle est restauration de la puissance d'exister, et cette puissance ne se restitue que dans et par la relation thérapeutique. La parole, l'écoute, le temps offert au patient pour raconter et comprendre sa souffrance ne sont pas des suppléments gratuits : ils sont la condition clinique de ce que Ricœur désigne philosophiquement comme

le rétablissement du soi. Les deux pensées se rejoignent ici : l'une depuis la philosophie du sujet, l'autre depuis la clinique psychiatrique, pour affirmer qu'une médecine qui ne reconstitue pas la capacité d'agir du patient n'accomplit pas son propre geste.

E. Levinas (1974, p. 149) va radicaliser cette exigence en la soustrayant à toute condition institutionnelle ou protocolaire : « La responsabilité pour autrui ne peut avoir commencé en mon engagement, dans ma décision ». Cette formule engage une conséquence considérable pour la psychiatrie. Si la responsabilité du soignant précède toute délibération et tout protocole, alors elle ne peut être conditionnée ni à la disponibilité d'une case diagnostique, ni à une logique budgétaire, ni à l'évaluation d'une efficacité préalable. Ce que Ricœur fonde philosophiquement, ce que Zarifian traduit cliniquement, Levinas l'ancre dans une obligation pré-originale qui précède l'ensemble du dispositif institutionnel.

Une psychiatrie éthique est celle qui prend acte de cette précédence et organise ses structures en conséquence, plutôt que de la laisser se diluer dans les contraintes administratives du quotidien clinique. La relation thérapeutique n'est donc pas un supplément d'âme que l'on accorde au patient lorsque le temps le permet ; elle est la condition sans laquelle le soin cesse d'être un soin pour devenir une simple gestion de l'écart à la norme.

3. Vers une refondation éthique du soin psychiatrique

3.1. La redéfinition marchande du bien-être et ses limites

L'effacement du sujet souffrant au profit d'une logique symptomatique ne constitue pas seulement un problème clinique ; il engage une question philosophique fondamentale sur ce que l'on entend par bien-être et par santé. Le territoire du bien-être est le plus convoité par l'expansion marchande, précisément parce qu'il est le moins définissable. La définition de (OMS, 1946), qui décrit la santé comme « un état complet de bien-être physique, mental et social qui ne consiste pas seulement en l'absence de maladie ou d'infirmité », ouvre sur une ambiguïté que l'industrie pharmaceutique a su transformer en opportunité.

É. Zarifian (1996, p. 18) le relève avec une ironie bienveillante : « Dès lors que le mot bien-être est lâché, la question de savoir si le médecin et le système de santé doivent le garantir devient redoutablement problématique ». Là où la maladie avait des frontières, aussi floues et contestées fussent-elles, le bien-être n'en a pas, et c'est précisément cette absence de frontières qui fait de lui un marché potentiellement illimité.

J.-C. St-Onge (2013, p. 99) documente les effets concrets de cette dérive : « Des conditions propres à la nature humaine, la timidité, l'anxiété, la tristesse ordinaire, se métamorphosent en pathologies destinées à créer une demande médicamenteuse là où il n'y en avait pas ». Ainsi, la redéfinition marchande du bien-être ne se contente donc pas d'élargir le marché pharmaceutique ; elle reconfigure en profondeur la représentation de ce qu'est une existence normale, reléguant au rang de dysfonctionnement tout ce qui résiste à la norme statistique.

3.2. La sollicitude comme programme de résistance

Mesurer les limites de la redéfinition marchande du bien-être ne suffit pas ; il faut encore identifier les ressources conceptuelles qui permettent d'y résister. La pensée de Zarifian, articulée à la tradition philosophique de Ricœur, Levinas et Canguilhem, offre

précisément ces ressources. É. Zarifian (2001, p. 20) formule sa conviction épistémologique et éthique fondamentale en soutenant que « la psychiatrie n'est pas la science des maladies mentales, mais la médecine du sujet souffrant ». Cette distinction n'est pas rhétorique. Elle dessine deux régimes d'attention clinique radicalement différents, l'un qui classe, l'autre qui écoute, et c'est toute l'exigence bioéthique qui commande d'en déployer les implications.

Levinas va apporter à cette exigence une radicalité qui dépasse le seul cadre de la déontologie médicale. La responsabilité pour autrui, telle qu'il la formule dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ne procède pas d'une décision volontaire du soignant : elle le précède, elle le constitue avant même qu'il ait choisi de soigner. « La responsabilité pour autrui ne peut avoir commencé en mon engagement, dans ma décision » (E. Levinas (1974, p. 149). Ce que cette formule engage pour la pratique psychiatrique est considérable, le soin ne saurait être conditionné à la disponibilité d'une case diagnostique, ni subordonné à une logique de rentabilité institutionnelle. Il précède ces conditions. Il les déborde. Une psychiatrie éthique est celle qui prend acte de cette précédence et organise ses structures en conséquence.

La visée de la vie bonne « avec et pour autrui dans des institutions justes » (P. Ricœur, 1990, p. 202) lie indissolublement le personnel, le relationnel et le politique. Elle signifie que la sollicitude ne peut être déléguée à la seule bonne volonté individuelle du soignant : elle exige des structures qui la rendent possible et équitable. La sollicitude zarifienne s'ancre exactement dans cette exigence. « L'humanisme peut être scientifique, il faut cependant croire à l'homme d'abord, à la science ensuite lorsqu'elle aura démontré ses bienfaits » (É. Zarifian, 1988, p. 237). Cette formule n'est pas un anti-scientisme ; c'est l'affirmation d'une priorité épistémologique et éthique qui subordonne la molécule à la rencontre.

Ce que R. Gori et M.-J. Del Volgo (2005, p. 151) nomment : « une extraordinaire poche de résistance à cette barbarie du déshumain » désigne ces espaces cliniques où, malgré tout, un soignant prend le temps d'entendre ce que le patient dit au-delà de sa fiche diagnostique. Ces espaces ne sont pas des curiosités sympathiques : ils constituent le modèle de ce que la psychiatrie éthique devrait étendre, instituer, défendre.

3.3. Les conditions institutionnelles d'une psychiatrie du sujet

La sollicitude ne saurait demeurer un idéal philosophique sans prise sur les structures qui organisent concrètement le soin. (T. L. Beauchamp et J. F. Childress, 2013) ont posé les fondements d'une bioéthique des droits formels du patient dont l'apport est réel et décisif. Leur ouvrage *Principles of Biomedical Ethics* pose les quatre principes fondateurs de l'éthique clinique contemporaine : « autonomie, bienfaisance, non-maléficence, justice ». La limite de ce cadre, dans le champ psychiatrique, tient à ce que l'autonomie qu'il postule suppose un sujet capable de délibérer, tandis que la souffrance psychique sévère altère précisément cette capacité. Zarifian ne répète pas les droits du patient ; il montre qu'ils demeurent vides si la relation thérapeutique ne crée pas les conditions concrètes de leur exercice.

C'est précisément dans cette direction que (Loi n° 2002-303, 4 mars 2002, Journal Officiel de la République Française) relative aux droits des malades et à la qualité du système de santé engage une réflexion institutionnelle décisive, en instaurant le principe de démocratie sanitaire, définie comme la participation active du patient à son processus de soins et un droit de regard sur la politique de santé publique. Le CCNE, dans son Avis 147 de janvier 2025, traduit cette exigence en recommandations concrètes en appelant à une réforme profonde de

la formation médicale, à une transparence radicale des conflits d'intérêts dans la recherche psychiatrique, et à un renforcement des moyens alloués à la psychiatrie publique.

R. Whitaker et L. Cosgrove (2015, p. 198) prolongent cette perspective institutionnelle en proposant ce qu'ils nomment des « prescriptions for reform », parmi lesquelles figure en premier lieu la séparation stricte entre les instances de définition du diagnostic et les intérêts de l'industrie pharmaceutique. Ce que la bioéthique contemporaine doit accomplir, c'est institutionnaliser cette exigence, non comme retour nostalgique à un passé idéalisé, mais comme programme de construction d'une psychiatrie qui place le sujet, et non le symptôme, au centre de ses pratiques et de ses structures.

Conclusion

Pour conclure, ce parcours aura permis de mettre en évidence que la crise éthique de la psychiatrie contemporaine ne relève pas d'une défaillance morale individuelle. Elle désigne l'aboutissement logique d'une architecture épistémique et institutionnelle qui a, très progressivement, substitué la gestion du symptôme à l'écoute du sujet. Cette substitution n'est pas accidentelle ; elle procède d'une rationalité que l'industrie pharmaceutique a patiemment instituée au cœur même de l'espace clinique, en façonnant l'information thérapeutique, en orientant la nosographie et en neutralisant les conditions d'exercice d'un soin véritablement centré sur le sujet souffrant.

La lecture croisée de Zarifian, Whitaker et Cosgrove, Allen Frances, Stevees Demazeux, Jean-Noël Missa, Coupechoux et St-Onge aura permis de cartographier les rouages de cette emprise avec une précision que ni la seule indignation morale ni la seule dénonciation économique ne sauraient atteindre séparément. L'industrie pharmaceutique ne propose pas seulement des molécules ; elle produit les conditions cognitives, informationnelles et nosographiques dans lesquelles ces molécules s'imposent comme allant de soi. Jean-Noël Missa a établi que l'édifice théorique de la psychiatrie biologique demeure fragile, ce qui ne condamne pas les traitements, mais l'idéologie qui a prétendu les ériger en réponse suffisante à la souffrance psychique.

La réponse que ce travail aura tenté d'esquisser s'appuie sur une conviction que É. Zarifian, (2001, p. 20) formule avec une clarté en ces termes : « la psychiatrie n'est pas la science des maladies mentales, mais la médecine du sujet souffrant ». Cette distinction engage deux régimes d'attention clinique radicalement différents. La première classe, quantifie, cible le symptôme. Le second écoute, accueille, cherche à restituer au patient la puissance d'habiter son existence, ce que Paul Ricoeur nomme la capacité d'agir et Georges Canguilhem la normativité du vivant. Entre ces deux régimes, la bioéthique ne peut demeurer neutre. Elle doit prendre position, non pas contre la science, mais pour le sujet.

Les contextes africains et ivoiriens confèrent à cette exigence une urgence que l'on ne saurait différer. Là où les systèmes de santé mentale demeurent sous-dotés et dépendant de financements extérieurs, les stratégies d'expansion pharmaceutique trouvent un terrain particulièrement favorable. Se doter des outils conceptuels pour les anticiper, c'est l'une des tâches les plus pressantes que la philosophie africaine contemporaine puisse assigner à la réflexion bioéthique. La sollicitude zarifienne, articulée aux exigences institutionnelles que

formule le CCNE dans son Avis 147 (2025) et aux principes de la démocratie sanitaire consacrés par la loi du 4 mars 2002, dessine les contours d'une psychiatrie qui reste à construire. Une psychiatrie où prescrire un médicament ne serait jamais un geste anodin, mais toujours une prise de position sur ce qu'est un être humain en souffrance, et sur ce qu'il mérite en retour.

Références bibliographiques

BACQUET Louise et DELFRAISSY Jean-François, 2025, « Crise de la psychiatrie en France: enjeux éthiques et urgence d'une réponse », *Les Tribunes de la santé*, vol. 1, n° 83, pp. 105-112.

BEAUCHAMP Tom L. et CHILDRESS James F., 2013, *Principles of Biomedical Ethics*, 7^e éd., Oxford, Oxford University Press.

BORCH-JACOBSEN Mikkel, 2013, *La Vérité sur les médicaments psychiatriques*, Paris, Éditions Les Arènes.

CANGUILHEM Georges, 1966, *Le Normal et le Pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France.

CASTEL Robert, 1981, *La Gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Paris, Éditions de Minuit.

COMITÉ CONSULTATIF NATIONAL D'ÉTHIQUE (CCNE), 2025, *Enjeux éthiques relatifs à la crise de la psychiatrie : une alerte du CCNE*, Avis 147, Paris, Éditions CCNE.

COUPECHOUX Patrick, 2006, *Un monde de fous. Comment notre société maltraite ses malades mentaux*, Paris, Éditions du Seuil.

DEMAZEUX Stéphanie, 2013, *Qu'est-ce que le DSM ? – Généalogie du manuel américain des troubles mentaux*, Paris, Éditions Ithaque.

EHRENBERG Alain, 1998, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Éditions Odile Jacob.

EHRENBERG Alain, 2010, *La Société du malaise*, Paris, Éditions Odile Jacob.

FRANCES Allen, 2013, *Sommes-nous tous des malades mentaux ? – Manifeste contre les excès de la psychiatrie*, Paris, Éditions Odile Jacob.

GORI Roland et DEL VOLGO Marie-José, 2005, *La Santé totalitaire. Essai sur la médicalisation de l'existence*, Paris, Éditions Denoël.

KINGS RESEARCH, 2024, *Mental Health Market Size, Share & Trends Analysis Report*, New York, Kings Research.

LEVINAS Emmanuel, 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Éditions Martinus Nijhoff.

LIEBERMAN Jeffrey A., 2015, *Psychiatry Under the Influence*, New York, Columbia University Press.

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE, *Journal Officiel de la République Française*, 2002, LOI n° 2002-303 du 4 mars 2002 relative aux droits des malades et à la qualité du système de

santé, [en ligne], URL : <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000227015>, consulté le 22 janvier 2026 à 16 h 43 mn.

MISSA Jean-Noël, 2008, *Naissance de la psychiatrie biologique*, Paris, Presses Universitaires de France.

NATURE, 2023, « Une nouvelle loi nigériane met en lumière les soins de santé mentale en Afrique », *Nature*, [en ligne], URL : <http://www.nature.com/articles/d44148-023-00247-4>, consulté le 20 février 2026 à 11 h 04 mn.

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ (OMS), 1946, *Constitution de l'Organisation mondiale de la Santé*, New York, Éditions OMS.

RICŒUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil.

ST-ONGE Jean-Charles, 2013, *L'Envers de la pilule. Les dessous de l'industrie pharmaceutique*, Montréal, Éditions Écosociété.

WHITAKER Robert et COSGROVE Lisa, 2015, *Psychiatry Under the Influence. Institutional Corruption, Social Injury, and Prescriptions for Reform*, New York, Palgrave Macmillan Editions.

ZARIFIAN Édouard, 1988, *Les Jardiniers de la folie*, Paris, Éditions Odile Jacob.

ZARIFIAN Édouard, 1996, *Le Prix du bien-être. Psychotropes et société*, Paris, Éditions Odile Jacob.

ZARIFIAN Édouard, 1999, *La Force de guérir*, Paris, Éditions Odile Jacob.

ZARIFIAN Édouard, 2001, « Les fondements du soin en psychiatrie », *Nervure*, Tome XVI, n° 3, pp. 28-35.

ZARIFIAN Édouard, 2005, *Le Goût de vivre. Retrouver la parole perdue*, Paris, Éditions Odile Jacob.

ZARIFIAN Édouard, 2008, « Neurosciences et psychismes : les risques et les conséquences d'un quiproquo », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 1, n° 77, 2008, pp. 31-45.

MÉDIAS SOCIAUX, ÉCONOMIE DE L'INFLUENCE ET MOBILISATION CITOYENNE EN AFRIQUE FRANCOPHONE : ENTRE OPPORTUNITÉS DÉMOCRATIQUES ET RISQUES DE MANIPULATION

Arinte TOUKO

Université de Kara, Togo
arintetouko@gmail.com

Dieudonné PITALA

Université de Kara, Togo
pitaladieudonne17@gmail.com

Résumé

Cet article analyse le rôle ambivalent des réseaux sociaux en Afrique francophone, en prenant le Togo comme étude de cas principal. Les plateformes numériques y forment un écosystème informationnel hybride dans lequel s'entremêlent logiques économiques, stratégies politiques et aspirations démocratiques. D'un côté, elles offrent des opportunités inédites d'expression citoyenne, de mobilisation sociale et de contournement des médias traditionnels, permettant l'émergence de contre-publics subalternes. De l'autre, elles sont le théâtre de risques majeurs : manipulation informationnelle, propagation de la désinformation, marchandisation de l'attention et fragmentation de l'espace public. La figure de l'influenceur incarne cette ambivalence, agissant tantôt comme entrepreneur de l'attention, tantôt comme relais de propagande participative. Les mouvements sociaux y trouvent une logistique puissante mais éphémère, confrontée aux limites de la « démocratie des clics ». Face à ces défis, notre travail plaide pour la construction d'un espace public numérique résilient via la vérification des faits, une régulation démocratique, l'éducation aux médias et le soutien au journalisme professionnel. L'avenir démocratique de la région dépendra ainsi de la capacité à encadrer ces outils tout en préservant leur potentiel d'émancipation.

Mots-clés : Désinformation – Économie de l'attention – Espace public – Influenceurs – Mobilisation citoyenne – Régulation – Réseaux sociaux.

Abstract

This article analyzes the ambivalent role of social media in Francophone Africa, using Togo as the main case study. Digital platforms form a hybrid information ecosystem in which economic logics, political strategies and democratic aspirations intertwine. On the one hand, they offer unprecedented opportunities for citizen expression, social mobilization and circumvention of traditional media, enabling the emergence of subaltern counter-publics. On the other hand, they are the scene of major risks: information manipulation, spread of

disinformation, commodification of attention and fragmentation of the public sphere. The figure of the influencer embodies this ambivalence, acting sometimes as an attention entrepreneur, sometimes as a relay of participatory propaganda. Social movements find powerful but ephemeral logistics there, confronted with the limits of “click democracy”. Faced with these challenges, our work argues for the construction of a resilient digital public space through *fact-checking*, democratic regulation, media literacy and support for professional journalism. The democratic future of the region will thus depend on the ability to regulate these tools while preserving their emancipatory potential.

Keywords: Disinformation – Attention economy – Public sphere – Influencers – Citizen mobilization – Regulation – Social media.

Introduction

L’irruption des plateformes de réseaux sociaux dans l’espace public africain constitue l’une des mutations sociotechniques les plus profondes du début du XXI^e siècle. Ces outils, véhicules d’une hyperconnexion planétaire, ont profondément reconfiguré l’espace public. Ils ont modifié les modalités du débat politique, les ressorts de l’action collective, ainsi que les fondements économiques de la production et de la circulation de l’information. En Afrique francophone, et plus particulièrement dans des contextes comme celui du Togo, où l’essor du numérique coïncide avec une histoire politique souvent polarisée, les réseaux sociaux incarnent une puissante ambivalence. Pour certains observateurs, ils sont perçus comme des vecteurs d’émancipation citoyenne, des leviers de contestation et de redevabilité. Pour d’autres, ce ne sont que des instruments de manipulation, de marchandisation de l’opinion et de fragmentation sociale. Cette dualité constitutive, que M. Castells (2015, p. 15) résume en affirmant que « l’auto-communication de masse est à la fois la forme la plus démocratique et la plus dangereuse de communication », est au cœur des enjeux démocratiques contemporains.

D’un côté, cette « auto-communication de masse » permet de contourner les médias traditionnels, parfois sous contrôle, et d’organiser des mobilisations à une vitesse et une échelle inédite. Les printemps arabes, puis les mouvements au Soudan, au Mali ou les mobilisations sociales au Togo et au Sénégal, en ont été des illustrations éclatantes. De l’autre côté, l’architecture même de ces plateformes, fondée sur une « économie de l’attention » qui récompense l’engagement par tous les moyens, favorise la viralité des contenus émotionnels, simplistes ou faux. Elle a donné naissance à une nouvelle classe d’acteurs : les influenceurs, dont le pouvoir social et le modèle économique reposent sur leur capacité à capter et à orienter l’attention de vastes audiences, parfois au prix d’une instrumentalisation de l’information à des fins commerciales ou politiques.

De ce qui suit, découle la question principale : les réseaux sociaux sont-ils en mesure de reconfigurer l’espace public en Afrique francophone, entre opportunités démocratiques et risques de manipulation ? Autour de cette question principale viennent s’adosser quatre questions subsidiaires : l’espace public n’est-il pas à l’épreuve du numérique en Afrique ? L’influenceur ne représente-t-il pas le nouvel entrepreneur de l’attention ? Les réseaux

sociaux ne sont-ils pas, à la fois, les catalyseurs et les perturbateurs de l'action collective ? Comment créer les conditions pour l'avènement d'un espace public numérique résilient ?

L'hypothèse principale au regard de ces interrogations, est que les réseaux sociaux forment un écosystème informationnel hybride où s'entremêlent logiques de marché, stratégies de pouvoir et aspirations démocratiques. Quatre hypothèses subsidiaires en découlent : L'espace public africain francophone est mis à l'épreuve par le numérique, non pas tant par disparition que par fragmentation, et algorithmisation des débats ; l'influenceur incarne le nouvel entrepreneur de l'attention, dont le pouvoir repose sur une économie de la visibilité et de l'authenticité perçue, oscillant entre médiation citoyenne et propagande participative ; les réseaux sociaux sont à la fois catalyseurs (par leur logistique de coordination et de documentation) et perturbateurs (par la désinformation, la viralité émotionnelle et l'éphémère démocratie des clics) de l'action collective ; la construction d'un espace public numérique résilient est possible à condition de combiner vérification des faits, régulation démocratique des plateformes, éducation aux médias et soutien au journalisme professionnel.

Pour ce faire, l'objectif principal est d'analyser systématiquement la triple dimension (économique, politique et civique) des réseaux sociaux en Afrique francophone. Quatre objectifs subsidiaires le structurent : Analyser comment la fragmentation et l'algorithmisation des débats recomposent l'espace public en Afrique francophone ; identifier les mécanismes économiques et symboliques par lesquels les influenceurs deviennent des entrepreneurs de l'attention, entre business et idéologie ; évaluer l'impact ambivalent des réseaux sociaux sur les dynamiques de mobilisation citoyenne (accélération, logistique, mais aussi désordre informationnel et essoufflement) ; proposer des pistes pour renforcer la résilience de l'espace public numérique, en articulant *fact-checking*, régulation indépendante, éducation aux médias et journalisme de qualité.

Pour saisir cette complexité, une approche pluridisciplinaire, croisant sciences de l'information et de la communication, sociologie politique et études numériques, est essentielle. La démonstration s'articulera en quatre grandes parties. D'abord un cadre théorique pour comprendre la reconfiguration de l'espace public par le numérique. Ensuite l'analyse de la figure centrale de cet écosystème : l'influenceur, entrepreneur de l'attention au carrefour du business et de la propagande. La troisième partie sera consacrée au rôle ambivalent de ces plateformes comme accélérateurs des mobilisations politiques et sociales. Enfin, explorer les pistes pour renforcer la résilience de l'espace public numérique, à travers la vérification de l'information, la régulation éthique et l'éducation aux médias.

1. Cadre théorique et conceptualisation : L'espace public à l'épreuve du numérique en Afrique

Il s'agit de revisiter le concept habermassien d'espace public à l'aune des transformations numériques. Cette partie montre comment l'internet a donné naissance à un espace public « en réseaux », fragmenté, algorithmique et émotionnel, où les logiques communautaires priment sur la recherche de consensus. Les fondements économiques (capitalisme de surveillance et économie de l'attention) sont analysés comme le socle de toute activité en ligne. Ensuite, la spécificité des contextes africains francophones est mise en lumière (fractures numériques, créativité des usages jeunes, hybridation des registres). Enfin,

la fonction contestataire des réseaux (contre-discours, contournement des médias traditionnels) est discutée, avec ses limites inhérentes (fragmentation, marchandisation, contre-propagande).

1.1. De Habermas à l'espace public en réseaux : une transformation fondamentale

L'analyse classique de l'espace public par Jürgen Habermas conçu comme une arène rationnelle-critique, où les citoyens débattent des affaires communes, en s'affranchissant des rapports de pouvoir, se trouve profondément transformée à l'ère numérique. Les travaux de D. Cardon (2019, p. 112) montrent, en effet, comment l'internet a donné naissance à un espace public « en réseaux », fragmenté, algorithmique et émotionnel. Dans l'environnement numérique, l'information éclate et se personnalise à outrance, ce qui disloque les anciens espaces de débat public. Pour autant, les échanges ne disparaissent pas. Ils se déploient désormais dans une myriade d'arènes en ligne (forums, groupes Facebook, fils Twitter ou chaînes Telegram, etc.). Ces nouveaux lieux de discussion fonctionnent, avant tout, sur des logiques communautaires et affectives, et non sur une recherche de consensus. En Afrique, cette transformation est particulièrement saillante. L'accès rapide et massif, au mobile et aux réseaux sociaux, y a créé un espace de débat qui coexiste avec les arènes traditionnelles (presse, radio, télévision, assemblées) et parfois les concurrence violemment. Cet espace connecté est marqué par une hybridation des registres (politique, religieux, familial, divertissement) et par une logique de viralité qui privilégie l'immédiateté sur la profondeur, le tout sur une architecture conçue pour maximiser l'engagement, souvent en exacerbant les polarisations. Cette reconfiguration pose la question de la formation d'un « public » commun dans des sociétés où les expériences médiatiques sont de plus en plus personnalisées et où l'information est consommée dans des bulles sociales homogènes.

1.2. Les fondements économiques : capitalisme de surveillance et économie de l'attention

Pour comprendre pleinement ces dynamiques, il est nécessaire de remonter à leurs fondements structurels, qui dépassent le cadre africain mais y trouvent des résonances spécifiques. S. Zuboff (2019, p. 22) a ainsi théorisé le « capitalisme de surveillance », où « l'expérience humaine est comme matière première gratuite pour des pratiques commerciales prédictives ». F. Pasquale (2015, p. 3) aborde dans le même sens, en décrivant une « boîte noire » algorithmique qui « contrôle l'information et l'argent à l'insu des citoyens ». Les plateformes sociales, principalement basées en Californie ou en Chine, opèrent dans une logique d'économie de l'attention : leur objectif est de capter et de retenir, le plus longtemps possible, le regard de l'utilisateur pour monétiser son engagement via la publicité hyperciblée.

Ce modèle économique constitue le socle de toute l'activité en ligne, créant un environnement où la visibilité devient une ressource rare et monnayable, et où les incitations poussent structurellement à produire des contenus « engageants », c'est-à-dire suscitant des réactions immédiates comme l'indignation, la peur, l'enthousiasme, etc., quitte à sacrifier la véracité ou la complexité. En Afrique francophone, cette économie se déploie dans un contexte de pénétration massive et rapide du smartphone, souvent via des forfaits data *low cost* et des politiques de « zero-rating » (accès gratuit à certaines applications comme Facebook Basics). Les utilisateurs deviennent ainsi, à la fois, les producteurs de données et la

cible d'une publicité souvent peu régulée, tandis que les contenus locaux doivent se plier aux impératifs des algorithmes globaux pour espérer émerger.

1.3. Appropriations, fractures et créativité : la spécificité des contextes africains francophones

L'appropriation des réseaux sociaux, en Afrique francophone, s'inscrit dans des réalités socio-économiques, politiques et culturelles spécifiques qui modèrent et infléchissent ces logiques globales. P. Chauvin et M. Jouan (2022, p. 56) rappellent que « les usages politiques et citoyens des réseaux sociaux en Afrique sont d'abord des usages de détournement et d'adaptation à des contraintes locales fortes ». C'est pourquoi l'on observe en Afrique une persistance de fractures numériques importantes, d'accès (zones rurales ou urbaines, genre, niveau de revenu), d'usages et de compétences, mais aussi une extraordinaire créativité d'usage, portée par une population très jeune. Cette jeunesse, souvent confrontée au chômage, à la pauvreté et à un sentiment d'exclusion des circuits politiques et médiatiques traditionnels, investit les réseaux sociaux comme espace d'expression (le lieu idéal pour exprimer leurs opinions), de socialisation et parfois de subsistance.

Au Togo, par exemple, les jeunes urbains sont massivement présents sur des plateformes comme Facebook (pour l'information, le divertissement et le débat), WhatsApp (pour la communication privée et communautaire), Instagram (pour la visibilité sociale) et TikTok (pour le divertissement, le gagne-pain et l'expression créative). C'est dans cette perspective que Y. Gandi (2022, p. 102), dans ses analyses, montre que cette dispersion d'opinion des Togolais, est à la fois, « un frein et un moteur de créativité pour l'engagement en ligne ». Cet espace numérique évolue dans un héritage politique marqué par des clivages historiques, une mémoire des conflits et une défiance envers les institutions sociales ou politiques. Les réseaux sociaux deviennent alors une caisse de résonance pour les frustrations, mais aussi un terrain d'expérimentation pour de nouvelles formes d'expression citoyenne et de solidarité. La compréhension de cette articulation, entre infrastructures techniques globales, dynamiques sociodémographiques locales et histoire politique singulière, est donc cruciale pour saisir les promesses et les périls du numérique dans la région.

1.4. Les réseaux sociaux comme espace de contre-discours : potentialités et limites

Dans le contexte ouest-africain, les réseaux sociaux constituent des arènes où des groupes marginalisés (jeunes, opposants politiques, minorités) peuvent développer des discours alternatifs et organiser des formes de résistance. Le numérique offre à ces groupes un espace d'expression élargi pour contourner les médias traditionnels, souvent contrôlés par les pouvoirs établis. Au Togo, au Sénégal ou en Côte d'Ivoire, des collectifs citoyens, des artistes engagés et de simples internautes utilisent ces plateformes pour dénoncer des abus, contester les récits officiels et proposer d'autres visions de la société.

Cependant, cette fonction contestataire se heurte à plusieurs limites inhérentes aux plateformes elles-mêmes. D'une part, l'économie de l'attention favorise les contenus polémiques et simplificateurs au détriment d'analyses plus nuancées. D'autre part, la tendance à la fragmentation en micro-communautés restreint la possibilité de constituer un espace de débat large et cohérent, les échanges se limitant souvent à des cercles déjà convaincus. Enfin, la marchandisation de ces espaces, par la publicité politique ciblée, permet aux élites au

pouvoir de réinvestir ces mêmes arènes pour y diffuser une contre-propagande sophistiquée, brouillant ainsi la frontière entre discours contestataire et manipulation orchestrée.

2. L'influenceur, nouvel entrepreneur de l'attention : business, idéologie et reconfiguration des autorités

Cette section se concentre sur la figure centrale de l'écosystème numérique (l'influenceur). Une typologie des influenceurs africains francophones est établie (lifestyle, socio-éducatif, politico-militant), et leurs modèles économiques sont décrits (sponsoring, affiliation, branded content politique). L'analyse montre comment la logique commerciale bascule facilement dans le champ politique, produisant une propagande participative, des citoyens ordinaires deviennent des relais de récits biaisés ou mensongers, parfois rémunérés. Cette interroge la reconfiguration de l'autorité, le charisme algorithmique de l'influenceur concurrence l'expertise institutionnelle, et le critère de vérité est remplacé par la résonance affective et identitaire.

2.1. Anatomie de l'influenceur africain francophone : typologies et modèles économiques

La figure de l'influenceur est devenue centrale dans cet écosystème. P. Mœglin (2020, p. 145) les définit comme des « travailleurs de l'attention dont l'activité consiste à construire, fidéliser et animer une communauté en ligne pour en monétiser l'engagement ». A. Couchot-Sjix (2022, p. 78) ajoute qu'ils incarnent « une nouvelle économie de la célébrité, basée sur l'authenticité perçue et la monétisation de l'intimité ». En Afrique francophone, on peut distinguer plusieurs types d'influenceurs, dont les frontières sont poreuses : l'influenceur lifestyle (mode, beauté, voyage), qui promeut un idéal de réussite et de consommation ; l'influenceur « socio-éducatif » ou humoristique, qui traite de sujets de société avec pédagogie ou dérision, parfois en langues locales ; et l'influenceur politico-militant, qui prend position sur les débats publics, souvent dans un registre polémique. E. Amouzou (2022, p. 50), dans son étude sur le Togo, qualifie ces acteurs de « nouveaux entrepreneurs de l'attention », dont le modèle économique repose sur la conversion de l'audience en capital symbolique et financier. Leur point commun est de bâtir une audience fidèle et engagée qui constitue leur capital principal.

La monétisation passe par divers canaux : le sponsoring de marques (nationales ou internationales), le marketing d'affiliation (le parrainage), la vente de produits dérivés et, de plus en plus, le « branded content » politique. Au Togo, certaines figures togolaises, bien connues dans l'espace numérique, ou d'autres blogueurs, ont ainsi bâti des empires médiatiques personnels. Leur pouvoir repose sur une relation perçue comme plus authentique, directe et décomplexée que celle des médias traditionnels, un capital de confiance convertible en capital économique ou symbolique. Cette économie de l'influence crée une nouvelle forme de stratification sociale, où le succès se mesure en nombre d'abonnés et en taux d'engagement, et où les plus talentueux peuvent atteindre des niveaux de revenus inaccessibles dans les professions traditionnelles des secteurs médiatique ou culturel.

2.2. Le basculement politique : de l'influence commerciale à la « propagande participative »

Cette logique économique bascule facilement dans le champ politique, créant une zone grise particulièrement problématique pour l'intégrité de l'espace public. Des influenceurs découvrent que la polarisation politique est un formidable accélérateur d'audience. C'est ce que R. Badouard (2017, p. 67) nomme la « propagande participative » : « le fait que des acteurs non étatiques, souvent des citoyens ordinaires, participent activement à la diffusion et à l'amplification de récits politiques biaisés ou mensongers ». M. Diop (2023, p. 130), dans son analyse du Sénégal, montre comment les « micro-influenceurs » deviennent des relais essentiels, et parfois mercenaires, des narratifs partisans sur Facebook.

Lors des manifestations du mouvement M66 (6 juin 2025) au Togo, plusieurs blogueurs influents ont diffusé des accusations graves. Des figures comme Zagabango, connu aussi sous le nom de « Demonlassi », Kodjovitoguin (de son vrai nom Boko Kodjo Sénam), ou encore Togbévikpéssé, ont affirmé que le gouvernement avait engagé des mercenaires venus du Bénin pour procéder à l'enlèvement de manifestants. Aucune vérification indépendante n'a, à ce jour, confirmé ces allégations. Pourtant, ces accusations ont été présentées sous forme de vidéos percutantes ou de *posts punchy*, générant un trafic massif, qui se monétise ensuite via la publicité programmatique (Google AdSense) ou peut être instrumentalisé par des commanditaires politiques opérant dans l'ombre. Cette pratique brouille les frontières entre militantisme sincère, journalisme citoyen, business lucratif et manipulation délibérée.

Dans d'autres contextes, comme au Sénégal ou au Cameroun, des influenceurs sont ouvertement recrutés, par des partis politiques ou des cabinets de communication, pour mener des campagnes de déstabilisation d'adversaires ou de « nettoyage d'image » de personnalités. Ils maîtrisent les codes des réseaux (mêmes, langage jeune, storytelling émotionnel) bien mieux que les communicants traditionnels, ce qui rend leur message d'autant plus efficace et insidieux.

2.3. Reconfiguration de l'autorité et fragmentation de l'espace public

Les conséquences de cette montée en puissance des influenceurs sur l'écosystème informationnel sont profondes. J. Nanema (2022, p. 15) souligne que « l'influenceur politique en Afrique francophone incarne une reconfiguration de l'autorité, où le charisme algorithmique l'emporte souvent sur l'expertise institutionnelle ». Il en résulte que, premièrement, les algorithmes, optimisés pour l'engagement, tendent à enfermer les utilisateurs dans des « bulles de filtres » où ils ne sont exposés qu'aux contenus confirmant leurs préjugés. Dans un contexte comme le Togo, marqué par des clivages sociopolitiques préexistants, cette dynamique algorithmique peut exacerber les divisions, rendre le dialogue impossible et alimenter une défiance réciproque absolue.

Ensuite, l'autorité informationnelle traditionnelle (celle du journaliste professionnel, de l'expert académique, de l'institution officielle) se trouve ainsi contestée par l'autorité charismatique et algorithmique de l'influenceur. Le critère de vérité (la vérification des faits, le croisement des sources) tend à être remplacé par le critère de résonance affective (« ce message parle à ma communauté », « il exprime ce que je ressens ») et de cohérence identitaire (« il est des nôtres »). Cette évolution contribue à une érosion généralisée de la confiance, envers toute institution intermédiaire, et à une fragmentation de l'espace public en microsphères antagonistes, où règne une forme de relativisme informationnel (« à chacun sa

vérité »). Cette fragmentation affaiblit la capacité d'une société à se forger une représentation commune des problèmes et à débattre de solutions partagées.

2.4. L'influenceur comme symptôme d'une économie politique globale

En définitive, la figure de l'influenceur en Afrique francophone n'est pas un simple épiphénomène, mais le symptôme d'une économie politique globale qui redéfinit les rapports de pouvoir. D'un côté, elle représente une forme d'*empowerment* pour des individus capables de contourner les *gatekeepers* traditionnels et de vivre de leur créativité. De l'autre, elle incarne la marchandisation totale de l'attention et de la parole publique, où toute conviction peut devenir un « contenu » et toute communauté une « niche marketing ». Les États africains francophones, souvent dépassés par cette évolution, oscillent entre une volonté de régulation autoritaire (lois répressives sur la cybercriminalité, coupures d'internet) et une forme de laisser-faire, parfois parce que certains acteurs politiques savent également tirer profit de ce système. La régulation de cette nouvelle économie de l'influence, pour qu'elle serve le débat démocratique plutôt qu'elle ne le corrompe, devient ainsi un enjeu politique majeur.

3. Hyperconnexion et mobilisations politiques : les réseaux sociaux comme catalyseurs et perturbateurs de l'action collective

Cette partie examine le rôle des réseaux sociaux dans la logistique des mouvements sociaux. D'un côté, ils réduisent les coûts de coordination, permettent la documentation en temps réel (Facebook Live, TikTok), offrent une visibilité internationale et créent un sentiment d'appartenance immédiat (exemples : #TogoDebout, #FaureMustGo, mobilisations au Sénégal). De l'autre côté, la viralité qui permet l'empowerment propage aussi la désinformation, comme l'illustre la rumeur de la « fausse taxe scolaire » au Togo en 2023. La section aborde ensuite les limites de la « démocratie des clics », les hashtags ont un cycle médiatique court, ne débouchent pas toujours sur des structures pérennes, et la surveillance numérique (bots pro-gouvernementaux, arrestations) fragilise l'action collective. Enfin, une nouvelle grammaire de la mobilisation est décrite (personnalisation, immédiateté, visuels, porosité entre divertissement et politique).

3.1. Une nouvelle logistique pour les mouvements sociaux

Les réseaux sociaux ont radicalement modifié la « logistique » des mouvements sociaux, car si « les technologies numériques ne créent pas les mouvements, [...] elles en changent radicalement la capacité d'action (capacity) et la logistique » (Z. Tufekci, 2017, p. 28). Ils servent d'infrastructure multifonctionnelle pour la coordination, la documentation, l'amplification et la légitimation des mobilisations. À ce propos, F. Koné (2022, p. 34), dans son analyse du cyberactivisme en Afrique de l'Ouest, confirme que « les plateformes numériques ont réduit les coûts de la protestation et offert une nouvelle visibilité aux luttes locales ». Des applications comme WhatsApp et Telegram permettent une coordination sécurisée, décentralisée et en temps réel entre militants, échappant largement à la surveillance. Des plateformes comme Facebook Live, Twitter (X), et plus récemment TikTok, autorisent la documentation et la diffusion instantanée d'événements (manifestations, violences policières), créant une mémoire collective et une preuve par l'image qui conteste le monopole du récit étatique. Cette capacité a été cruciale lors des printemps arabes, des manifestations au Soudan ou dans les mobilisations au Mali (contestation de la transition) et

en République Démocratique du Congo (RDC) avec le mouvement LUCHA (Lutte pour le changement). En Afrique francophone, les mobilisations *#Faidherbe au Sénégal* (contre la restriction des libertés), ou les mouvements de protestation au Togo (TogoDebout, FaureMustGo) ont largement reposé sur cette architecture numérique pour mobiliser, informer et organiser la résistance. Les réseaux permettent ainsi de réduire les coûts de transaction de l'action collective, de créer un sentiment d'appartenance immédiat et de donner une visibilité internationale à des luttes locales.

3.2. Le double tranchant de la viralité : empowerment et désordre informationnel

Cette puissance mobilisatrice possède, cependant, un double tranchant inséparable. G. Gomez-Mejia (2023, p. 89) parle de la « guerre des récits » dans les conflits africains, où « la désinformation en ligne devient une arme de déstabilisation à part entière, sapant la cohésion sociale ». La viralité qui permet l'empowerment citoyen est aussi celle qui propage le désordre informationnel à une vitesse exponentielle. L'exemple togolais de la rumeur sur une « fausse taxe scolaire », en 2023, est éloquent à cet égard. Une information non fondée, diffusée massivement sur WhatsApp et Facebook, annonçait une nouvelle taxe sur les frais de scolarité. Cette rumeur a provoqué des manifestations spontanées et violentes de parents d'élèves dans plusieurs villes du pays, avant qu'un démenti officiel du ministère ne vienne, plusieurs jours plus tard, calmer la situation.

Cette viralité repose sur des mécanismes psychosociaux (émotion, identification, sentiment d'urgence) que les algorithmes amplifient. Des acteurs étatiques ou non étatiques (partis politiques, milices, entrepreneurs de la haine) peuvent sciemment lancer, amplifier ou détourner des rumeurs (fake news, deepfakes, montages audio) pour discréditer un mouvement, semer la confusion, provoquer des violences ou simplement détourner l'attention. Les réseaux sociaux deviennent alors, à la fois, une arme pour les mouvements de contestation et un outil de contre-insurrection informationnelle pour les régimes en place.

Au Cameroun, dans les régions anglophones, comme au Burkina Faso ou au Mali face à la menace jihadiste, la désinformation en ligne est devenue une composante à part entière des conflits, visant à saper la cohésion sociale et la confiance dans l'État. Cette « guerre cognitive » brouille les repères des citoyens et complique considérablement le travail des mouvements sociaux, qui doivent, à la fois, lutter pour leur cause et lutter contre une pollution informationnelle constante.

3.3. Les limites de la « démocratie des clics » et le défi de la pérennisation

Si les plateformes sociales permettent l'émergence de nouvelles formes d'action collective et une mobilisation rapide, avec peu de moyens, les travaux scientifiques en ont également révélé les contraintes structurelles. Elles mettent en lumière le paradoxe de la « puissance des liens faibles ». Il est effectivement simple de mobiliser rapidement un grand nombre de personnes grâce à un mot-clic, devenu viral, ou à un appel sur les réseaux. Mais, l'édification d'une structure organisationnelle pérenne, de processus décisionnels hiérarchisés, de plans d'action sur la durée et des moyens nécessaires, pour obtenir des avancées politiques face à des institutions souvent rigides s'avère bien plus ardue. Ces mobilisations connaissent fréquemment un moment de forte exposition médiatique avant de s'épuiser rapidement, en l'absence d'une organisation stable. Ce phénomène illustre le dilemme de la « démocratie numérique instantanée », c'est-à-dire une capacité de

rassemblement simplifiée qui peut, de manière contre-intuitive, entraver la constitution d'une résistance organisée et durable face au pouvoir établi.

Au Togo et ailleurs, de nombreux hashtags de protestation ont ainsi connu un cycle médiatique court, sans toujours déboucher sur des structures de dialogue ou des gains politiques tangibles. Cette dynamique peut conduire à une frustration et à un cynisme accrus parmi les activistes. C'est ce qu'a observé M. Agbodjogo (2023, p. 210) dans sa thèse de doctorat sur les mouvements togolais. Il pense que « le cycle médiatique court des hashtags contraste avec la difficulté de construire des organisations pérennes, conduisant souvent à l'essoufflement et à la frustration ».

De plus, la surveillance numérique et la répression ciblée (arrestations de blogueurs, cyberharcèlement par des bots pro-gouvernementaux) deviennent des contre-stratégies efficaces pour les régimes autoritaires, qui apprennent à maîtriser l'espace numérique. La pérennisation de l'action collective passe donc par une hybridation des tactiques, combinant l'agilité des réseaux avec l'ancrage sur le terrain, le travail de lobbying et la construction d'alliances avec d'autres secteurs de la société civile.

3.4. Une grammaire de la mobilisation renouvelée

Malgré ces limites, il est indéniable que les réseaux sociaux ont introduit une nouvelle grammaire de la mobilisation. Celle-ci repose sur la personnalisation des causes (portées par des figures influentes), sur l'immédiateté de la réaction, sur l'importance du visuel (vidéos, mèmes) et sur la porosité entre sphères (le politique émerge du divertissement et inversement). Les « live » sur Facebook ou les « threads » sur Twitter deviennent des tribunes. Les collectifs artistiques utilisent TikTok pour diffuser des messages engagés sous forme de chorégraphies ou de sketches. C'est dans cette logique que M. Mendy (2023, p. 85) montre comment, au Sénégal, « TikTok devient un nouvel espace de politisation pour les jeunes, grâce à des formats créatifs (...) qui brouillent les frontières entre divertissement et engagement ». Cette esthétique et ces formats nouveaux touchent des publics traditionnellement éloignés de l'engagement politique formel, notamment les plus jeunes. Ils participent à une re-politisation par le bas, même si elle est souvent éclatée et émotionnelle. L'enjeu pour les acteurs de la société civile est désormais d'apprendre à naviguer dans cet écosystème, tout en préservant la substance de leur combat : utiliser la viralité sans s'y asservir, construire un récit puissant sans verser dans la simplification excessive et, finalement, convertir l'attention en ligne en un pouvoir de transformation dans le monde physique.

4. Vers un espace public numérique résilient : Vérification, régulation et éducation aux médias

Face aux risques identifiés (désinformation, fragmentation, manipulation), cette section explore quatre pistes complémentaires. D'abord, le *fact-checking* (Africa Check, Tofacts) est présenté comme un rempart imparfait mais nécessaire, dont les limites tiennent à une audience souvent inférieure à celle des sources de désinformation. Ensuite, la régulation des plateformes et de l'économie de l'influence est discutée. L'enjeu est d'éviter les dérives autoritaires (lois répressives sur la cybercriminalité) tout en imposant transparence algorithmique, protection des données et identification des contenus politiques sponsorisés.

Troisièmement, l'éducation aux médias et à l'information (EMI) est présentée comme un investissement à long terme, devant s'ancrer dans les langues et réalités locales. Enfin, le soutien à un journalisme professionnel, indépendant et innovant est plaidé, car les médias traditionnels restent des producteurs essentiels d'information vérifiée et contextualisée.

4.1. Le *fact-checking* (la vérification des faits), rempart imparfait mais nécessaire

Face au déluge de désinformation, le *fact-checking* (vérification des faits) s'est imposé comme une pratique essentielle de résilience. En Afrique francophone, des initiatives comme « Africa Check » (Sénégal), « Tofacts » (Togo), « Congo Check » ou « Observatoire de la Désinformation en Afrique Centrale » se sont développées, souvent portées par des journalistes. Elles s'attachent à démonter les rumeurs virales et à fournir des informations vérifiées, en utilisant elles-mêmes les canaux des réseaux sociaux. Leur impact est réel mais limité par plusieurs facteurs : leur audience reste souvent inférieure à celle des sources de désinformation, leur travail méticuleux est noyé dans le flux incessant de nouveaux contenus, et elles font parfois face à des campagnes de dénigrement les accusant de partialité. Leur crédibilité repose sur une rigueur méthodologique absolue et une transparence totale sur leurs sources et financements. Leur action doit être complétée par des fonctionnalités techniques : les alertes des plateformes, les partenariats avec des agences de presse et l'intégration de modules de vérification dans les fils d'actualité. Cependant, le *fact-checking* ne peut être qu'une partie de la réponse, car il s'attaque aux symptômes (les fausses informations) plus qu'aux causes structurelles (le modèle économique et la logique algorithmique).

4.2. L'impératif de régulation : entre souveraineté numérique, éthique et risques autoritaires

La question de la régulation des plateformes et de l'économie de l'influence est devenue incontournable. L'enjeu est de trouver un équilibre entre la protection des libertés fondamentales (expression, information) et la prévention des abus (manipulation, discours de haine, ingérences). L'Union Africaine (UA) et des organisations sous-régionales comme la Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) commencent à élaborer des cadres, mais c'est souvent au niveau national que les lois sont adoptées. Le risque majeur est de voir se multiplier des législations répressives sur la cybercriminalité ou les « fake news », utilisées par les gouvernements pour museler toute critique en ligne, comme cela a été observé au Togo, au Cameroun ou en Côte d'Ivoire. Une régulation démocratique devrait plutôt viser à imposer aux plateformes une plus grande transparence (sur le fonctionnement des algorithmes, la publicité politique, les comptes sponsorisés), à renforcer la protection des données personnelles et à créer des instances de régulation indépendantes et pluralistes. Elle devrait aussi encadrer l'activité des influenceurs politiques, en exigeant la claire identification des contenus sponsorisés et des partenariats, sur le modèle des lois existantes dans certains pays européens. Cette régulation ne peut être efficace que si elle est le fruit d'un dialogue incluant États, plateformes, société civile et universités, et si elle prend en compte les spécificités des contextes africains.

4.3. L'éducation aux médias et à l'information (EMI) : un investissement à long terme

La pierre angulaire d'une résilience durable est l'éducation aux médias et à l'information (EMI). Il s'agit d'outiller les citoyens, dès le plus jeune âge, pour qu'ils

puissent évoluer de manière critique et autonome dans l'environnement numérique. Cela implique de développer des compétences pour évaluer la crédibilité d'une source, identifier une intention de manipulation, comprendre le modèle économique des plateformes et les biais algorithmiques. En Afrique francophone, des initiatives se multiplient, portées par des ONG, des institutions éducatives ou des médias, souvent avec l'appui d'organisations internationales. A. Hubert et O. Sarr (2021, p. 28), insistent sur la nécessité d'« ancrer l'éducation aux médias et à l'information (EMI) dans les réalités et les langues locales pour toucher efficacement les populations africaines ». Le défi est d'ampleur : il faut toucher des populations aux niveaux de scolarisation très variables, dans des contextes linguistiques divers (français, langues locales) et souvent avec des ressources limitées. L'éducation aux médias et à l'information (EMI) ne doit pas être un cours théorique de plus, mais s'ancrer dans les pratiques quotidiennes des jeunes, utiliser des formats créatifs (jeux, vidéos, ateliers participatifs) et être intégrée de manière transversale dans les cursus. Investir dans l'éducation aux médias et à l'information (EMI), c'est investir dans la capacité future des sociétés à avoir un débat public éclairé et à résister aux manipulations.

4.4. Soutenir un écosystème médiatique professionnel et innovant

La nécessité de renforcer l'espace public numérique passe inévitablement par le soutien à un journalisme professionnel, indépendant et innovant. Les médias traditionnels, affaiblis économiquement, restent des acteurs cruciaux pour la production d'une information vérifiée et contextualisée. Leur adaptation au numérique est vitale. Cela suppose des modèles économiques viables (abonnements, dons, fondations), le développement de formats numériques engageants (podcasts, newsletters, datajournalisme) et une collaboration accrue avec les nouveaux acteurs de la vérification et de l'éducation aux médias et à l'information (EMI). Des médias togolais comme « Liberté » ou « Togo Actualité » tentent ces adaptations. L'objectif n'est pas de restaurer un monopole perdu de l'information, mais de faire valoir la plus-value d'un journalisme de qualité, dans un écosystème saturé de contenus. Une information fiable, approfondie et pluraliste est un bien public ; sa préservation est une condition sine qua non pour que l'hyperconnexion serve effectivement le projet démocratique.

Au fond, ce qu'il faut retenir, c'est que les réseaux sociaux en Afrique francophone, et particulièrement au Togo, ne sont ni un remède miracle ni un poison absolu. Ils ressemblent plutôt à un terrain vague où tout peut arriver. Des rassemblements citoyens inspirants, mais aussi des manipulations savamment orchestrées, des rumeurs qui explosent en quelques heures, des jeunes qui se sentent enfin écoutés, et en même temps une fatigue générale à force de voir les mêmes polémiques tourner en boucle.

D'un côté, ces outils offrent des chances inédites, on peut contourner les médias traditionnels quand ils sont sous contrôle, donner la parole à ceux qu'on n'entend jamais dans les débats officiels, organiser une manifestation en quelques heures sans que le pouvoir ne le sache. C'est une forme de liberté concrète, fragile mais bien réelle.

De l'autre côté, les risques sont tout aussi présents, l'espace public se fragmente en mille petites bulles où chacun ne croit plus que ce qui confirme ses colères ou ses espoirs. L'attention devient une marchandise que l'on capte et que l'on vend. Des influenceurs, parfois sincères, parfois payés en douce, font le buzz avec des accusations non vérifiées. Les mouvements sociaux portés par un simple hashtag s'essouffent aussi vite qu'ils sont nés, et la

police numérique du régime n'est jamais loin. Les influenceurs sont le symbole de cette ambiguïté, certains y gagnent leur vie, créent du lien, deviennent des porte-voix pour des causes oubliées. Mais d'autres, sans le savoir ou volontairement, relaient des propagandes déguisées en bonne conscience. On ne sait plus toujours qui parle, pourquoi, ni dans quel intérêt.

Quant aux mobilisations, elles bénéficient d'une accélération sans précédent, documenter une violence, coordonner une action, rendre visible l'invisible. Mais cette même puissance fabrique aussi une « démocratie du clic » : on partage, on like, on se sent utile, et puis le lendemain plus rien. La révolution ne tient pas dans un post, et les régimes autoritaires l'ont bien compris. Alors, comment faire face à tout cela ? Il n'y a pas de recette simple, il faut tout à la fois, vérifier les faits, mais on n'y arrivera jamais seuls ; réguler les plateformes, sans basculer dans la censure ; éduquer les gens dès le plus jeune âge à comprendre pourquoi une rumeur va plus vite qu'une vérité ; et soutenir les vrais journalistes, ceux qui prennent le temps d'aller sur le terrain.

Au final, l'issue n'est pas écrite dans la technologie, c'est une affaire politique, économique et quotidienne. L'avenir démocratique de la région dépendra de notre capacité collective à encadrer ces outils sans les tuer, et à les utiliser sans se faire aveugler par eux.

Conclusion

L'analyse systémique menée dans cet article confirme le postulat de départ : les réseaux sociaux en Afrique francophone, illustrés par le cas du Togo, constituent un écosystème informationnel hybride traversé par des tensions fondamentales. G. Kouvidila (2020, p. 155) écrit à ce propos : « L'histoire politique, marquée par les conflits et la mémoire, conditionne profondément les usages et les mésusages du numérique aujourd'hui ». Les réseaux sociaux sont le lieu d'une reconfiguration profonde des sphères économique (avec l'avènement de l'économie de l'attention et de l'influenceur-entrepreneur), politique (avec de nouvelles formes de mobilisation et de contre-propagande) et civique (avec l'émergence de contre-publics subalternes mais fragmentés). Cette reconfiguration est ambivalente : elle offre des opportunités démocratiques inédites en termes d'expression, de mobilisation et de contournement des contrôles, mais elle génère simultanément des risques majeurs de manipulation, de polarisation et d'érosion de la vérité factuelle.

Cette ambivalence n'est pas un équilibre, mais un champ de bataille. L'issue des tensions qui la traversent ne sera pas déterminée par la technologie elle-même, mais par les choix politiques, économiques et sociétaux qui seront faits dans les années à venir. Ignorer les potentialités démocratiques des réseaux sociaux au nom de leurs dangers serait une erreur, tout comme célébrer leur pouvoir libérateur en ignorant leurs logiques intrinsèquement corruptrices.

L'avenir de l'espace public numérique, en Afrique francophone, dépendra donc de la capacité des sociétés à construire une régulation intelligente et démocratique, à investir massivement dans l'éducation critique des citoyens, et à soutenir un journalisme indépendant. Il dépendra aussi de l'aptitude des acteurs civils et politiques à utiliser ces outils avec une lucidité accrue sur leurs biais et leurs pièges. L'ouvrage collectif de l'UNESCO (2023) offre

justement des pistes concrètes pour ce travail de longue haleine. Dans cette lutte pour l'intégrité du débat public, l'enjeu ultime est de faire en sorte que l'« auto-communication de masse », tout en restant un espace d'expression libre et créative, puisse contribuer à la formation d'un demos informé, critique et capable d'agir collectivement sur son destin.

Références bibliographiques

AGBODJOGO Mawussi, 2023, *Jeunesse, réseaux sociaux et engagement politique au Togo : le cas des mouvements #TogoDébout et #FaureMustGo*, Thèse de Doctorat en Sociologie, Université de Lomé, Togo.

AMOUZOU Essohanam, 2022, « L'économie de l'influence au Togo : les nouveaux entrepreneurs de l'attention », *Revue togolaise des sciences de la communication*, n°15, pp. 45-67.

BADOUARD Romain, 2017, *Le désenchantement de l'internet. Désinformation, rumeur et propagande*, Paris, FYP Éditions.

CARDON Dominique, 2019, *Culture numérique*, Paris, Presses de Sciences Po.

CASTELLS Manuel, 2015, *Réseaux de la colère et de l'espoir. Mouvements sociaux à l'ère d'Internet*, Paris, Éditions Maison des sciences de l'homme.

CHAUVIN Pierre-Marie et JOUAN Marlène, 2022, *Les Réseaux sociaux en Afrique. Usages politiques et citoyens*, Paris, Karthala.

COUCHOT-SJIX Aurore, 2022, *Les Influenceurs. Une nouvelle économie de la célébrité*, Paris, Éditions Armand Colin.

DIOP Momar, 2023, « La propagande participative sur Facebook au Sénégal : le rôle des micro-influenceurs », *Politique africaine*, n°169, pp. 123-145.

FRASER Nancy, 1992, « Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », in CALHOUN Craig (éd.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, pp. 109-142.

GANDI Yao, 2022, « Fractures numériques et mobilisation en ligne au Togo », *L'Afrique connectée : fractures et solidarités*, Paris, Éditions Karthala, pp. 89-112.

GOMEZ-MEIJIA Gustavo, 2023, *Médias sociaux et conflits en Afrique subsaharienne : La guerre des récits*, Bruxelles, Éditions Peter Lang.

HABERMAS Jürgen, 1978, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Éditions Paris, Payot.

HUBERT Aurélia et SARR Oumy (dir.), 2021, *Éduquer aux médias et à l'information en Afrique subsaharienne francophone*, Dakar, Éditions UNESCO.

KONÉ Fatoumata, 2022, *Cyberactivisme et engagement citoyen des jeunes en Afrique de l'Ouest*, Dakar, Éditions CODESRIA.

KOUVIBIDILA Gaston, 2020, *Histoire politique du Togo : Conflits, mémoires et numérique*, Lomé, Graffiti Press.

MENDY Marie, 2023, « TikTok, nouvel espace de politisation des jeunes Sénégalais ? », *Africultures*, n°128, pp. 78-92.

MÆGLIN Pierre, 2020, *Les Industries éducatives*, Paris, Presses Universitaires de France.

NANEMA Jean, 2022, « L'influenceur politique en Afrique francophone : un entrepreneur de l'attention au service de quels pouvoirs ? », *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, n°24, p. 15.

PASQUALE Frank, 2015, *The Black Box Society: The Secret Algorithms That Control Money and Information*, Cambridge, Harvard University Press.

TETTEY Wisdom, 2021, *Counter-Publics and Digital Resistance in West Africa*, *International Journal of Communication*, vol. 15, pp. 3456-3475.

TUFEKCI Zeynep, 2017, *Twitter and Tear Gas: The Power and Fragility of Networked Protest*, New Haven, Yale University Press.

ORGANISATION DES NATIONS UNIES POUR L'ÉDUCATION, LA SCIENCE ET LA CULTURE (UNESCO), 2023, *Pratiques prometteuses en matière d'éducation aux médias et à l'information en Afrique*, Paris, Éditions UNESCO.

ZUBOFF Shoshana, 2019, *L'Âge du capitalisme de surveillance*, Paris, Éditions Zulma.

LA CHARTE DE KURUKAN FUGA : UNE CONTRIBUTION À LA PACIFICATION DE L'AFRIQUE

Soumaïla COULIBALY

Université Peleforo Gon Coulibaly, Korhogo, Côte-d'Ivoire
soumailacoulibaly237@gmail.com

Résumé

Les conflits territoriaux et de leaderships entre empereurs et rois d'Afrique avaient déstabilisés l'ordre socio-politique existant et engendré par la même occasion un bouleversement des valeurs sociales, gages de paix. C'est en vue de mettre fin à ces crises avec son corollaire de violence que des Chartes sont élaborées à savoir la Charte du Manden ou Charte du Mandé et la Charte de Kurukan Fuga. Ces Chartes, au-delà de leur différence qui du reste est d'ordre temporel et méthodologique ont le même leitmotiv, celui de participer à la pacification de l'Afrique, voire à sa démocratisation. Ce sont des instruments essentiels de gestion du pouvoir qui à partir d'alliances à parenté, inter-ethniques, à cousinage souvent inviolables qui permettent de réguler les rapports interhumains. Les contrats sociaux établis par ces Chartes peuvent s'ils sont respectés redonner un souffle démocratique réel à l'Afrique.

Mots clés : Alliance – Charte de Kurukan Fuga – Charte du Mandé – Démocratie – Liberté, Paix.

Abstract

Territorial and leadership conflicts between African emperors and kings destabilized the existing socio-political order and, in turn, led to a disruption of social values, the very foundations of peace. It was with the aim of ending these crises and their accompanying violence that Charters were drawn up, namely the Charter of Manden (or Charter of Mandé) and the Charter of Kurukan Fuga. These Charters, despite their differences, which are primarily temporal and methodological, share the same leitmotif principle: to contribute to the pacification of Africa, and even to its democratization. They are essential instruments for managing power, based on often inviolable kinship, inter-ethnic, and cousin-like alliances that regulate interpersonal relations. The social contracts established by these Charters, if respected, can breathe new life into democracy in Africa.

Keywords: Alliance – Kurukan Fuga Charter – Mandé Charter – Democracy – Freedom – Peace.

Introduction

La quête de la tranquillité entre les êtres humains exige l'élaboration d'une convention à laquelle chaque membre souscrit volontairement. Ce désir de paix va motiver la mise en place de contrats ou de chartes qui sont des codes de conduite susceptibles de réguler les rapports entre des protagonistes, des familles, des ethnies, des communautés, des *djamous* en

malinké qui signifie des noms. C'est dans cette dynamique que s'inscrit la Charte de Kurukan Fuga. L'horreur de la confrontation entre les belligérants de la bataille de Kirina a presque imposé, au vainqueur, l'élaboration d'une Charte pour éviter aux peuples du Manding d'autres conflits sanglants et meurtriers. Ce pacte de non-agression a impulsé une nouvelle dynamique de paix et surtout un nouveau mode de règlement des conflits. Autrement dit, les alliés qui se sont jurés de ne plus verser leur sang, sont tenus par cet engagement. De ce fait, une démocratisation voit le jour dans l'espace public.

Nonobstant les nombreux avantages qu'apporte cette Charte dans la structuration des communautés de l'Afrique de l'Ouest, et même au-delà, des contestations qui, sans remettre fondamentalement en cause l'important rôle joué par cette convention, dénoncent son authenticité au motif qu'elle est un mythe et donc tire ses sources de l'oralité. Ces reproches semblent annihiler la contribution de la charte de Kurukan Fuga à la pacification des relations entre alliés.

L'intérêt manifesté pour la Charte de Kurukan Fuga est lié au fait qu'elle est l'un des premiers textes à établir entre les hommes des principes qui régulent leurs rapports. Elle canalise les relations interhumaines, en évitant la grégarité, l'inhumanité et la barbarie, de prime abord. Elle permet, ensuite, de construire des sociétés démocratiques, c'est-à-dire des sociétés dans lesquelles le pouvoir appartient aux peuples. Ce sont elles qui l'exercent selon les normes qu'ils se sont fixées. Cette pratique démocratique permet aux hommes de vivre pacifiquement entre eux en évitant par la même occasion les conflits.

Il paraît essentiel, au regard des possibilités que peuvent offrir Charte de Kurukan Fuga à l'amélioration de l'exercice politique, de mieux l'étudier afin d'en ressortir les mécanismes pouvant davantage promouvoir la coexistence pacifique. La problématique qui oriente l'analyse est la suivante : la charte du Kurukan Fuga peut-elle contribuer à la pacification de l'Afrique ? Comment peut-elle contribuer à la construction du citoyen africain ? N'est-elle pas un instrument efficace de gestion politique ? La Charte de Kurukan Fuma ne peut-elle pas aider à la démocratisation de l'Afrique ? La réponse à ces interrogations permet de souligner que la Charte de Kurukan Fuga peut contribuer à la démocratisation des États et particulièrement ceux de l'Afrique.

Cet article a pour objectifs de promouvoir la Charte du Kurukan Fuga et d'encourager les États à recourir à son usage dans l'exercice du pouvoir en vue de la pacification des rapports entre gouvernés et gouvernants. Il s'agit de procéder dans le même temps, à travers cette Charte, à la vulgarisation de la paix. Il faut, pour ce faire, penser à une exportation de la Charte. Notre démarche démonstrative est une contribution à la promotion de la démocratie dans l'exercice du pouvoir d'État, à l'instar de ce qui avait cours dans les sociétés traditionnelles. La présente étude s'articule autour de trois axes. Le premier est consacré à la présentation de la Charte de Kurukan Fuga, le deuxième évoque son rôle de pacification du continent, quant au troisième, il évoque son impact démocratique sur l'Afrique et le monde.

1. La Charte de Kurukan Fuga

La Charte de Kurukan Fuga est un code de conduite élaboré dès la genèse de l'empire du Mali, à la fin de la bataille de Kirina. Les horreurs vécues entre les belligérants avaient conduit les vainqueurs de cette opposition fratricide à imaginer un modèle de gestion des

rapports interhumains, différents de ceux qui préexistaient, pour une meilleure coordination de la vie communautaire.

1.1. Le contexte de création de la Charte de Kurukan Fuga

Ensemble de principes codifiés au XX^{ème} siècle, la Charte de Kurukan Fuga marque une ère nouvelle dans la gestion des relations entre les hommes. Elle a été conçue, selon A. Dakouo (2017), pour réglementer les comportements des peuples du manding après la bataille de Kirina, d'une part, et, d'autre part, entre les Mandings. La Charte de Kurukan Fuga est née à l'occasion de l'assemblée tenue en 1236, à Kurukan Fuga, l'actuel cercle de Kangaba au Mali. Elle est composée de quarante-quatre énoncés ou conventions dans lesquelles se retrouvent transcrits les modes de vie des *djélis*, c'est-à-dire les griots que sont les Kouyaté. Elle est composée selon K. Siriman (1998, pp. 6-9), de :

- quarante-quatre énoncés qui sont structurés en cinq (5) chapitres selon Tiramaghan et Facoli qui se formulent comme suit :
- du respect de la vie et de la dignité humaine ;
- du respect des droits de la personne humaine ;
- de la question de la femme ;
- de l'épineux problème de résolution des conflits ;
 - du problème de la préservation de la nature.

La Charte de Kurukan Fuga est présentée comme un outil de construction et même de réorganisation de la société mandingue d'après-guerre. Elle est un outil d'éducation visant à construire un individu délié de la barbarie. C'est un homme nouveau soumis à un contrat social désormais pacifié. De plus, pour D. T. Niane, la Charte de Kurukan Fuga date de 1235. Elle commence donc après la bataille de kirina. La Charte de Kurukan Fuga peut se saisir ici comme un instrument de gestion des affaires sociales, un outil de gouvernance politique.

La deuxième tendance, menée par T. Cissé (1965) baptise à nouveau le texte sous le nom de « Charte du Mandé » et qui « se compose de sept chapitres prônant notamment la paix sociale dans la diversité, l'inviolabilité de la personne humaine, l'éducation, l'intégrité de la patrie, la sécurité alimentaire, l'abolition de l'esclavage par les razzias, la liberté d'expression et d'entreprise ».

Pour cette tendance, la Charte du Mandé tire son essence du Serment des chasseurs qui date de 1222. Cette Charte est un récit reçu à partir de témoignages. Elle n'a non seulement pas la même date d'adoption que celle de Soundiata Keita écrite par de D. T. Niane, puisqu'elle totalise quatorze ans d'antériorité, mais elle procède en plus par une méthode heuristique différente pour établir ses preuves. La différence entre les deux approches est d'ordre méthodologique, temporelle et de dénomination des textes.

La Charte de Kurukan Fuma a été inscrite en 2009 sur la liste du patrimoine culturel immatériel de l'humanité par l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture (UNESCO). Cet acte témoigne de l'importance de cette Charte pour l'Afrique et pour le monde.

La Charte de Kurukan Fuga est née pour mettre fin à une forme de gouvernance qui ne prenait pas en compte très souvent l'avis du peuple. En effet, les empires de la boucle du Niger reposaient sur la vision d'un roi tout puissant qui décidait tout seul de la vie de ses sujets. Un tel pouvoir ne prend en compte ni l'avis ni la volonté du peuple. Le roi avait un

droit de vie et de mort sur ses sujets. La Charte de Kurukan Fuga vise à régenter la vie politique et sociale du nouvel empire, né sur les ruines de l'empire Sosso. Elle entend mettre en place un système efficace pour régir les rapports entre le pouvoir et le peuple. Cette Charte, faut-il le rappeler, est un ensemble de règles qui canalisent les comportements des hommes.

1.2. Une alliance régulatrice de la société

La Charte de Kurukan Fuga est un pacte à visée socio-politique. Elle apparaît à un moment historique du Manden, celui de donner une nouvelle ère à l'action politique dans l'empire du Mali. C'est un tournant essentiel de la vie du peuple manding, car elle est l'expression d'un changement sans précédent dans la gestion des peuples de cet espace géopolitique, en particulier, et de l'Afrique, en général. L'atrocité de la bataille de Kirina, la violence vécue lors de cet affrontement, avait conduit les vainqueurs de cette bataille à initier une nouvelle forme de conduite des affaires sociales et politiques. Il s'agissait d'inventer un mode d'exercice du pouvoir fondé sur la communication. Cette communication se pratique sur toutes les questions qui engagent la vie du peuple.

Le rapport entre le gouvernant et les gouvernés n'est plus un rapport de dominant et de dominé, où le peuple assujéti, subit le diktat du monarque, mais un pouvoir désormais qui donne la priorité à des échanges entre des personnes responsables qui ont un destin commun à gérer. Le gouvernant ne vise plus qu'à gouverner et le gouverné qu'à obéir, il existe un cadre de collaboration entre les différentes couches de la société pour assurer au mieux l'avenir des peuples.

La Charte de Kurukan Fuga peut s'appréhender comme un ensemble d'alliances ou de pactes inviolables, tissés entre le pouvoir et les populations. C'est un ensemble d'engagements scellés entre des clans, des familles, des tribus, des ethnies et des patronymes, que nul ne doit transgresser au risque de commettre un sacrilège et de subir un châtement. L'article 7 de la Charte de Kurukan Fuga met en évidence la place prépondérante de telles alliances, précisément la parenté à cousinage :

Il est institué entre les "mandinkas (descendants des mande) le "sanankunya" (cousinage à plaisanterie) et le "tanamanyoya" (forme de totémisme). En conséquence, aucun différend né entre ces groupes ne doit dégénérer, le respect de l'autre étant la règle. Entre beaux-frères et belles-sœurs, entre grands parents et petits, la tolérance et le chahut doivent être le principe.

Le cousinage à plaisanterie est un jeu à travers des mots entre des enfants dont le père et la mère sont nés du même père. La peur justement de commettre l'irréparable est le gage de la paix entre les alliés. Autrement dit ce sont des enfants certes nés de père et de mère différents, mais qui ont le même grand-père ou la même grand-mère. C'est cette même sympathie, animée par des piques adressées aux uns et aux autres, qui a lieu entre les beaux-frères et les belles-sœurs d'une part et entre les grands parents et leurs petits fils ou filles, d'autre part. Ces pratiques sont transmises de génération en génération, depuis l'avènement de la Charte de Kurukan Fuga au XIII^{ème} siècle que, par ailleurs, ces pactes ancestraux ne doivent pas être violés, quelle que soit la situation.

Ces alliances se pratiquent généralement à travers des échanges verbaux entre les concernés. Il existe, entre eux, une assistance mutuelle, lors des événements heureux ou malheureux. Au cours de ces événements, ce sont les familles, les castes, les ethnies et autres qui assistent au déroulement de programme souvent à la demande des concernés. La

cérémonie ne peut débiter qu'après leur intervention ou leur autorisation. Il est à noter que leurs actions peuvent faire l'objet de railleries, d'ironie, mais ne peuvent pas être interdites sous peine de subir un sortilège.

C'est ce que traduit l'article 10 de la Charte : « Adressons-nous mutuellement les condoléances ». En plus de cette nécessité d'assistance mutuelle des alliés les uns à l'égard des autres, se retrouve au compte des attributs de l'allié, la médiation. En effet, lorsqu'un allié traverse une situation difficile, dans sa propre famille ou une famille tierce, son allié a le devoir de voler à son secours. Il doit se donner les moyens d'y apporter une solution. Les alliances étant liées par des liens forts, comme la relève à propos le mot "parenté", les alliés sont, par conséquent, des parents. Ils sont liés par des liens ombilicaux régis par des règles que tous sont strictement tenus d'observer. Et « tous ceux qui enfreindront à ces règles seront punis », comme le signifie l'article 44.

L'avènement de la Charte de Kurukan Fuga inaugure une ère nouvelle dans la gestion des affaires publiques dans le Manding. Il existe désormais un code de conduite auquel chaque action se réfère. La Charte composée de quarante-quatre (44) articles est l'aune sur laquelle les conduites entre les individus et les communautés se réfèrent. Cet ordre nouveau a, assurément, apporté un changement qualitatif au plan sociopolitique et donc démocratique des sociétés du Mandén, d'après la bataille de Kirina. Les crises auxquelles les sociétés étaient confrontées, d'avant la naissance de l'empire du Mali, ont pris fin grâce à un ensemble de principes mis en place pour éviter aux hommes les conflits permanents qualifiés par le philosophe anglais, T. Hobbes (1651, p. 84), de « (...) guerre de tous contre tous ».

Ces dispositions vont incliner à la tolérance, à la non-violence et surtout à avoir de la considération pour ces alter ego, considérés comme des créatures dignes de respect. Les clauses morales édictées dans la Charte, qui présentent l'homme comme un être digne, contraignent tous les alliés à se conformer à ce principe sacrosaint. Il faut reconnaître que la Charte de Kurukan Fuga a eu un impact politique positif dans tous les territoires qui lui étaient soumis.

2. L'impact politique de la Charte du Kurukan Fuga

L'adoption de la Charte de Kurukan Fuga est une belle initiative qui a permis d'asseoir des principes écrits qui règlementent les rapports interhumains. Elle permet de construire un citoyen nouveau dont les agissements reposent sur des principes.

2.1. Un cadre de construction d'un nouveau type de citoyen

Les principes édictés par la Charte de Kurukan Fuga sont fondamentaux. Ils le sont dans tout le Manding et même au-delà. Les Mandenkas sont assujettis à des valeurs qui développent en eux des aptitudes en rupture avec leur nature d'avant l'adoption de la Charte. Ils sont soumis à une nouvelle organisation sociale, fondée sur trente règles de la Charte, dont la pratique contribue à la perfection de l'homme lui-même et à l'amélioration de ses rapports aux autres. Ils sont, par ailleurs, soumis à six règles d'éthique qui régulent leur rapport à l'environnement immédiat, c'est-à-dire la préservation de la nature, qui leur est révélée par le biais de trois principes. La dernière valeur, dont le citoyen doit tenir compte, repose sur une interpellation relative au respect des lois qui régissent les contrats signés entre les différentes

couches de la société mandingue. Ce nouvel mode de vie, institué par la Charte, impacte qualitativement les rapports entre les populations. Ces réformes presque inédites, qui font leur apparition dans le Mandé, ont permis l'éclosion d'un type nouveau de politique. Désormais, les relations entre les hommes sont emprunts de respect mutuel, puisque l'homme est dorénavant une valeur suprême.

L'ordre nouveau, établi avec la naissance de l'empire du Mali, offre un cadre politique qui repose sur des valeurs morales. Ces valeurs, qui s'appuient sur le respect de la dignité humaine, favorisent la paix. L'article 18 de la Charte l'atteste, avec ses nombreuses exhortations à la concorde. Ainsi, dans « respectons le droit d'aînesse », article 38 et l'article 23 « Ne vous trahissez jamais entre vous. Respectez la parole d'honneur », on voit là des invites à la bonne conduite, valeurs cardinales de la grandeur de l'homme et de la solidification du tissu social et surtout de l'action politique. L'avènement de l'empire de Mali est un départ nouveau. Il marque une rupture avec la période qui a précédé son éclosion.

Cette rupture est d'autant plus réelle qu'elle promeut déjà la tolérance entre les hommes. Au-delà même de cette culture d'amour entre humains, il impose aux hommes une manière pacifique d'aborder et de résoudre les différends qui pourraient malheureusement survenir. Cette construction du cadre de vie nouveau résulte de l'attitude bienveillante des citoyens ayant reçus de nouvelles normes de conduite. Tout cela n'a été possible que grâce à un engagement auquel ont souscrit toutes les populations, du moins celles qui ont adhéré aux nouveaux principes établis et auxquels ils sont tous assujettis. C'est un serment inviolable qui tient tout le monde en respect et « tous ceux qui enfreindront à ces règles, selon l'article 44, seront punis ».

On peut avancer l'idée que c'est un ensemble de principes et de prescriptions adressés aux peuples maliens en particulier et le monde entier en général. A. S. Adamou (2023) a raison de dire que les buts visés par les (articles 23 et 24), sont de faire comprendre, éduquer, créer une conscience générale du devoir et d'inciter tous les « Maliens » à agir, en sujets-agents. Sous ce rapport, on peut dire que la Charte de Kurukan Fuga est comme un discours incitatif, un contrat social proactif à grande valeur illocutoire dont l'intentionnalité dans le contexte de sortie de guerre qui était le sien – est quadruple : réédifier une communauté apaisée, établir une société vertueuse, responsabiliser les individus dans le collectif, construire une nation épanouie.

La Charte de Kurukan Fuga est, comme on peut le constater, une traduction des réalités du Manding, voire au-delà. C'est une parole forte, vive, un code moral lié aux pratiques quotidiennes relevant des alliances qui régulent les relations interhumaines, familiales, ethniques, claniques, érigées en actes politiques. Ce sont ces enseignements forts et édifiants qui ont permis de transformer les comportements des Maliens d'avant la naissance de l'empire du Mali. Ces enseignements sont des leçons qui ont contribué à la renaissance des populations concernées. Il a apporté de nouvelles valeurs morales aux peuples. C'est à juste titre qu'on peut soutenir que la Charte, de par l'éthique qu'elle promeut, a créé un ordre nouveau. Cet ordre nouveau est celui de la paix. Cette paix elle-même repose sur un citoyen nouveau qui nie désormais toute sorte de désordre dans l'empire. Il respecte les pactes qui sont signés et, le faisant, il permet d'établir entre les populations des relations de tolérance, de

paix et donc de respect mutuel. Ce calme qui règne sur l'empire manding va s'exporter. En favorisant la construction d'un nouveau type de citoyen attaché à la non-violence, au respect de la dignité humaine, à travers la morale qui s'invite dans sa vie quotidienne et dans son rapport avec les autres.

2.2. Une pacification des relations intra et extra-communautaires

La Charte de Kurukan Fuma a fait l'objet d'analyses controversées dans son cheminement. Elle est, selon ses détracteurs, une imagination visant à légitimer une dictature. Elle serait une invention fondée sur un discours oral, une somme de vécus que des griots auraient révélée et qui a récemment été codifiée. Cette critique de la Charte de Kurukan Fuga est liée à des raisons politiques, civilisationnelles ou culturelles. Ces contestations sont à la fois internes et externes. En ce qui concerne le volet interne, on peut remarquer qu'il y a des contestations politiques contre l'institutionnalisation de la charte. En effet, une frange des hommes politiques maliens se sont opposés à « l'introduction de la Charte de Kurukan Fuga dans le projet de nouvelle constitution », selon A. Dakouo (2017), au motif que « cette Charte ne s'inscrit pas dans le sens des valeurs démocratiques et républicaines et constitue en bien des points une négation totale des droits de la personne humaine ». Si la Charte de Kurukan Fuga est rejetée de la sorte par certaines personnes, « c'est dire que la charte renferme des principes et des valeurs non compatibles avec un État Républicain et Démocratique », A. Dakouo (2017). Elle serait pour ceux-ci un discours nostalgique, élaboré par des historiens et des hommes politiques dont la seule et unique visée est la récupération politique.

En plus de cette contestation interne, il existe une contestation externe fondée quant à elle sur la négation de la réalité historique et juridique de la Charte de Kurukan Fuga. Cette récusation de la Charte serait liée en partie à son oralité. Des Européens sous prétexte que cette charte est fondée sur des propos de griots et donc n'étant pas écrit n'aurait pas de fondement fiable. L'écriture serait selon eux une condition de la validité de cette Charte. Se fondant sur ce critère, la Charte de Kurukan Fuga relèverait d'une fiction. Bien que ce message ait été codifié en 2008, et adopté comme patrimoine culturel et immatériel de l'humanité par l'UNESCO, il a continué à être considéré comme le produit d'une ré-invention qui « obéit à un anachronisme calculé dont le dessein est d'instaurer un régime clanique et despotique révolu ; celui de la féodalité » A. S. Adamou (2023). C'est dans le sillage de cette contestation que F. Simonis (2015), parlant de la charte du kurukan fuga, soutient ceci :

Ce document est un amalgame entre une soi-disant charte de kouroukan fougua – qui aurait été éditée en 1236, mais a en fait été écrite en 1998, par le griot et magistrat de Guinée Siriman Kouyaté, probablement à la demande de l'historien D. T. Niane – et le serment des chasseurs qui daterait de 1222, et que le chercheur malien Youssouf Tata Cissé affirme avoir recueilli en 1965. On nage ainsi dans la plus grande confusion, l'UNESCO ayant classé sans s'être livré à la moindre expertise scientifique un texte qui ne lui a même pas été communiqué et combine en raccourci audacieux les deux versions concurrentes d'une « charte » dont personne n'est capable de dire ce qu'elle est vraiment

Au-delà de ces polémiques sur les Chartes, il faut reconnaître qu'elles ont joué un rôle essentiel dans l'organisation des sociétés Ouest africaines d'après la décadence des empires et des royaumes de la boucle du Niger. Elles ont été même au cœur de l'organisation politique desdites sociétés à travers des pactes qu'elles ont permis de sceller entre des familles, des

tribus, des peuples, des ethnies. Le caractère contraignant de ces pactes a obligé les alliés à respecter les engagements pris de part et d'autre, c'est-à-dire d'éviter les conflits avec les alliés quel que soit la nature du problème. Pour éviter de retomber dans les barbaries du passé, des pactes inviolables ont été établis entre communautés alliées qui se sont jurés de ne jamais soit se tuer ou se faire la guerre. Ces engagements fermes ont favorisé l'éclosion de la paix dans l'espace Ouest africain d'alors et de nouveaux modes de gestion politiques ont été mis sur pied.

Les nouvelles stratégies politiques mises en place ont créé une harmonie sociale puisque désormais, c'est dans la plaisanterie et la fraternité, car les alliés se considèrent comme des frères, que les affaires quotidiennes des peuples vont se régler. Cette pacification du climat social se réalise au sein des tribus, des cellules familiales. Dorénavant, les membres de la même tribu ou de la même famille disposent de ressorts importants pour régler leurs différends. Les cousins et les cousines peuvent grâce aux jeux d'alliance éviter les querelles entre eux par la force des alliances. Il en va de même des alliances liées aux patronymes par exemple les Ouattara et les Coulibaly, les Koné et les Traoré. Cette pratique permet de pacifier les relations entre les alliés et par conséquent dans le cadre intra familiale.

Cette pacification du cadre de vie peut s'étendre au-delà de la famille. Elle peut prendre en compte des espaces éloignés où se trouvent des alliés. C'est ainsi que dans le cadre des alliances patronymiques, des sociétés bien que séparées peuvent avoir de part et d'autre des alliés qui contribuent à résoudre des problèmes qui éclatent entre les deux sociétés. Un Koné du Burkina Faso et un Traoré de la Côte d'Ivoire ou du Mali peuvent en cas de difficultés trouver une voie de sortie heureuse grâce à l'alliance qui les lie fermement. On peut alors dire que les alliances, s'ils sont bien utilisés et suivis peuvent par leur force aider à asseoir la paix et la quiétude entre des peuples, des familles, les ethnies tout comme des tribus. De ce fait, on peut dire que les Chartes sont des outils de promotion de la paix et de la démocratie. C'est pourquoi, il faut par la dialectique aller au-delà des clivages qui tentent d'opposer les Chartes entre elles pour ne considérer que leur force qui peut donner une chance de gestion pacifique des sociétés.

3. La Charte de Kurukan Fuga, un outil de gestion politique des États africains

La Charte de Kurukan Fuga est un modèle de gouvernance politico-sociale dont les États africains doivent s'inspirer pour améliorer et adapter leur mode de gestion des affaires publiques. Ce mode de gouvernance, jadis circonscrit dans le Manding, doit s'exporter vers tous les pays africains et du globe pour enrichir le mode de gouvernance démocratique et du respect des droits de l'homme, en cours dans le monde.

3.1 . La nécessaire adaptation de la Charte du Kurukan Fuga aux sociétés africaines

La Charte de Kurukan Fuga se présente comme un mode de gouvernance pour l'Afrique. C'est un texte dont la compréhension profonde et la pratique donnent une réelle opportunité à la vie publique. C'est pourquoi, il faut se départir des débats tendant à la décrédibiliser. Ces critiques, aux relents ethnocentriques et européocentriques, n'enlèvent rien à la crédibilité et aux mérites de cet audacieux texte. Ces critiques indiquent plutôt le rôle fondamental que joue ce texte séculaire. L'importance de la Charte est d'autant plus avérée qu'elle a une reconnaissance planétaire en ce sens que l'UNESCO l'a consacré au rang des

patrimoines immatériels de l'humanité ce qui lui confère de facto un caractère immuable et donc immortel.

Il s'agit de montrer qu'au-delà de ces critiques et ces métadiscours, la Charte se présente comme un code de démocratisation de l'Afrique. En effet, la lecture des quarante-quatre (44) articles qui la composent offre un condensé de vertus qui contribuent, si nous nous les approprions véritablement, à transformer qualitativement et quantitativement notre compréhension du monde et surtout nos rapports avec les autres hommes. C'est ce que nous relevons, plus haut, en présentant la Charte comme un outil de construction d'un type de citoyen nouveau. Ce citoyen nouveau est le prototype de l'appropriation des enseignements reçus de la Charte. D. Zara (2018), soutient, à juste titre, qu'« il s'agit plutôt d'une convention (...) d'un ensemble de règles de conduite, d'enseignements, de préceptes destinés à organiser la vie en société ». Soutenant cette idée, D. T. Niane (2008, p.13) affirme :

La charte de Kurukan Fuga est une opportunité pour l'Afrique de montrer au monde sa contribution historique à la construction des droits de l'homme en général et de la femme en particulier, son initiative historique à la préservation de l'environnement, du développement durable. Il est temps que tous les Africains s'unissent autour de ce texte pour en tirer ce qui peut être bénéfique pour l'édification d'un espace public adapté aux besoins actuels du continent. Il faut procéder à une vulgarisation de cette charte en se basant prioritairement sur les systèmes éducatifs. Les enseignements sur la charte pourront aider à aborder des problématiques actuelles. Il s'agira pour les intellectuels africains à travers des colloques, d'enrichir la charte par l'apport d'idées nouvelles qui en définitive permettront de féconder un système politique reconnu et adopté par tous.

La Charte de Kurukan Fuga peut être considérée, d'une manière ou d'une autre, comme un vestige de la pensée politique africaine. En tant que telle, elle doit sans cesse être une source d'inspiration. Quand bien même elle aurait un fondement oral, elle a le mérite d'être l'une des plus anciennes réflexions « théoriques », qui a permis d'imaginer des règles de vie commune harmonieuse, à partir de l'expérience de vie quotidienne.

Le serment des chasseurs, publié par Y. T. Cissé, en 1222, et la naissance de la Charte de Kurukan Fuga en 1236 par Soundiata Keita ne sont pas antithétiques à bien réfléchir, ils doivent être considérés comme complémentaires, au sens où les cadres socio-politiques pacifiques qu'ils promeuvent sont eux-mêmes dynamiques. Par conséquent, les textes qui les régissent doivent également évoluer, voire s'adapter. En fait, les deux textes participent d'une manière ou d'une autre à l'améliorer du pacte social africain voire du monde. Chacun d'eux contient un pan des réalités existentielles des Mandenkas. Les différences constatées entre le serment des chasseurs écrit en 1222 et la Charte de Kurukan Fuga éditée en 1998 ne doivent surtout pas être perçues comme contradictoires mais plutôt comme complémentaires au sens où ce qui manque en l'un peut se trouver dans l'autre. Ce qui compte c'est le rôle joué par ces textes dans l'organisation des peuples.

La Charte de Kurukan Fuga a le mérite de jeter les bases d'une réflexion sur la démocratie, la politique en Afrique et dans le monde. Elle a suscité le débat sur sa légitimité ou sa délégitimité, dans le cadre du projet de constitution du Mali. Cette approche amphibologique contribue plutôt à la valorisation de la Charte. Ce qui fait que le discours sur la Charte est loin d'être amphigourique, tel que des européocentristes tentent de le faire croire, c'est un texte probant. Les intellectuels africains doivent faire fi de ces bisbilles et, dans un esprit équanime, ils doivent se saisir de ces textes pour cogiter sur l'ensemble des

notions contemporaines qui y sont évoquées, afin d'en ressortir les différentes thématiques abordées. Il s'agit de se saisir des idées émises dans lesdits textes, de les examiner, en les adaptant aux réalités actuelles. Comme le dit l'adage " c'est dans les vieilles marmites qu'on prépare les bonnes sauces ". Ces textes, dont l'ancienneté n'est plus à prouver, peuvent assurément servir de base à l'édification d'un texte plus consensuel, au plan politique, pour l'Afrique et pour le monde.

L'Afrique était donc un continent structuré, organisé et civilisé dont le fonctionnement reposait sur des principes démocratiques au fondement desquels se trouvait le respect de la dignité humaine, de l'environnement, de la paix sociale. C'est la colonisation qui a défigurée l'Afrique en lui imposant des modes de vie politique et sociale qui n'ont jamais été dans ses coutumes.

3.2. La Charte de Kurukan Fuga, un prototype international de gestion politique

La Charte de Kurukan est un paradigme de gestion politique rare de son temps. Il est nécessaire de la concevoir comme un prototype qui peut énormément participer à l'éveil du monde aussi bien au plan politique, démocratique, moral, spirituel qu'environnemental. Cet important document que d'aucuns pourraient qualifier de récits imaginaires a au moins le mérite de faire éclore un mythe qui n'a pas laissé le monde culturel indifférent. Il a plutôt participé à la réécriture de l'histoire du monde après y avoir extrait des scories. C'est la clarté de travail scientifique qui lui a valu d'être consacré à l'échelle internationale, suite à son inscription par l'UNESCO au patrimoine immatériel de l'humanité. Cette charte n'est, dès lors, plus une propriété de l'Afrique, de la seule Afrique, encore moins de l'Afrique de l'Ouest, elle appartient au monde. C'est désormais le monde entier qui reconnaît son authenticité, son importance et donc sa pérennité.

Cette Charte est un condensé de valeurs morales, démocratiques et juridiques qui gouvernent le monde. C'est un ensemble de contraintes, de sanctions morales qui régulent le fonctionnement du monde. À juste titre, selon le I. M. Kéita (2018, p. 106) : « La Charte de Kurukan Fuga, se caractérise par la contrainte et la sanction, a une valeur juridique dans la mesure où elle comporte des dispositions liées à l'organisation socioculturelle, à l'organisation du pouvoir et à la régulation de la société ».

Malgré le temps écoulé, c'est-à-dire depuis l'avènement de la Charte de Kurukan Fuga jusqu'à nos jours, ce texte est toujours d'actualité au regard des thèmes traités. À preuve les alliances interethniques, l'épineuse question de l'environnement, le droit des femmes, le règlement des conflits sont des sujets traités par cette charte et qui continuent d'animer l'actualité du monde. C'est pourquoi, il est plus qu'opportun de vulgariser les dispositions de cette Charte de Kurukan Fuga pour une plus grande appropriation de ses enseignements pour le bonheur du monde.

Le message véhiculé par la Charte a certainement influencé toutes les idées anciennes, comme actuelles, relatives à la politique, aux alliances, à la démocratie, aux droits de l'homme, à la morale et à l'environnement. Il faut reconnaître que certaines de ses questions sont circonscrites aux peuples mandés, tandis que d'autres abordent des préoccupations universelles.

De 1236 à 2018, soit exactement sept cent soixante-dix-huit ans, selon I. M. Kéita (2018, p. 107) :

Certaines dispositions de la Charte restent encore d'actualité au Mali. Il s'agit des valeurs d'hospitalité ou *Jatigiya*, d'humanisme ou *Maaya* et de proximité ou *Ka Mara Segui so* en tant que gages de bonne gouvernance. D'autres exclusivement propres aux communautés mandingues telles les parentés à plaisanterie ou le *sanankounya*, la médiation ou le *Tièfongnoya* et la palabre sont promus en tant que facteurs de résolution des conflits entre les différentes ethnies (...).

On peut assurer que jusqu'à nos jours, les messages de cette charte demeurent d'actualité sept cent quatre-vingt-neuf ans après son adoption. Sa teneur, et son réalisme lui confèrent un caractère atemporel. Elle résiste au temps, reste, peut-on dire, immortelle, puisqu'elle est liée à l'essence de l'homme.

Dans un monde où les valeurs morales, politico-démocratiques, environnementales et juridiques sont sujettes à la dégradation, le recours aux enseignements passés se pose et s'impose comme une nécessité pour redonner au monde un sens. Dans ce monde où les conflits les plus inimaginables sont légion, la Charte de Kurukan Fuga, en tant que serment contraignant, peut-être une panacée contre le désordre de tous genres que nous vivons au quotidien. Il faut vulgariser les enseignements contenus dans cette Charte pour susciter un nouveau départ démocratique de l'humanité. Une pratique politique qui repose sur un citoyen nouveau, un citoyen assagi par l'approche humaniste des messages enrobés d'engagement, qui forcent tous les membres du pacte social établi à éviter les affrontements.

Conclusion

Notre odyssée nous a permis d'évoquer le contexte qui a favorisé l'adoption de la Charte de Kurukan Fuma. Cette Charte étant elle-même un agrégat d'articles qui a instauré un mode de vie fondé sur des alliances. Ces alliances n'étant rien d'autres que des conventions passées entre des tribus, des familles, des ethnies alliés qui se sont jurés de ne jamais s'affronter. S'il est vrai que des quiproquos ont été observés çà et là autour des Chartes de Kurukan Fuga et du serment des chasseurs tendant à se jeter l'opprobre l'une à l'autre, il faut préconiser une co-construction démocratique de l'Afrique avec le concours de chacune d'elle. Cet objectif à long terme doit aboutir à une pacification des sociétés qui passe par l'implication de tous les acteurs dans la gestion de la chose publique qui nécessite le respect scrupuleux des engagements pris par les uns et par les autres.

Dans cette dynamique, les intellectuels, tous sans obédience politique ou régionaliste aucune, travailler à une exploitation conjointe du serment des chasseurs et de la Charte de Kurukan Fuga pour offrir au continent voire au monde un code politique consensuel. Il faut alors s'approprier du mode de fonctionnement de ces pactes inviolables que des familles, des peuples, des tribus se sont offerts afin de conduire la gestion socio-politique de leur société. Conformément à ce postulat, un minimum de consensus doit se dégager autour des Chartes au regard de la pertinence des thèmes tels que la justice, l'environnement, les droits de l'homme, la paix et la démocratie.

Au regard des avantages que peuvent offrir les Chartes dans la gouvernance pacifique des sociétés, il nous semble important de les proposer comme des moyens efficaces auxquels l'Afrique toute entière peut s'inspirer pour donner une impulsion nouvelle à la gestion des affaires socio politiques. Elles peuvent servir d'outils privilégiés de gouvernance pour le

monde d'autant plus que la Charte de Kurukan Fuga bénéficie d'une reconnaissance planétaire car l'UNESCO l'a consacré au rang des patrimoines immatériels de l'humanité.

Références bibliographiques

AMADOU Saïbou Adamou, 2023, « Charte du Kurukan Fuga : mémoire et communauté », *Magana. L'analyse du discours dans tous ses sens*, vol. 1, numéro 0, pp. 15-52.

AMBROISE Dakouo, 2017, « La Charte de Kuruka Fugou dans le contexte de mise en œuvre des réformes politiques et institutionnelles post-crise au Mali », *Analyse sociétale africaine*, [en ligne], URL : <https://africansecuritynetwork.org/assn/wp-content/uploads/2017/02/La-Charte-de-Kurukan-Fuga-dans-le-contexte-de-mise-en-%C5%93uvre.pdf>, consulté le 29 juin 2025 à 11 h 07 mn.

CELTHO, 2008, *La Charte de kurukan fuga, aux sources d'une pensée politique en Afrique*, Paris, Éditions L'Harmattan.

CISSÉ Youssouf Tata et KAMISSOKO Wâ, 1991, Soundjata – *La gloire du Mali. La grande geste du Mali* – Tome2, Paris, Éditions Karthala.

COULIBALY Sayon, 2011, *Essai sur le droit coutumier africain*, [en ligne], URL : <http://www.univ-jurisocial.overblog.com/article-essai-sur-sur-le-droit-coutumier-africain-82450775.html>, consulté le 23 juillet 2025 à 16 h 52 mn.

HOBBS Thomas, 1971, *Le Léviathan*, traduit de l'anglais par François Tricaud, Paris, ÉDITIONS Flammarion.

KESTELLOTT Lilyan et DIENG Bassirou, 1997, *Les épopées d'Afrique noire*, Paris, Éditions Karthala/UNESCO.

KOUYATÉ Siriman, 1998, « La charte de Kurukan Fuga », [en ligne], URL : <https://www.humiliationstudies.org>, consulté le 15 août 2025 à 21 h 32 mn.

MAKAN Kéïta Issa, 2018, charte de kurukan fuga : une source d'inspiration pour le droit positif malien, p. 106

NIANE Djibril Tamsir, 2010, *Kouroukan Fouga – Soundjata et l'Assemblée des peuples*, Abidjan, Éditions CEDA/NEI/SAEC.

OBENGA Théophile, 2008, *Africanismes eurocentristes : source majeure des maux en Afrique*, Paris, Éditions Philipe Rey.

SIMONIS Francis, 2015, « La charte du Mandén ou l'instrumentalisation du passé africain », *Propos recueillis par Vincent Hiribarren, Libération, Blog « Africa 4 »*, [en ligne], URL : https://www.libération.fr/debats/2015/04/15/la-charte-du-manden-ou-l-instrumentalisation-du-passe-africain_1817029, consulté le 22 août 2025 à 11 h 09 mn .

LÉGISLATION CIVILE ET RÉGLEMENTATION RELIGIEUSE: UNE CONFRONTATION RISQUÉE ET SANS FIN

François MOTO NDONG

Institut de Recherche en Sciences Humaines (I R S H)

Centre National de la Recherche Scientifique et technologique (C E N A R E S T)

Libreville – Gabon

motondong@yahoo.fr

Résumé

La législation sociale semble être née des droits naturels issus des dispositions par la nature de la morphologie humaine à des activités adaptées. L'appropriation des biens, l'apparition continue des conflits entre humains et l'essor des sous-groupes sociaux ont complexifié et étoffé le code civil. La religion, en particulier, avec une réglementation expressive et fournie, impacte le code civil de ce point de vue. Se fondant sur la suprématie absolue attribuée à Dieu et à tout ce qui se rapporte à lui, les fidèles légitiment le privilège accordé au droit religieux au détriment de la justice sociale. Ce faisant, les risques d'anarchie et de conflits sociaux sont considérables. La tendance des fidèles à placer le droit religieux au-dessus de la législation crée une tension sociale palpable, qu'il faut absolument contenir. Responsable de l'organisation sociale, de l'ordre et de la sécurité dans la société, l'État, laïc notamment, doit faire valoir son statut de puissance publique, en mettant en œuvre les moyens humains et matériels nécessaires pour faire respecter la loi commune.

Mots-clés : Droit – État – Homme – Religion – Société.

Abstract

Social legislation appears to have originated from natural rights stemming from the predispositions inherent in human morphology toward suitable activities. The appropriation of property, the continuous emergence of conflicts between humans, and the rise of social subgroups have complicated and expanded the civil code. Religion, in particular, with its extensive and expressive regulations, impacts the civil code from the perspective. Based on the absolute supremacy attributed to God and all that pertains to Him, believers legitimize the privilege granted to religious law at the expense of social justice. In doing so, the risks of anarchy and social conflict are considerable. The tendency of the faithful to place religious law above legislation creates a palpable social tension, which must absolutely be contained. Responsible for social organization, order, and security in society, the State, particularly law State, must assert its status as public authority by implementing the human and material resources necessary to enforce the common law.

Keywords : Law – State – Man – Religion – Society.

Introduction

Autant la vie de l'Homme à l'état de nature, c'est-à-dire « l'état qui n'est pas juridique » (E. Kant, 1979, p.188), a dû se dérouler dans une relative insouciance et l'anarchie, autant il a fallu se préoccuper, dans une société organisée, des droits, devoirs et libertés individuels. Le passage d'un modèle social, où seule la norme individuelle prévaut, à un autre régime politique¹ régulé par la loi collective, marque une différence nette de fonctionnement de la société. Dans le premier cas d'une société sans organisation consciente ou préméditée, les actions de l'Homme étaient décidées et conduites sous l'égide de la conscience individuelle. Ainsi, la liberté qui autorise chacun à agir en ne tenant compte que de lui-même a constitué le seul moteur de l'action humaine. Dans le second cas d'une société structurée grâce à la volonté de l'Homme, l'agir humain s'opère dans une dynamique interrelationnelle faisant apparaître autrui comme une source naturelle de modulation de la conduite. Cette disposition induit une fluctuation du comportement et des actes humains selon les convenances reconnues à autrui. Ainsi se dévoile la première grande évolution sociale : le passage de l'état de désordre général dû à la prédominance au sein de la société de l'expression individuelle multidirectionnelle, au stade d'une organisation ordonnée avec un canevas unidirectionnel de la conduite humaine, soutenue par la loi collective.

L'entrée de l'Homme dans une société organisée a entraîné une réglementation multiple et toujours en devenir, puisque « la loi est l'image constante du phénomène instable » (G. W. F. Hegel, 1963, p. 123). En effet, en fonction des problèmes sociaux rencontrés et de la subdivision de la société en sous-groupes fondés sur les intérêts particuliers, la norme sociale se règle. En tant que groupe social généré par la mise en commun des intérêts spécifiques différents de ceux de l'ensemble de la société et d'une structure organisationnelle se détachant de la règle générale, la religion participe à la démultiplication des lois sociales. Henri Bergson a souligné cet aspect juridique de l'organisation religieuse, en établissant une proximité fonctionnelle entre la morale et la religion. Pour lui, « À l'origine, la coutume est toute la morale ; et comme la religion interdit de s'en écarter, la morale est coextensive à la religion » (H. Bergson, 1932, p. 128). Seulement, s'il s'agissait d'une simple augmentation du nombre de lois dans la société, il n'y aurait pratiquement eu aucun intérêt à s'y attarder. En revanche, le fort impact de la religion sur la conscience humaine et le fonctionnement de la société, interpelle, questionne et invite à la réflexion.

Posé comme objet et fondement de l'institution religieuse, Dieu constitue la principale source du bouleversement social, dont les effets, se faisant pourtant sans grand bruit, impactent remarquablement la société. Tout commence avec les attributs que l'être humain accorde à Dieu : le créateur de l'existant, le décideur du sort de l'Homme et du monde, et détenteur de la toute-puissance, la « substance suprême » (G. W. Leibniz, 1881, p. 162). Au nom de ces caractéristiques jugées incommensurables, l'entité divine a droit à un respect absolu et incomparable, de sorte que tout ce qui se rapporte à lui reçoive la même considération inviolable. C'est dans cette logique d'absolue suprématie divine sur l'ensemble du cosmos que l'humanité a inscrit le droit religieux. Celle-ci rappelle la définition qu'Émile Durkheim (1912, p.65) donne de la religion : « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée église, tous ceux qui y adhèrent ». La loi

¹ Le terme politique employé dans ce contexte renvoie simplement à l'organisation de la société orchestrée par de l'Homme.

ainsi adossée à Dieu rassemble les règles et principes de vie élaborés par les adeptes de la religion auxquels doivent se soumettre tous ceux qui se réclament d'une appartenance religieuse et, au-delà, l'ensemble de la communauté humaine. Considérant donc la supériorité absolue de Dieu, les adeptes de la religion affichent une tendance à la surévaluation de tout ce qui se rapporte à lui, telle la loi religieuse qu'ils tendent à placer au-dessus du droit civil.

Il se pose, pour ainsi dire, la question fondamentale du respect et/ou de l'application privilégiée du droit religieux dans une société composée de plusieurs groupes dont les législations peuvent diverger, voire s'opposer, sans déstructurer son unité. Pourquoi l'Homme se dote-t-il d'abord d'une législation sociale et, ensuite d'un droit religieux imposant ? Quels sont les risques d'une préférence humaine de la loi religieuse au détriment de la réglementation sociale ? Quels rapports peut-il avoir entre le choix du régime politique et l'adoption d'une législation sociale déterminée ? Une coexistence apaisée du droit civil et de la loi religieuse est-elle possible dans un état laïc ? Comment faire cohabiter les différents ordres sociaux dans un État laïc ?

L'ensemble des questions ainsi formulées va conduire à examiner les raisons et l'intérêt ayant suscité l'établissement dans la communauté humaine d'un code civil clair et auquel tout le monde doit s'astreindre. Ensuite, sur la base de l'hypothèse d'une évolution inéluctable de la société, il sera question d'observer et d'apprécier la démultiplication non seulement de sous-groupes sociaux qui appellent à des législations spécifiques et divergentes, mais aussi l'apparition en continu de nouvelles lois sociales établies à la suite des nouveaux problèmes auxquels la société se confronte. Parmi les sous-groupes sociaux, apparaît la religion qui développe une législation dont les lois peuvent induire des dysfonctionnements au sein de la société. Une analyse de la confrontation entre le code civil et la loi religieuse permettrait, en fonction de l'observation de leurs lois respectives, de dégager le modèle juridique opérant dans une circonscription sociétale. Enfin, l'étude va se pencher sur le déploiement du droit civil et de la législation à dominance religieuse dans un État laïc, le cas le plus fréquent dans le monde et les pays d'Afrique comme le Gabon. La démarche méthodologique s'appuiera à la fois sur une observation empirique minutieuse du corps social et sur tous types de documents pouvant fournir des informations sur le problème posé.

1. L'appartenance de l'Homme à la société humaine et sa soumission naturelle au droit civil

Sans rejoindre le débat sur le moment et les conditions d'entrée de l'Homme en société, ni se mêler de la polémique au sujet de qui de l'homme ou de la femme est apparu le premier sur terre, la présente étude se contente de constater leur présence effective dans un environnement qui semble, malgré tout, préparé à les accueillir. Comme bon nombre d'animaux grégaires, les humains vivent en groupe. Cette vie sociale dont le mode de fonctionnement découle apparemment d'une organisation naturelle préétablie, c'est-à-dire supposée générée par la nature, révèle un partage distinct de tâches entre l'homme et la femme. Ainsi, dans le prolongement de la nature, ils poursuivent l'œuvre organisationnelle immanente, de telle sorte que chacun exécute les tâches auxquelles il se prédestine. À la base de cette structuration de la société, se trouve le corps physique, qui introduit et limite les individus dans des mouvements et des activités les autorisant ou pouvant les encaisser. Bien

que générique, l'évocation de ces caractéristiques humaines transparait dans la définition suivante que K. Marx (1983, p. 180) donne du travail :

Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, ... il les met en mouvement, afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie.

C'est ainsi, par exemple, que les femmes, parce que disposant d'une morphologie adaptée, peuvent porter une grossesse. De même, compte tenu de l'agilité nécessaire pour des efforts physiques répétés ou prolongés dans certaines circonstances telles que la chasse, la cueillette, l'homme développe des aptitudes physiques permettant de les exécuter. Par conséquent, sans une préparation particulière, l'homme et la femme exécutent des tâches que la nature semble avoir disposées à leur accessibilité. Inscrites dans leurs gènes, ils adoptent ces aptitudes et attitudes de façon mécanique.

La distribution des tâches à l'homme et à la femme orchestrée, pour ainsi dire, par une nature prévoyante, amorce une organisation juridique qui va se renforcer au fil du temps. En effet, s'étant approprié les activités naturellement dévolues par le truchement de leurs aptitudes physiques, les humains semblent en avoir fait des chasses gardées. Ils conservent un accès exclusif à certaines actions relevant directement de leur nature-propre. Un homme, par exemple ne peut pas tomber enceinte. En revanche, les êtres humains peuvent exercer les autres activités ne découlant pas directement partie des dispositions du corps humain. Ainsi, bien que son physique ne soit pas naturellement disposé à la course de vitesse ou à l'agilité, la femme peut développer des aptitudes dans ce sens et contester à l'homme le droit exclusif d'exécution de ces activités. Cette sorte d'empiètement des droits expose aux conflits, si chacun veut défendre et conserver des droits qu'il s'est attribué. C'est la raison pour laquelle le respect des droits de chacun garantissant un accès presque exclusif aux activités adaptées à sa morphologie s'impose. B. Spinoza (1994, p.269) évoque cette idée de prolongement et de pérennisation dans la législation civile de ces droits que l'on peut qualifier d'innés en ces termes : « Par droit Civil privé nous ne pouvons entendre autre chose que la liberté qu'a l'individu de se conserver dans son état ».

Avec l'appropriation des biens, la législation sociale devient un impératif inéluctable. La formation de la société humaine semble s'être accompagnée de l'instauration naturelle d'une législation immanente, prolongeant le règne ou le pouvoir que les aptitudes et autres facultés physiques confèrent aux individus. Cette législation induite pose les bases d'une organisation sociale qui va se complexifier au fur et à mesure du développement de la société et des interactions entre humains, ainsi qu'entre humains et biens matériels. Le désir d'appropriation des objets d'abord usuels apparaît comme l'une des conséquences de la formation d'une société humaine, ayant consolidé le projet social de législation des rapports humains. Celle-ci se fonde sur la conception humaine de la justice. En effet, certains individus disposent des capacités physiques équivalant à des forces ou du pouvoir susceptibles de leur permettre d'imposer leur volonté aux autres ayant des capacités inférieures. Ceux-ci vont exacerber le déséquilibre social en termes d'appropriation de biens pour les mêmes raisons. Ainsi, les plus forts pourraient concevoir juste de s'accaparer tous les biens. La critique platonicienne des lois positives affirmant que « l'égalité est ce qui est beau et juste », n'en renferme pas moins une réalité indéniable d'un monde sans lois : le déséquilibre social. « Il est évident, selon moi, que la justice consiste en ce que le meilleur ait

plus que le moins bon et le plus fort plus que le moins fort » (Platon, 1987, p. 213). Et J.-J. Rousseau (1762, p. 3) d'ajouter dans la même logique que « Sitôt que c'est la force qui fait le droit, (...) toute force qui surmonte la première succède à son droit ». La société aurait continué à subir cette loi de la jungle, sans une législation formelle et équilibrée. En l'absence de la raison, comme faculté de régulation et de tempérance des rapports de force entre individus vivant en société, le monde humain aurait continué à vivre dans le chaos. La loi du plus fort aurait été la norme, de sorte qu'en plus de conserver les biens acquis, ses détenteurs pourraient s'approprier ceux des autres, sans vergogne. Le risque de guerre d'une telle situation justifie l'impératif absolu d'une régulation sociale formelle. Celle-ci viendrait à la fois tempérer les ardeurs des uns et des autres, harmoniser les rapports sociaux et pacifier le climat social en ébullition, à cause de l'expression libre des forces humaines brutes. Tout serait donc parti des dispositions naturelles ayant doté les humains des forces et capacités inégales. Les lois sociales semblent avoir été établies en tenant compte de la variation de leurs degrés. Dans ce contexte de domination des forces supérieures, le climat social connaît une précarité inquiétante. De ces risques de chaos, de désordre et de guerre, a émergé la nécessité de l'instauration au sein de la société d'une législation consensuelle devant garantir la paix et l'harmonie.

2. Les risques de la préférence humaine de la loi religieuse, au détriment de la législation sociale

Comme dans le cas de la législation sociale, la nature est à l'origine du sentiment religieux chez l'Homme. La vie tumultueuse et périlleuse au sein d'un environnement agressif et hostile conduit l'être humain sur le chemin de Dieu. En effet, « D'aucuns verront à l'origine de ce sentiment religieux dans l'homme une peur devant les forces de la nature et une façon de se les concilier à travers rites et sacrifices » (J.-Y. Leloup, 1998, p. 14). Deux catégories de dangers menacent plus ou moins directement l'existence humaine dans la nature, l'une exogène et l'autre endogène. Le premier type de danger se rapporte aux éléments, phénomènes et manifestations inscrits dans la dynamique fonctionnelle de la nature. Parmi eux, le soleil, à l'origine des canicules et des grandes sécheresses, le climat qui s'accompagne de grands froids, les pluies qui entraînent les inondations, l'orage, la foudre, les volcans avec des coulées de laves, les vents violents, les tremblements de terre, les éboulements et aspirations de sol, les feux de brousse, les animaux sauvages susceptibles de se transformer en prédateurs de l'Homme causent des dégâts considérables sur la vie humaine. La seconde catégorie de menace, quant à elle, est directement liée à la nature intrinsèque de l'Homme. Bien qu'elle puisse avoir des causes extérieures, il s'agit surtout du danger qui attaque son intégrité physique. On parle de la maladie, du vieillissement et de la mort qui désagrègent et anéantissent le corps humain. Dépourvu de facultés pouvant le renseigner précisément sur la source des événements et autres manifestations qui interviennent ainsi dans la nature, l'Homme ne se résout pas tout de même à se contenter de les observer. Il entreprend de rechercher et de déterminer leur origine. De ce point de vue, pour se rassurer et donner une cohérence ainsi qu'une logique plausible à son raisonnement, il avance l'hypothèse d'un Dieu qui serait à l'origine du fait naturel : « L'homme s'est inventé un créateur » (M. Malherbe, 2004, p. 23).

Parée de tous les attributs de pouvoir, l'entité divine se voit attribuer le commandement de la nature. L'Homme perçoit, à travers les mouvements, les phénomènes et les

manifestations visibles dans la nature, une force supérieure qu'il nomme Dieu. Cette entité divine fondatrice du monde aurait également le pouvoir d'agir et de décider du sort de l'univers. L'ensemble de réflexions que l'être humain se fait de la sorte au sujet de Dieu et tout l'aéropage constitué d'attributs supérieurs de pouvoir absolu et de commandement dont il l'entoure a fini par le convaincre lui-même de la nécessité presque impérieuse de lui accorder une confiance totale, voire aveugle. Impressionné par la puissance des phénomènes naturels et convaincu de ce que Dieu en a la totale et parfaite maîtrise, l'Homme lui reconnaît une suprématie absolue, en même temps qu'il lui voue un culte incomparable. Pour L. Mellerin et J. Grand (2001, p. 9) :

Se voyant vulnérable, écrasé de finitude, l'homme aspire à dominer les conséquences et manifestations de son essentielle faiblesse, telles que la solitude, la souffrance, la mort, et la peur qu'elles suscitent... En quête d'une réponse, d'un sens qu'il trouve difficilement en lui seul, l'homme peut alors canaliser ses sentiments dans la croyance en une puissance supérieure qui dépasse son ordre de réalité, puissance à la fois immanente, manifestée en lui-même, et transcendante, exerçant son pouvoir sur l'univers.

À la recherche inespérée d'alliés devant l'aider dans son combat contre une nature hostile, l'Homme s'en remet à Dieu. En vertu des attributs de pouvoirs dont il le couvre, l'entité divine est devenue ce coéquipier tant espéré. Bien qu'invisible et inaudible, Dieu devient le socle sur lequel l'Homme se repose et le soutien sur lequel il compte pour mieux combattre les forces de la nature.

En vue d'entretenir la foi religieuse, l'être humain établit une communication, bien qu'à sens unique, mais bien vivante entre Dieu et lui. Bien qu'unilatérale, parce qu'elle est une initiative humaine, la communication instaurée entre l'entité divine et l'être humain couvre une réalité incontestable, palpable, ne serait-ce que du point de vue des actions menées par les humains dans ce sens. Pour ce faire, les croyants commencent par se constituer en groupe, dont ils pensent susceptible de favoriser le ralliement de Dieu à leur cause. En effet, même s'ils croient chacun d'eux capable de parler à Dieu, à travers la prière et autres interpellations, et de pouvoir obtenir de lui un certain nombre de choses, les humains imaginent également avoir plus de chance, rassemblés, de bénéficier du soutien divin. C'est le sens qu'Auguste Comte (1854, p. 3) donne à la religion : « La religion sera toujours caractérisée par l'état de pleine harmonie propre à l'existence humaine, tant collective qu'individuelle, quand toutes ses parties sont dignement coordonnées ». Le groupe constitué au nom de Dieu et pour faire vivre le lien entre l'humanité et la divinité se met ainsi à l'œuvre pour définir les modalités pratiques d'entretien dudit lien. Il s'agit essentiellement des pratiques religieuses qui comprennent, entre autres, le culte, les rites et rituels, l'initiation, ainsi que toutes les manifestations qui visent à animer la relation à Dieu.

Les rassemblements humains autour de la croyance et de la foi vont surtout appeler à l'élaboration et à l'instauration des règles et principes de vie que chaque adepte doit respecter pour une communauté de vie religieuse calme, paisible et harmonieuse. Les lois religieuses ainsi établies servent à réguler les rapports intersubjectifs dans le cadre du collectif formé pour l'entretien du lien entre Dieu et les humains. Celles-ci se superposent au code civil, avec lequel elles peuvent malheureusement entrer en conflit. Les lois religieuses visent surtout à faire régner l'ordre supposé divin, d'abord, au sein du groupe religieux a priori destiné à la présentification divine parmi les hommes. Ensuite, pour plusieurs raisons, dont la principale est de convertir les profanes et, par ricochet agrandir le cercle religieux, les croyants et adeptes de la religion vont entreprendre de les faire adopter à l'ensemble de la communauté

humaine. C'est précisément cette volonté irrépréhensible des fidèles d'imposer les normes socioreligieuses à l'ensemble la société qui bouleverse le fonctionnement de la société, en ce qui concerne l'obéissance ou la soumission aux règles établies. C. Makarian (2008, p. 244), qui analyse les modalités pratiques de fonctionnement de l'islam, décrit bien la primauté accordée à la loi religieuse :

Le peuple était soumis au gouvernement, mais encadré dans chaque aspect de la vie quotidienne par la Loi religieuse. Qui du politique ou du religieux, pesait le plus sur les consciences et le for intérieur ? À n'en point douter, le religieux. Ainsi s'est installé un paradoxe qui explique aujourd'hui l'extraordinaire faiblesse des régimes politiques face à la montée de l'intégrisme islamique.

Cette réalité du monde musulman est le désir plus ou moins assumé de toutes les religions : voir la loi religieuse régner sur l'humanité tout entière. Les lois religieuses commandent aux croyants de prioriser leur coercition, au détriment de l'autorité issue du droit civil. En effet, bien qu'il soit antérieur au droit religieux, le code civil subit une concurrence féroce, voire une remise en question plus ou moins déclarée. Dans certains cas, le code civil est tout simplement surclassé par le droit religieux, en grande partie à cause de la considération suprême que les croyants accordent à Dieu. L'entité divine ayant été placée au-dessus de tout ce qui se rapporte à elle, notamment les lois devant réguler la vie et les activités dans le cadre religieux et permettre l'établissement de l'ordre divin parmi les humains est, par ce fait, priorisé ou privilégié. Les adeptes de la religion sont tellement convaincus de l'existence de Dieu, de sa suprématie et de la prédominance des lois se rapportant à lui, qu'ils conçoivent incongrue la simple idée d'envisager placer la loi « païenne », pour reprendre le terme chrétien, au-dessus des normes religieuses. C'est dans cette mouvance de l'expansion religieuse effrénée que l'on assiste à cette sorte de renversement de vapeur entre la loi civile et la loi religieuse. La plus grande majorité des humains s'étant convertis à la religion, la loi civile court d'autant plus le risque d'être violée.

Il faut dire que les arguments utilisés par la religion font montre d'une grande capacité de persuasion, fondée notamment sur la peur et l'effroi distillés dans les esprits. Si l'on considère le discours chrétien fondé sur une conception eschatologique de la vie, on saisit la tendance des humains exposés à sa trame à s'y plier. En effet, s'entendre dire que l'on risque d'aller brûler en enfer pour l'éternité lorsque l'on n'a pas respecté la loi de Dieu ne peut que convaincre n'importe quel esprit de s'y plier. Par conséquent, il paraît simple, sans conséquence, voire salubre pour les adeptes de la religion de violer le code civil, au lieu de se risquer à la violation de la loi religieuse. De là, naît le conflit presque ouvert entre la loi civile et la loi religieuse et apparaissent le risque accru du désordre social ainsi que l'éventualité d'une rupture de la paix sociale.

3. Le régime politique comme choix du modèle juridique et d'acceptation de la législation commune

Derrière la question du choix du régime politique se profile, certes, celle du modèle juridique à adopter, mais aussi et surtout celle de la légitimation, de l'acceptation ou non et de la tolérance ou non de la législation religieuse. Le mode de gouvernance détermine l'institution de la justice comme cadre législatif de référence pour une impartialité dans le traitement social des individus. Pour É.-A. C. Alain (1953, p. 99), « la justice est la puissance

établie de la partie raisonnable sur la partie rapace, avide, cupide, voleuse, ce qui conduit à résoudre ces problèmes du tien et du mien comme un arbitre ou par un arbitre ». Cela suppose l'affirmation d'emblée de la présence effective dans toutes les communautés humaines des lois, règles et principes à connotation religieuse, destinés au cadre religieux mais dont la tendance est de s'étendre à l'ensemble de la société.

Sans entrer dans le détail de la Loi fondamentale des pays du monde et, avec la plus grande prudence, ce ne serait pas trop s'avancer d'affirmer que la plupart de leurs Constitutions prévoient des articles accordant la liberté d'association et de croyance et/ou de religion aux citoyens. En soi, l'État reconnaît ainsi et tolère d'une certaine manière le corpus juridico-fonctionnel des groupements religieux ainsi que leurs modalités de fonctionnement, auxquelles se greffe leur législation. Cependant, l'admission implicite de l'existence dans le corps social des normes religieuses et, même la tolérance de leur application restreinte au cadre religieux ne signifient en rien qu'elles peuvent être élargies à l'ensemble de la société, ni ne doivent primer sur le code civil. Pour mesurer l'étendue réelle ou la proportion exacte de la législation dans un pays, il faut se référer ou connaître le régime politique qui y est instauré. Plus précisément, c'est la question de la laïcité, « l'exclusion des Églises de l'exercice de tout pouvoir politique ou administratif » (G. Darmanin, 2021, p. 31), en lien étroit avec celle du modèle politique, qui va déterminer clairement la proportion, l'applicabilité, le degré d'application et/ou la validation de la législation religieuse dans un État.

La laïcité, c'est à la fois la séparation du religieux de la politique et la prédominance de la politique sur la religion. Selon que les autorités d'un pays choisissent ou non la laïcité comme mode de fonctionnement politique, elles adoptent par la même occasion la législation correspondante. Ainsi, un État laïc va se fonder sur le droit ou le code civil, éloigné ou dépourvu de toutes considérations religieuses. Et, un régime politique à connotation religieuse, comme l'État islamique ou les royautes dans lesquelles les souverains ont choisi de consacrer ou fonder leur règne sur la réglementation religieuse, accorderont toute la primauté à la législation religieuse. À partir de ces choix clairs, les questions d'option, d'application, de légitimité et de prééminence du type de législation ne peuvent plus se poser.

Pour autant, il paraît difficile, sinon naïf de croire que la simple adoption d'un régime politique, bien que fondée sur le choix ou non de la laïcité comme mode de gouvernance, clarifierait la situation ou mettrait fin à l'imbroglio né du désir, voire de la volonté affichée des croyants ou fidèles de se soumettre à la législation religieuse au détriment du code civil. En d'autres termes, il n'est pas sûr que le choix du régime politique mette fin à la confrontation entretenue entre les adeptes et promoteurs du droit civil et ceux portés vers les lois religieuses, tant les fidèles, assurés de la suprématie de Dieu, ne semblent pas pouvoir envisager la situation autrement qu'en s'en remettant à la religion et à sa législation fondée sur le droit divin. Toutefois, le principe de l'accord de prévalence à la majorité de la population ou à l'autorité suprême, en vertu du droit, ou reconnue légitimement aux dirigeants reste déterminant. Il est au fondement de la décision de l'adoption du régime politique et l'imposition de la législation civile. Si celle-ci est religieuse, il semble qu'il y aurait moins de problèmes de sa violation, à moins que les athées viennent jouer les trouble-fêtes. À l'inverse, étant donné que ce sont les croyants ou fidèles dont la volonté est tournée vers la législation, si le régime politique est laïc, il y a un fort risque de violation de la loi

civile qui en sera issue. C'est la raison pour laquelle la coercition apparaît plus que nécessaire pour une application effective et par tous de la législation civile non religieuse.

La société est un lieu commun de vie, dont la préoccupation permanente reste la jugulation ou le nivèlement des extrêmes. Certes, il semble impossible que tout le monde y trouve son compte, cependant, pour le bien de tous, chacun peut et doit sacrifier une part de sa liberté, de ses droits, de son confort personnel. C'est ce à quoi le droit civil invite la société tout entière. Pour Kant (1988, p. 30), « le droit est la limitation de la liberté de chacun à la condition de son accord à la liberté de tous, en tant que celle-ci est possible selon une loi universelle ». La propension humaine à violer les règles communes, à sortir du cadre juridique social pour donner libre cours aux intérêts individuels est si forte que la puissance publique doit renforcer son système législatif et judiciaire devant permettre de contrecarrer les tendances humaines hors-la-loi. En l'occurrence, s'il veut éviter le chaos social, l'État doit particulièrement veiller à la restriction des lois religieuses que les fidèles ont tendance à établir au-dessus de la législation sociale, en vertu de la suprématie accordée à Dieu qui les sous-tend. En effet, limiter l'expression libre de la législation maintiendrait dans les rangs toutes les organisations et obédiences religieuses, dont les réglementations sont aussi diverses que nombreuses. Les laisser prospérer reviendrait à livrer la société à une anarchie indescriptible et insupportable. Dans tous les cas, pour plus de cohérence et surtout de paix et d'harmonie au sein de la société, le choix de la législation doit se conformer au choix du régime politique. L'adoption d'un régime politique par, à défaut de l'ensemble de la société, au moins la majorité des citoyens, confère une plus grande légitimité au modèle juridique qui en est issu. Enfin, il faut veiller à ce que chacun et tous se soumettent à la loi ainsi communément acceptée.

4. Le droit civil et le droit religieux dans un État laïc, une confrontation sans fin

Le choix porté sur l'État laïc pour l'examen de la cohabitation tumultueuse du droit civil et du droit religieux tient à deux raisons principales. La première se rapporte au principal enjeu de cette étude, à savoir pointer la tendance des fidèles à privilégier la loi religieuse au détriment du code civil et à voir dans quelle mesure redonner toute sa place et la primeur à la législation sociale. Dans un régime politique qui pose la laïcité comme règle fondamentale de fonctionnement, les communautés religieuses, souvent sectaires, sont plus disposées à respecter la loi religieuse. Par conséquent, elles poseraient plus de problèmes de violation de la loi civile que dans un pays ayant choisi d'adopter un mode de fonctionnement basé sur le droit religieux, puisque « la religion est la connaissance de tous nos devoirs comme commandements divins » (E. Kant, 1983, p. 201). La deuxième raison, quant à elle, est liée à la volonté de cerner l'environnement africain, en général, et le Gabon, en particulier, dont la laïcité est affichée comme règle de gouvernance. L'objectif ici est naturellement d'envisager des solutions adaptées à ce problème souvent insidieux de confrontation entre la loi civile et le droit religieux, provoquée et entretenue par les adeptes de la religion.

Alors que le droit civil renvoie ici à l'ensemble de lois formelles établies d'un commun accord des populations dans la société, en vue de sa régulation optimale, la réglementation religieuse désigne une sorte de règlement intérieur de la religion constitué à la fois d'articles de loi issus de ce que les fidèles nomment les Écritures Saintes telles que la Bible chrétienne et le Coran musulman, et des règles tacites instituées ou adoptées au fur et à mesure de la diversification des activités religieuses, du fonctionnement des structures religieuses et des

écueils auxquels se confronte le secteur religieux. En dehors de l'ensemble de la communauté religieuse, départagée entre les différentes religions et ses diverses obédiences, il existe des structures ou sous-groupes religieux à l'intérieur de ce grand ensemble, qui appellent souvent à des règles spécifiques de fonctionnement. Ce sont ces règles sectorielles qui viennent étoffer la législation religieuse et exacerber les rapports conflictuels entre le droit civil et la norme religieuse incarnés par les populations à la fois citoyennes et fidèles. Parmi les démembrements de la grande communauté religieuse, on dénombre logiquement les groupes et sous-groupes issus des religions particulières telles que le christianisme avec le catholicisme, le protestantisme, l'orthodoxie qui se subdivisent également ; l'islam avec le sunnisme et le chiisme, également subdivisés, pour ne citer que ces quelques exemples. Pour la diversification de leurs activités et pour marquer leur présence ainsi que leur volonté de collaboration avec l'ensemble de la société, les communautés religieuses créent des entités structurelles telles que les établissements d'enseignement et les structures de santé. Bien qu'inscrites dans la dynamique globale de la régulation sociale, ces structures se plient également à l'exigence du respect scrupuleux des règles édictées par la religion, dont elles sont issues. Car, « La religion représente l'esprit absolu non seulement pour l'intuition et la représentation, mais aussi pour la pensée et la connaissance. Sa destination capitale est d'élever l'individu à la pensée de Dieu, de provoquer son union avec lui et de l'assurer de cette unité » (G. W. F. Hegel, 1963, p. 221). C'est de là que naît le conflit entre les deux catégories de législation (sociale et religieuse).

Il paraît tout à fait normal, voire recommandé d'établir des règles de fonctionnement au sein des structures sociales, en vue d'en préserver l'ordre. Cette exigence vaut également pour les entités religieuses, d'autant que celles-ci évoluent dans un environnement social déjà normé. Dans ce cas, c'est la hiérarchie de la religion qui édicte et fait respecter les lois et règles devant réguler ses activités. Dans cette logique et, en vertu de la suprématie accordée à Dieu, la législation s'y rapportant reçoit la même considération. Par conséquent, convaincus de ce qu'ils ne disposent d'autres choix que de s'aligner sur la ligne éditoriale de leur religion, les fidèles acceptent de bonne grâce la double soumission que leur imposent la loi découlant de la relation à Dieu et la hiérarchie religieuse. C'est ainsi par exemple que dans les établissements confessionnels catholiques de l'enseignement du second degré du Gabon, il est courant de conduire l'ensemble des acteurs de ce cadre éducatif, convertis ou non à la religion chrétienne, dans les églises pour la célébration de la messe. De même, au début de chaque journée de cours, tout le monde dans les classes se soumet indifféremment à la lecture d'une prière et subit l'enseignement religieux appelé cours de catéchèse, alors même que la règle ou principe de fonctionnement d'un État laïc proscribit précisément ces pratiques. Compte tenu de l'absence de contrôle étatique et du laxisme en matière de surveillance des pratiques dans les milieux religieux généralement considérés, la tendance est non seulement à la persistance de ces pratiques hors-la-loi mais aussi à la commission de délits de plus en plus graves. C'est ainsi que certains établissements confessionnels catholiques en France notamment, ont, sous l'instigation des congrégations auxquelles ils appartiennent, franchi un cap supérieur en imposant, à la place et pratiquement à l'opposé du programme officiel de l'éducation nationale, des enseignements qui cadrent avec la ligne éditoriale religieuse. Selon le magazine d'information *Cash Investigation*², au Collège de l'espérance, au lieu de dispenser l'enseignement de la philosophie selon le programme de l'éducation nationale, il est imposé

² Il s'agit d'un magazine d'investigation et d'information sur la chaîne de télévision française France 2, dans son numéro du 27 janvier 2026.

aux enseignants d'enseigner la scolastique. Il y a pire : lorsque les abus, notamment sexuels, la violence physique et psychologique, les pressions, intimidations et agressions, sont commis sur des personnes jeunes et/ou adultes, les responsables censés les dénoncer aux autorités étatiques se contentent de les rapporter à la direction de la religion, qui se garde également d'en ébruiter les informations. C'est de cette manière qu'un nombre considérable de ces abus restent impunis ou, pire, se perpétuent.

Le christianisme, et donc le catholicisme, ne sont les seules religions où les pratiques hors-la-loi existent et sont amplifiées. Bien au contraire, elles sont très courantes dans toutes les religions. Les musulmans du Gabon, par exemple, ne se privent pas de l'occupation anarchique des espaces publics, lors de la prière du vendredi, à cause certes de l'insuffisance du nombre de places dans les mosquées, mais aussi au détriment des autres usagers non concernés par cette activité et contraints de faire de grands détours pour accéder à certains lieux. De même, au motif de les tenir à l'écart de toute convoitise masculine, les femmes musulmanes sont non seulement contraintes à un accoutrement plus ou moins encombrant, mais aussi privées de soins médicaux dispensés par les médecins hommes. La liste d'anomalies ou ce que l'on peut considérer comme infraction à la loi civile orchestrée par le monde religieux, est longue. Il n'est pas utile de toutes les énumérer pour saisir la contravention permanente dans laquelle s'est installé le secteur religieux, jaloux de son Dieu et des prescriptions y relatives. Tout ceci conduit à une conséquence logique et inconvenante : le fonctionnement social à deux vitesses, rythmé par une loi civile que les tenants du régime politique fondé sur la laïcité tentent péniblement d'imposer à l'ensemble de la société et par un droit religieux invasif que les fidèles ne voient pas autrement qu'une norme sociale suprême, au regard de la considération incommensurable accordée à Dieu qui la fonde. En d'autres termes, les considérations et règles religieuses supplantent l'ordre et la justice de l'État, ce qui, en soi, est un problème. Au bout du compte, la confrontation réelle entre la législation sociale et la réglementation religieuse est exacerbée par la primauté accordée à cette dernière par le monde religieux. Par ce fait, celui-ci finit par mettre sous tension l'atmosphère sociale, nécessitant l'intervention de la puissance publique.

5. L'État laïc, ses prérogatives et sa suprématie, au service de l'ordre et de la sécurité sociale

L'État laïc est celui dont la laïcité est le principe de gouvernance, c'est-à-dire un modèle d'organisation sociale où l'exclusion de la religion de la politique est une règle absolue, et « l'unification d'une multiplicité d'hommes sous des lois juridiques » (E. Kant, 1979, p. 195). Celui-ci n'agit sur le domaine religieux que pour l'incorporer à la dynamique sociale de régulation de l'ensemble des composantes de la société. En principe, il n'intervient ni ne se mêle des activités des confessions religieuses, tant que celles-ci respectent les lois établies. Le rôle de l'État consiste dans l'organisation politique de la société. Cela suppose qu'il énonce les principes de fonctionnement sociétal et veille à leur respect par l'ensemble des constituants sociaux. C'est en vertu de cette fonction cruciale d'organisateur de l'environnement humain qu'il est accordé à la puissance publique la qualité de suprématie. Par conséquent, il lui revient également le devoir et le droit de garantir le bon fonctionnement de l'organisation dont il est le générateur. Dans cette perspective, bien qu'il accorde une certaine liberté aux entités sociales sous sa tutelle, la puissance publique conserve un droit de

regard sur les activités menées en leur sein, à l'effet de s'assurer de leur conformité aux règles étatiques.

Bien souvent, considérée comme une institution sociale dont le fonctionnement se fonde sur la morale et qui se proclame vertueuse, la religion bénéficie de la faveur des pronostics en matière de probité et d'exemplarité fonctionnelle. Or, cet a priori positif tend à faire occulter ou sous-estimer le simple fait qu'elle est une œuvre humaine, composée et gouvernée par les hommes. Même si certains d'entre eux peuvent être naturellement bons du point de vue moral ou s'efforcer de l'être, la grande majorité des fidèles développent les mêmes tares, notamment l'égoïsme et la méchanceté, que le reste de la population. En d'autres termes, leur nature humaine les dispose ou les prédispose au mal. C'est cette propension au mal innée chez l'Homme qui doit guider et maintenir la puissance publique en éveil, afin de sauvegarder la paix sociale. Cette disposition paraît d'autant plus importante que, doté de l'intelligence, l'être humain fait montre d'une capacité efficace de tromper l'entourage, de dissimuler les méfaits et de manipuler l'opinion à son profit. Conscients de ce que la société leur accorde la plupart du temps le bénéfice du doute, les croyants et fidèles semblent user de cet a priori positif pour contrevenir impunément à la loi et commettre toutes sortes d'abus, partant des infractions aux crimes, en passant par des délits. Dans ce contexte de duperie et de contravention à la loi, l'État doit revêtir sa suprématie en tant que garant de l'ordre et de la sécurité au sein de la société, faire preuve d'une vigilance accrue et permanente, et multiplier les moyens humains et matériels de contrôle et de coercition, pour non seulement détecter les violations de la loi, mais aussi les punir et y mettre fin.

Conclusion

Tel que sorti de la nature, l'être humain s'apparente à une brute dénuée de tout sens moral. En supposant qu'il vit dans une sorte de cadre social primaire, c'est-à-dire dans une société dépourvue d'une organisation formelle et d'une régulation intentionnelle, seule la loi individuelle guide les actions humaines. Compte tenu de la diversité et de l'inégalité des caractéristiques de l'Homme, et au regard de sa tendance irrépressible à privilégier ses intérêts personnels, l'anarchie, le désordre, voire un climat de guerre généralisée risquent de s'installer dans la société. En effet, dans un tel contexte chaotique, les individualités vont chercher à s'imposer par la force, en s'accaparant l'ensemble des biens utiles à la vie.

Sur un tout autre plan, la nature a doté l'homme et la femme de caractéristiques physiques spécifiques, qui les prédisposent à l'accomplissement d'activités adaptées à leur morphologie. Cette disposition naturelle qui consacre les formes physiologiques humaines engendre un partage prédéterminé des tâches entre les genres masculin et féminin. S'étant accoutumés à la réalisation desdites tâches, les humains semblent en avoir fait des chasses gardées. De la perpétuation de ce mode de fonctionnement sont nées les premières règles sociales, à partir notamment de la volonté de chacun de conserver la mainmise sur les activités dédiées ou adaptées à leur nature personnelle. Ils en revendiquent la propriété exclusive. Au fur et à mesure du développement de la vie en société, d'autres règles sociales apparaissent en vue de la résolution des nouveaux problèmes auxquels les humains se confrontent. Ce cheminement humain vers une réglementation de la vie sociale ne semble

pas, jusqu'à un certain niveau de son évolution, avoir été prémédité et prédisposé l'Homme à une soumission inévitable aux futures lois sociales.

Le développement de la vie en société qui a introduit l'être humain sur le chemin de la religion a entraîné, non seulement l'élargissement du champ de la législation sociale, à travers l'augmentation des lois, mais aussi l'émergence des lois spécifiques, issues des micro-cadres sociaux, dont celui de la religion. En tant que groupe social ayant un fonctionnement identifiable, la religion a dû se doter d'une législation formelle sur laquelle s'appuient ses membres dans les activités au quotidien. Ayant Dieu comme objet de référence et lui attribuant une suprématie absolue ainsi qu'à tout ce qui se rapporte à lui, les fidèles conçoivent les règles issues de la législation religieuse comme prioritaires par rapport aux lois civiles profanes. Le privilège ainsi accordé à la réglementation religieuse en vertu du statut suprême de Dieu crée des dysfonctionnements au sein de la société en termes de respect de la justice et de la paix sociale ainsi qu'une confrontation permanente entre la justice sociale et la réglementation religieuse.

Si, dans les pays dont la religion est le fondement de la gouvernance politique, la primauté accordée aux normes religieuses ne pose pas de problème particulier, dans les États laïcs, la confrontation entre la justice civile et la législation religieuse surgit rapidement et peut entraîner d'importants désagréments au sein de la société. Dans un tel contexte où le risque d'anarchie et de désordre apparaît clairement, il appartient aux tenants du pouvoir le devoir de redonner toute sa force, sa suprématie et ses prérogatives de garant de l'ordre et de la sécurité sociale à la puissance publique. Ils doivent faire en sorte que l'État ait les moyens humains et matériels pour contraindre toutes les composantes sociales au respect de la réglementation générale collective, avec un regard particulièrement vigilant sur l'institution religieuse dont la propension au sectarisme et la tendance réfractaire aux lois sociales réelle sont bien connus.

Références bibliographiques

ALAIN Émile-Auguste Chartier dit, 1956, *Définitions*, Paris, Éditions Gallimard.

BERGSON Henri, 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France.

COMTE Auguste, 1854, *Système de politique positive*, in Auguste Comte, *Sociologie*, textes choisis, Paris, Presses Universitaires de France.

DARMANIN Gérald, 2021, *Le séparatisme islamique, manifeste pour la laïcité*, Paris, Éditions de l'Observatoire.

DURKHEIM Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Éditions Alcan.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1963, *Phénoménologie de l'esprit*, tome 1, Paris, Éditions Aubier.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1963, *Propédeutique philosophique*, « *Encyclopédie philosophique* », Paris, Éditions de Minuit.

- KANT Emmanuel, 1979, *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, Paris, Éditions Vrin.
- KANT Emmanuel, 1983, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Éditions Vrin.
- KANT Emmanuel, 1988, *Théorie et pratique sur un prétendu droit de mentir par l'humanité*, Paris, Éditions Vrin.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 1881, *La monadologie*, Paris, Éditions Delagrave.
- LELOUP Jean-Yves, 1998, *Sectes, Églises et religions*, Paris, Éditions Albin Michel.
- MAKARIAN Christian, 2008, *Le choc Jésus-Mahomet*, Paris, CNRS Éditions.
- MALHERBE Michel, 2004, *Les religions de l'humanité*, Paris, Éditions Criterion.
- MARX Karl, 1983, *Le capital*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Lefèvre, Paris, Éditions sociales.
- MELLERIN Laurence et GRAND Jean, 2001, *L'homme et le divin*, Franche-Comté, Éditions Desclée Brouwer.
- PLATON, 1987, *Gorgias*, traduction Monique Canto, Paris, Éditions Garnier Flammarion.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1762, *Du contrat social*, Amsterdam, Éditions Marc-Michel Rey.
- SPINOZA Baruch, 1994, *Traité théologico-politique*, in *Œuvres complètes*, tome 2, Paris, Éditions Gallimard.

MOBILISATION DU RELIGIEUX DANS LE TRAITEMENT DU CANCER DE SEIN DANS LA RÉGION DE GBÊKÊ EN CÔTE D'IVOIRE

Gnahoré Ange-Christelle BOUGNON
 Doctorante en Anthropologie et Sociologie
 Université Alassane Ouattara-Côte d'Ivoire
 bounnonange6@gmail.com

Kouadio Patrice N'DRI
 Département d'Anthropologie et de Sociologie
 Université Alassane Ouattara-Côte d'Ivoire
 kouadiopatricendri@gmail.com

Yao Patrice Edmond KOUAKOU
 Département d'Anthropologie et de Sociologie
 Université Alassane Ouattara-Côte d'Ivoire
 peyk.jubile@yahoo.fr

Résumé

Cet article vise à comprendre la mobilisation du religieux par les femmes victimes du cancer de sein dans leurs traitements en Côte d'Ivoire à partir du cas de la région de Gbêkê. Cette étude, essentiellement qualitative, a fait usage de la recherche documentaire, l'observation directe et l'entretien semi-directif. Notre échantillonnage s'élève à 15 personnes réparties comme suit : cinq (05) femmes atteintes du cancer de sein, trois (03) réseaux d'affinité de ces femmes, deux (02) médecins oncologues, deux (02) responsables d'Organisation Non Gouvernementale (ONG) et (03) leaders religieux. Il ressort de cette étude que l'itinéraire thérapeutique du traitement du cancer de sein n'est pas que médical, mais aussi religieux. Cette mobilisation du religieux résulte des croyances de chaque patiente, de l'accès aux soins limité et des coûts élevés des offres de prestations médicales pour les patientes. Ainsi, notre analyse s'articule autour du traitement religieux du cancer de sein (I) et des effets du traitement religieux du cancer de sein (II).

Mots Clés : Cancer du sein – Femmes – Guérison – Pratiques religieuses – Processus de soins – Région de Gbêkê – Spiritualité.

Abstract

This article aims to understand the role of religion in the treatment of breast cancer among women in Côte d'Ivoire, using the Gbêkê region as a case study. This primarily qualitative study employed documentary research, direct observation, and semi-structured interviews. Our sample consisted of 15 individuals: five (05) women with breast cancer, three (03) women's support networks, two (02) oncologists, two (02) representatives of Non-

Governmental Organizations (NGOs), and three (03) religious leaders. This study reveals that the therapeutic pathway for breast cancer treatment is not solely medical but also religious. This reliance on religion stems from each patient's beliefs, limited access to healthcare, and the high cost of medical services. Therefore, our analysis focuses on the religious treatment of breast cancer (I) and its effects (II).

Keywords: Breast cancer – Women – Healing – Religious practices – Care process – Gbêkê region – Spirituality.

Introduction

Selon les données de l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) (2023, p. 1), environ 2,3 millions de femmes ont été atteintes du cancer de sein et 685 000 en sont décédées dans le monde. Ces statistiques présentent ce type de cancer comme le plus courant et l'une des principales causes de décès chez les femmes à l'échelle mondiale (OMS, 2020, p. 2). Le cancer de sein touche les femmes de tous âges à partir de la puberté, mais son incidence croît à mesure que l'âge avance tant dans les pays développés que les pays en voie de développement. L'Afrique subsaharienne reste touchée par le cancer avec près de 242.210 nouveaux cas (ALIAM, 2017, pp. 13-15).

Au niveau de la Côte d'Ivoire, le cancer du sein est un problème de santé publique, du fait de sa morbidité et mortalité élevées. Elle a répertorié 3 306 nouveaux cas et 1 785 décès en 2020 (J. Marine, 2022, p. 2). En outre, la prise en charge médicale du cancer du sein se fait en fonction du stade et de la gravité de la maladie et comporte plusieurs formes : la chimiothérapie, l'immunothérapie, la chirurgie, la radiothérapie et l'hormonothérapie. En effet, cette prise en charge est très coûteuse pour les femmes atteintes du cancer du sein et leurs familles. Vu les difficultés liées aux soins de cette maladie, celle-ci ont tendance à se tourner vers les pratiques de soins traditionnelles et spirituelles ; ce qui évoque nécessairement le caractère holistique de la lutte contre le cancer du sein (J. Levin, 2002) en vue d'optimiser la qualité de vie chez les femmes atteintes. Cela montre que la prise en charge du cancer n'est pas que médicale. Pour atteindre son efficacité, elle revêt les dimensions psycho-sociales, nutritionnelles, l'assistance financière, la dimension culturelle et la dimension magicoreligieuse. Pour ce qui est de la prise en charge magicoreligieuse, elle constitue une option privilégiée chez les patientes (P. E. Y. Kouakou, 2014, pp. 140-142).

Malgré le développement progressif des infrastructures sanitaires, certaines familles se tournent vers la spiritualité ou le traditionnel pour la quête de guérison. Les pratiques religieuses jouent un rôle significatif dans la manière dont les individus et les sociétés abordent et traitent le cancer du sein. Le cancer du sein étant une maladie incurable, les patientes concilient soins et spiritualité afin d'optimiser les chances de survie. C'est pourquoi, les centres de prières chrétiens et autres pratiques magicoreligieuses comme le recours aux marabouts et devins sont de plus en plus sollicités. Dans la région de Gbêkê, on dénombre plus de 60 camps de prières situés dans différentes localités accueillant divers cas de maladies dont le cancer du sein (K. Kouassi *et al.*, 2019, p. 318). La prolifération des lieux de culte dans cette région montre l'importance que les femmes atteintes du cancer du sein accordent à la prière thérapeutique. Cette conception de ces femmes justifie que la religion joue un rôle déterminant dans la prise en charge du cancer du sein. Cette réalité nous amène à

l'interrogation suivante : comment les pratiques religieuses influencent-elles la santé des femmes et la prise en charge médicale du cancer du sein dans la région de Gbêkê ? Ainsi, pour mener à bien cette étude, nous analysons le lien santé-religion ou l'interaction entre la religion et la santé autour de deux principaux axes : cerner le traitement religieux du cancer de sein, et analyser les effets du traitement religieux du cancer de sein sur les femmes atteintes.

1. Méthodologie

Cette étude s'est effectuée dans les camps de prière Schilo et Déhima de Djébonoua, au CHU de Bouaké et dans le camp de prière d'Amanikankro (Béoumi). Ces choix s'expliquent par la diversité culturelle, économique, traditionnelle et surtout la prévalence du cancer de sein dans ces localités. Elles constituent des espaces socioreligieux propices pour examiner le comportement des patientes et de leurs familles dans le choix de l'itinéraire des soins du cancer de sein. Cette étude qualitative a regroupé les catégories d'acteurs que sont : cinq (05) femmes atteintes du cancer de sein, trois (03) personnes issues de leurs réseaux d'affinité, deux (02) médecins oncologues, deux (02) responsables d'ONG et trois (03) leaders religieux.

En effet, la première catégorie est choisie en tant que patientes, tandis que la seconde est justifiée par leur proximité aux porteuses de la maladie. À ce titre, elles peuvent fournir certaines informations liées au vécu de leurs proches porteuses de cette maladie. La troisième catégorie, les praticiens sont sélectionnés en tant que traitants des femmes atteintes du cancer de sein. Étant en relation avec ces dernières, ils peuvent mieux rendre compte de leur vécu et des difficultés auxquelles elles sont confrontées. La quatrième catégorie concerne les Organisations Non Gouvernementales qui sensibilisent sur cette pathologie. Quant à la dernière, elle concerne les leaders religieux qui sont susceptibles de nous informer sur les offres de soins spirituels et/ou traditionnels tout en facilitant la compréhension de l'influence de la religion sur le traitement du cancer de sein.

En somme, notre échantillon s'élève à un total de quinze (15) personnes. Il importe de préciser que le choix des personnes porteuses de la maladie s'est effectué par la technique de l'échantillonnage par boule de neige réalisé à partir du premier patient. Nous avons également mobilisé la technique de l'échantillonnage au jugé pour le choix des autres acteurs. Cela consiste à sélectionner des individus de la population cible impliqués dans le traitement ou ayant une parente/amie porteuse de la maladie et surtout à mesure de prendre part à l'étude. Pour ce qui relève des techniques de collecte des données, nous avons mobilisé la recherche documentaire, l'observation directe et l'entretien semi-directif. Ainsi, des entretiens semi-directifs ont-ils été réalisés avec chacune des catégories mentionnées à l'aide de guides d'entretien semi-directif.

Nous avons eu recours à la théorie du parcours de vie de A. Dumont (2015, pp. 2-3) et la théorie du choix rationnel de R. Boudon (2002, pp. 11-13). A travers la première théorie, nous avons montré le parcours thérapeutique des femmes confrontées au cancer de sein, en tenant compte des événements de leur vie, des décisions familiales et des interactions sociales. Quant à la seconde théorie développée par Boudon, nous avons cherché à comprendre les choix de l'itinéraire thérapeutique des femmes atteintes de cancer sein, en mettant en avant l'importance de l'initiative personnelle, puisque ces femmes visent en toile

de fond la quête de la guérison en se basant sur les bénéfices qui leur sont offerts à travers les offres de traitements spécifiques. En outre, ces théories nous ont permis de comprendre la complexité de l'expérience des femmes atteintes de cancer du sein, leurs difficultés et leurs stratégies d'adaptation afin de maximiser leurs chances de guérison. Quant au traitement des données il s'est fait par le dépouillement manuel qui a consisté à trier, classer, et catégoriser en codifiant l'information pour en tirer les éléments essentiels qui répondent à nos questions de recherche. L'analyse de contenu des informations collectées a permis d'apprécier le traitement religieux et ses effets sur la santé des personnes concernées.

2. Résultats

2.1. Traitement religieux du cancer de sein

À l'instar des centres de santé modernes ordinaires, les camps de prière dispose d'un protocole de traitement que les demandeurs d'éventuelles guérisons doivent se soumettre.

2.1.1. Inscription du patient

Une fois dans le camp, la malade et ses parents se soumettent au protocole qui débute par l'inscription. Cette phase consiste à rencontrer le représentant du responsable du camp chargé de l'accueil et de l'inscription du malade dans un registre. Cette procédure est relative à chaque camp de prière et l'inscription est souvent payante. Le coût des inscriptions, pour ceux qui l'exigent dans la région du Gbêkê, varie de 3 000 FCFA¹ à 15 000 FCFA². À cette occasion, la malade fournit toutes les informations sur son état de santé et l'évolution de sa pathologie. Si la malade doit séjourner dans le camp, elle est automatiquement logée dans les maisons de fortune dont dispose le camp. Toutefois, précisons que les personnes sont logées en fonction de leur pathologie. Après cette phase vient celle de la consultation spirituelle.

2.1.2. Consultation spirituelle

Dans les camps de prière, les consultations dites spirituelles diffèrent d'un camp à un autre. Cette distinction obéit à l'ordre des traditions, des croyances et des pratiques propres à chaque obédience religieuse en présence. Ajoutons que la diversité des croyances et des pratiques spirituelles conditionne également la manière d'organiser et de structurer les consultations. À ce propos, Sévérin, l'un des responsables d'un camp de prière, décrit le début de la procédure de la consultation en ces termes :

Quand une personne vient ici, quel que soit le cas, on la reçoit et on la soumet à une séance de cure d'âme. (...). Pour traiter le cas on emmène cette personne à se repentir à travers les questionnaires de la fiche de cure d'âme (questions personnelles) (...). On la soumet à un jeûne de 24 heures pour demander pardon à Dieu si, elle peut le faire bien-sûr.

Cette idée révèle que l'approche spirituelle combine des éléments d'introspection personnelle et de purification physique. Elle est conçue pour rétablir une connexion spirituelle avec le surnaturel, avec Dieu, tout en respectant la capacité de l'individu à s'engager dans ce processus. Cette phase préliminaire constitue l'élément de base qui conditionne la réussite des

¹ 3 000 FCFA soit 4,57 Euros

² 15 000 FCFA soit 22,87 Euros

autres phases allant jusqu'à la guérison définitive de la patiente. Cela importe d'autant plus que la résolution d'un problème de santé résulte parfois de révélation divine qui peut parvenir soit au leader spirituel, soit à la patiente sous la forme d'image, d'un message divin. A cet effet, Laure, nous partage son expérience à travers les propos suivants : « *À l'église quand tu vas, c'est pour aller prier ou si tu as un sujet de prière tu donnes et on t'aide dans la prière. Mais Dieu peut montrer ton problème par une vision ou une prophétie* ». Cela sous-entend que la prière est une pratique individuelle et collective qui vise à favoriser le soutien mutuel. Il se perçoit dans ces espaces spirituels et communautaires la manifestation d'une forme solidarité qui peut être qualifiée de solidarité magico-religieuse spontanée. C'est dans une telle atmosphère que se manifestent des visions et prophéties susceptibles de permettre à une malade d'obtenir la guérison ou la résolution de son problème par la connaissance de ses sources.

En effet, la connaissance de la provenance du mal à partir du diagnostic spirituel est communiquée soit en public, soit en privé entre le guide et la personne concernée ou avec quelque membre de la famille de la malade. La communication du résultat du diagnostic respecte une éthique qui est de préserver l'intimité tout en préservant la cohésion familiale des concernés. Précisons qu'un tel protocole n'est pas pratiqué dans tous les camps de prière. D'autres responsables de camp donnent le résultat sans tenir compte de quoi que ce soit. A cet effet, Michel, l'un des assistants du responsable affirme que : « *Notre responsable, c'est elle qui fait ta vision. Et quand c'est une maladie simple ou mystique, elle te dit. Mais ce n'est pas devant tout le monde qu'elle le dit* ». Les données montrent que le diagnostic spirituel des maladies y compris le cancer du sein se communique souvent en aparté. C'est un processus qui requiert beaucoup de discrétion.

Les résultats du diagnostic conduisent systématiquement à un protocole de traitement magico-religieux. Pour y arriver, le guide religieux rassure la patiente et sa famille en indiquant que la guérison est possible. Cependant, pour d'autre cas le guide peut affirmer que les possibilités de guérison sont très limitées. Dans un cas pareil, il réfère la malade vers un autre camp de prière où le guide dispose de *capacités appropriées* pour cette catégorie de cas. Michel nous donne quelques précisions : « *Dans d'autres cas, si elle peut te traiter, elle le fait. Dans le cas contraire, si elle ne peut pas elle te dit d'aller ailleurs* ». Les résultats de cette étude révèlent qu'en cas d'incapacité dans le traitement de certaines maladies, certains guides religieux les réfèrent vers un autre endroit qui n'est pas souvent précisé. Car, pour eux, cette situation dépasse leur entendement ou est au-dessus de leur compétence.

2.1.3. Exorcisme et traitements traditionnels complémentaires

À partir des vécus de plusieurs femmes interviewées, il apparaît que la prière renferme un pouvoir réel pour changer une situation difficile. En d'autres termes, ces personnes ont observé des effets positifs après avoir exécuté le rituel de la prière. Pour les croyants, la prière représente un moyen de connexion avec une force supérieure capable d'apporter de l'aide et des transformations dans leur vie. Dans cette optique, Marc décrit l'efficacité de la prière susceptible de conduire sa parente à la guérison en ces termes : « *On est allé dans les camps de prière et par les prières ça commençait à aller (...)* ». Cette idée révèle que la prière n'est pas uniquement une pratique spirituelle, mais aussi un moyen d'obtention de la guérison ou de transformer de façon positive la réalité quotidienne des femmes atteintes. En effet, la foi, la puissance de la prière et la capacité de Dieu à agir dans la vie des femmes sont un apport

indispensable pour leur guérison. Dans certaines religions ou camps de prières, l'utilisation d'éléments symboliques est importante dans le processus de guérison. En d'autres termes, la guérison repose sur l'inspiration divine et l'usage d'articles symboliques activés par la prière. Considérés comme des supports spirituels, ces éléments ne prennent leur efficacité que par la parole et la foi. Dans cette perspective, Sévérin avance ce qui suit:

Nous avons les moyens d'accompagnements, les matériels comme l'huile sainte, l'eau, le sel, sable. Dans le cas du cancer du sein ça dépend de l'inspiration que Dieu donne à l'instant T où on est en face de cette maladie. Si Dieu t'inspire de prendre l'huile d'onction, tu lui donnes elle-même elle applique sur son sein et on continue avec la prière. Sinon on n'a pas d'autres moyens extraordinaires. Ça peut être le sable on appelle ça action prophétique. On prie dessus et elle applique sur son sein. Ce sont des choses qui sont vraiment spirituelles parce que Dieu a créé l'homme avec le sable donc si une partie du corps est touché c'est que c'est une partie du sable qui est touché. Les objets ne sont pas efficaces à l'état brut, c'est la parole que l'on déclare, la puissance qu'on envoie dans l'objet qui travaille, qui impacte ou qui fait effet dans la vie de la personne. Car, au commencement Dieu créa la terre et les cieux avec la parole. L'homme de Dieu est un canal par lequel Dieu passe pour réparer les choses.

Cet interlocuteur atteste que la guérison va au-delà des traitements physiques, et intègre les dimensions spirituelles. En réalité, le recours à des éléments symboliques n'est pas vu comme un acte magique ou matériel, mais obéit à l'ordre divin communiqué au leader pendant l'exorcisme. Toutefois, l'efficacité de ce processus dépend de la foi, de l'inspiration divine et de la parole prononcée, et non de l'élément lui-même. Une telle approche médico spirituelle met en avant la conception que la guérison du corps et de l'esprit ne dépend pas uniquement des éléments utilisés, mais de la prière et de l'intervention de Dieu. Le guide religieux joue un rôle d'intermédiaire par lequel Dieu agit pour apporter la guérison. Élise souligne à cet effet que : « *Quand on prie, on met l'huile d'onction dessus (sur le sein)* ». Les données montrent que dans la quête de guérison à l'église comme dans les camps de prières, l'huile d'onction joue un rôle déterminant de complémentarité à la prière. Elle est utilisée dans la prière et constitue le symbole de la présence et de la puissance de Dieu favorisant la sanctification et la guérison. Au regard de ces idées, Laure déclare : « *Il a fait un baume pour que je mette sur mon sein. Ce baume était composé d'huile de graine, l'huile sainte, le parfum saint Michel, l'encens et puis ils ont exposé avec bougies. J'ai mis sur mon sein pendant plus d'un mois et la plaie s'est cicatrisée* ».

Les données révèlent que la guérison de la plaie n'est pas attribuée seulement à l'application du baume mais à un ensemble de pratiques spirituelles et symboliques qui combinent les soins corporels et l'aspect spirituel.

Dans certains camps de prières et religions, on utilise les médicaments à base de plantes médicinales pour la guérison plutôt que les différents éléments symboliques. Selon eux, les plantes ont des vertus naturelles thérapeutiques et représentent un don de la nature qui aide à traiter le corps en renforçant la foi. Elles sont utilisées en complément à la prière pour apporter une guérison à la fois physique et spirituelle. À cet effet, certains camps de prières allient traitements traditionnels et prières dans le processus de soins. Dans ce contexte Jules estime que :

(...) Pour le cancer du sein, si, il n'y'a pas encore de plaie et c'est juste la douleur, on utilise une feuille qu'on appelle en baoulé "tètèkplala". On met sur le feu et elle met sur son sein. Mais, si, il y'a plaie on traite comme ulcère du buruli. On fait une décoction des écorces appelées "kpakpa" pour se laver et/ou prendre vapeur sur le sein. Puis on fait la mixture des

racines appelées ‘‘yain’glè’’ et la pâte est appliquée autour de la plaie qui se cicatrise au fur et à mesure.

Cette affirmation décrit un traitement de la médecine traditionnelle basée sur les plantes pratiquées dans une communauté baoulé. Ce protocole mobilise feuilles, racines et écorces pour traiter les maladies, notamment le cancer du sein. Cette pratique montre l’importance de la culture et de la tradition dans le soin, où le savoir endogène est transmis oralement et chaque plante joue un rôle précis dans le processus de soin. Ainsi, la relation avec la nature est centrale et la transmission orale de ces connaissances assure et montre la préservation du patrimoine médical et culturel de ladite communauté. Un tel traitement constitue un complément à l’exorcisme dont la finalité est l’obtention de la guérison du cancer de sein.

Au fait, l’utilisation des plantes dans le traitement du cancer du sein se fait en fonction de l’origine de la pathologie. Dans la religion Déhima, chaque cas, qu’il soit simple ou mystique, a un traitement spécifique. Pour ce qui est du cancer du sein, la prière est associée à l’utilisation des plantes dans le traitement. Michel, assistant d’une prophétesse guérisseuse Déhima, explique :

Le traitement d’une maladie mystique est différent du traitement d’une maladie simple. La plante utilisée dans le cas de la maladie simple n’est pas la même que celle utilisée dans la maladie mystique. Chaque cas a sa manière d’être traitée. Si la maladie est simple, on n’est pas obligé d’utiliser le canari.

Retenons que le traitement spirituel d’une maladie dite mystique est plus complexe que celui d’une maladie dite simple ou naturelle. Chaque cas de maladie a un traitement spécifique. Cet enquêté montre que le traitement d’une maladie simple est basé sur les bains spirituels de plantes, tandis que celui d’une maladie mystique se fait à l’aide d’un canari composé d’écorces, de racines et de feuilles.

2.2. Effets du traitement religieux du cancer de sein

2.2.1. Effets socio-économiques

Au niveau des camps de prière et des églises affiliées, les dépenses du traitement du cancer de sein semblent accessibles pour ceux qui y vont. En réalité, plusieurs personnes interviewées estiment que les prises en charge spirituelles et les pratiques religieuses basées sur les prières, les baumes naturels ou d’autres pratiques spirituelles sont généralement gratuits ou à moindre coût. Contrairement aux traitements médicaux modernes qui nécessitent des médicaments et des interventions coûteuses. Cela constitue l’une des motivations qui les maintiennent dans ces espaces religieux. Laure, l’une des enquêtées confirme cette position par les propos suivants : « *À l’église je n’ai pas trop dépensé comme à l’hôpital. J’ai juste acheté les éléments qu’on m’a demandés et je n’ai pas dépensé plus de 3000 FCFA³ (...)* ». Cette analyse met en lumière la différence de coût entre les soins des religieux et les soins dans les centres médicaux conventionnels. Elle met en évidence la simplicité du processus et l’accessibilité financière des traitements à l’église comparativement aux frais plus élevés des soins hospitaliers.

Par ailleurs, l’absence de frais d’hébergement dans les camps de prières constitue un avantage financier pour les personnes en quête de traitements spirituels. En effet, le séjour

³ 3 000 FCFA soit 4,57 Euro.

d'une personne dans un hôpital génère des frais à payer pour la chambre (ou le lit) occupée par le patient. Cette charge peut représenter des dépenses conséquentes surtout en cas d'hospitalisation prolongée. Cependant, dans les camps de prières, les dortoirs sont quasiment gratuits, ce qui permet aux malades de rester sur place sans d'énormes contraintes financières. Cette quasi gratuité contribue à réduire le coût global du séjour surtout pour des personnes démunies. En réduisant les dépenses, les camps de prières permettent aux personnes de classe moyenne de chercher le soutien spirituel et la guérison de la malade sans effectuer d'énormes dépenses. C'est dans cette perspective que s'inscrit l'affirmation de Michel lorsqu'il souligne que : « *Le logement n'est pas payant, c'est gratuit* ». Cette gratuité est en réalité un soutien ou une forme de solidarité ou encore une aide sociale accordée à une personne en difficulté. L'objectif est d'apporter un soutien temporaire ou de favoriser le soutien mutuel qui souvent se traduit dans les dons réciproques.

Au fait, dans les camps de prière comme dans les églises, les dons sont faits de manière volontaire. Ils ne sont pas imposés aux malades, aux fidèles ou à toute autre personne. Cette approche s'inscrit dans une logique de participation libre, où chacun contribue selon ses moyens et sa conviction personnelle. C'est pourquoi Sévérin parle de liberté en matière de dons :

Dieu aime les dons, les sacrifices, mais ça dépend de la foi de chacun. Si ta foi te dit de faire une offrande (...) tu le fais, nous on ne t'impose pas (...) ce n'est pas du commerce qu'on fait. (...) les dons sont volontaires, ça peut être en argent, en objets ou en vivres selon ce que ton cœur te dit de faire.

Cette idée met en avant une conception du don fondée sur la foi et la liberté individuelle, détachée de toute obligation ou commercialisation. En affirmant que « ce n'est pas du commerce », il cherche à distinguer la pratique religieuse du système mercantiliste qui vise des profits. Il rejette l'idée que les contributions financières soient une exigence ou une transaction. Ces actions de bienfaisance (dites de charité) visent à rassurer les malades sur le fait que leur participation financière ou matérielle doit être guidée par leur foi, leur cœur et non par la pression ou la coercition.

2.2.2. Effets sanitaires des pratiques religieuses sur la santé des femmes atteintes du cancer de sein

Cette étude a montré que l'utilisation des pratiques religieuses dans le traitement du cancer de sein améliore la santé des patientes. Certaines personnes justifient ce fait que les femmes atteintes croient aux pratiques religieuses, c'est pourquoi il en résulte des effets positifs sur leur santé mentale, émotionnelle et physique. Cette catégorie de personnes souligne que les prescriptions bibliques estiment que croire en ces pratiques revient à obtenir la guérison. Donc, l'amélioration de la santé est guidée par la foi. C'est dans cette logique que Laure partage sa conviction. Elle souligne ceci : « *Moi j'ai eu la foi, donc je peux dire que c'est par là que Dieu m'a guérie. Ma spiritualité et ma foi m'ont aidée à guérir complètement. Cette option a été un avantage pour moi* ». Ce témoignage illustre que la foi et la spiritualité ont un impact positif sur la santé des femmes atteintes du cancer de sein et influencent positivement leur bien-être physique et spirituel.

En outre, la guérison est attribuée à la foi en Dieu et à la spiritualité. Partant sur la base que les pratiques religieuses confèrent un effet positif à la santé, certaines patientes constatent un changement après leur mise en œuvre. Elles attribuent ces changements à un signe divin

ou à la force que procure leur spiritualité, ce qui leur apporte un grand réconfort et renforce leur motivation à guérir. Dans cet élan, Élise affirme ceci : *« Je peux dire que ma spiritualité a été avantageuse pour ma santé parce que, dans les derniers tests que j'ai faits, on m'a dit que la boule a diminué. Donc, ça va, Dieu m'a aidée »*. Ce verbatim montre le rôle de la spiritualité dans le processus de guérison des maladies comme le cancer de sein. Cette femme estime que sa foi est à la base de l'amélioration de son état de santé. Ainsi, sa croyance lui a-t-elle apporté du réconfort, de l'espoir et une attitude positive face à la maladie.

De plus, la prière et la confiance en Dieu améliorent le bien-être global de certaines femmes porteuses du cancer de sein. À cet effet, la prière est perçue comme un moyen de se rapprocher de Dieu, de trouver du réconfort et de renforcer l'espoir de guérir. En se confiant à une puissance supérieure, des patientes développent une force intérieure qui les aide à mieux gérer la douleur et l'incertitude face à leur état de santé. Dans cette perspective, Sévérin présente la situation d'une victime venue dans son camp de prière en ces termes :

Une femme est venue ici, elle dit qu'elle a une boule dans le sein (...) et que les médecins lui ont diagnostiqué un cancer de sein. Un jour, avec les prières, elle nous a dit qu'elle ne sent plus de douleur et sent que la boule rétrécit au fur et à mesure jusqu'à ce qu'elle soit libérée. C'est comme ça qu'elle est guérie.

Ce récit décrit une approche spirituelle de la prise en charge de la maladie et de la guérison, où la foi et les pratiques religieuses sont vues comme des éléments essentiels du rétablissement. C'est pourquoi, la disparition de la douleur et la réduction de la boule s'inscrivent dans le processus qui mène à la guérison axée sur une forte croyance en l'intervention de Dieu, indépendamment du suivi médical. Ainsi, la guérison est-elle perçue comme un phénomène spirituel et non purement médical. En outre, l'utilisation des plantes médicinales, des écorces, des racines et des éléments symboliques dans le traitement du cancer de sein sont perçus comme éléments facultatifs dans le processus de guérison du cancer de sein.

En effet, plusieurs femmes atteintes du cancer de sein privilégient d'abord les traitements traditionnels avant de consulter un médecin. Ce retard dans la prise en charge médicale aggrave la maladie en rendant les traitements conventionnels moins efficaces. Dès lors, bien que certaines plantes soient efficaces dans les traitements, leur utilisation est souvent dangereuse. Dans ce cadre, Anne, praticienne de la médecine moderne, affirme que : *« Généralement, les dames ont déjà fait un peu le tour des tradipraticiens, des guérisseurs et souvent ça ne donne pas vraiment de bons résultats. Et puis nous les médecins on prend le relais »*. Ce médecin montre que le retard et les détours aggravent la situation des patientes du cancer de sein. Une manière de dire que les sensibilisations aux soins médicaux précoces dans le traitement du cancer de sein doivent s'intensifier. L'expression « nous on prend le relais » suggère que les médecins interviennent souvent tardivement, lorsque la maladie a déjà évolué. De surcroît, les patientes doivent être informées sur les dangers du retard de traitement médical et sur la nécessité de combiner, si besoin est, d'autres traitements avec un suivi médical approprié pour augmenter les chances de guérison.

Dans de nombreuses cultures, la prière et les rituels religieux sont vus comme des moyens puissants de guérison. Cependant, cette croyance amène les porteuses du cancer de sein à retarder ou à éviter les traitements médicaux. Dans ce cas précis, les patientes, se concentrent uniquement sur les prières au détriment des soins médicaux. Or, les soins spirituels mobilisant la prière viennent en complément aux soins médicaux, mais ne les

remplacent pas. D'ailleurs Marie, parente de malade, présente la situation de sa sœur en disant : « *Étant à l'église, les prières n'ont pas eu d'effet puisque le cancer du sein avait évolué, et elle est décédée* ». Cette situation révèle que la prière seule ne peut stopper l'évolution du cancer du sein. Pour ce faire, elle doit être accompagnée de traitements médicaux pour plus de chances de survie. Les traitements spirituels et traditionnels qu'apportent certains camps de prières ont au début des effets positifs. Cependant, au fil du temps, ces traitements prennent souvent une autre tournure qui conduit à une aggravation de la maladie, pouvant aller jusqu'au décès de la malade. C'est dans ce contexte que Marc décrit son vécu : « *On est allé dans les camps de prière et par les prières ça commençait à aller et elle a rechuté après quelques temps, elle est décédée* ». Les analyses démontrent qu'une approche combinée de la médecine et du spirituel pour une guérison holistique peut sauver la patiente du cancer de sein.

3. Discussion

3.1. Représentations socio-religieuses et économiques du cancer de sein

Dans le contexte religieux, le cancer du sein est vu sous un angle autre que celui de la médecine moderne. Cette représentation fait l'unanimité chez certains guides religieux. Pour eux, cette maladie est engendrée par les différentes actions individuelles. Cette position est attestée par les écrits de H. Errihani *et al.* (2021, p. 1) qui évoquent les caractéristiques socioculturelles et religieuses des patientes atteintes du cancer de sein. Ces auteurs révèlent les origines du cancer de sein sur le plan spirituel. Ils soulignent que 14,5% des femmes perçoivent le cancer comme une punition divine. Cette représentation repose sur le fait que la maladie est une conséquence directe d'un comportement immoral ou en dehors des normes religieuses. Celles-ci avancent encore que le cancer est un châtiment divin dû aux actions passées, que ce soit des erreurs personnelles ou collectives voire communautaires. De plus, des croyances et imaginaires liés au cancer de sein modifient les attitudes des femmes tout en influençant le choix de leur itinéraire thérapeutique. Autrement dit, le cancer vu comme une forme de correction que le surnaturel impose aux hommes pourrait être une épreuve pour tester la foi individuelle.

En outre, cette étude a montré que certaines croyances estiment que le cancer de sein est une maladie qui ne provient pas de Dieu mais des attaques mystiques. Cela signifie que la maladie n'est pas vue comme un problème médical, mais liée à la sorcellerie. Bien que les résultats de F. Groff (2020, p. 16) n'épousent pas cette thèse précédente, ils abordent de façon systématique les croyances religieuses sur l'origine du cancer. L'auteur montre à travers ses travaux que dans certaines cultures, le cancer est perçu comme une volonté de Dieu. En effet, les femmes pensent que le cancer arrive parce que Dieu l'a voulu, et que seul Dieu décide de ce qui adviendra. Dans cette perspective, les croyances individuelles qui entourent le cancer sont celles qui permettent à certaines femmes de donner un sens à leur mal. Ces croyances sont motivées par cherté des actes médicaux.

Par ailleurs, les résultats de notre étude nous amènent à comprendre que le cancer de sein représente un obstacle à l'accès aux soins pour de nombreuses femmes. Cet obstacle est d'ordre financier en ce sens que le traitement au niveau médical nécessite beaucoup de ressources. C'est pourquoi, le coût élevé des dépenses empêche plusieurs femmes de poursuivre correctement le traitement. Face à cette vulnérabilité économique, certaines

familles, ne pouvant pas subvenir aux dépenses de leurs parentes changent de trajectoire et optent pour la recherche de la guérison dans les camps de prière. Ces résultats obtenus corroborent ceux de S. Djé Bi et S. Anongba (2010, p. 15) qui évoquent les conditions socio-économiques et la prise en charge du cancer de sein. Ils ont mis en évidence la manière dont la précarité économique freine l'accès aux soins pour les femmes atteintes du cancer de sein en Côte d'Ivoire. En somme, nous retenons que le coût élevé des traitements et l'inégalité d'accès aux soins aggravent la vulnérabilité des patientes comme le soulignent S. Oshima et *al.* (2021, pp. 874-878). Les différents résultats de leurs travaux relèvent et examinent le point de vue des patientes sur les coûts financiers liés à la chirurgie du cancer de sein. Ils révèlent que, malgré une couverture d'assurance, de nombreuses patientes rencontrent des difficultés économiques importantes. Celles-ci prennent en compte les frais médicaux, les frais de transport, la perte de revenus et les interruptions de parcours professionnel. Pour finir, les dépenses qu'accumule le traitement du cancer de sein sont difficiles à supporter pour les familles.

3.2. Mobilisation du religieux dans la prise en charge du cancer de sein

Le traitement spirituel du cancer de sein dans certains contextes religieux ou traditionnels implique l'utilisation d'une diversité d'éléments symboliques et naturels. Ces éléments (le sel, le sable, l'eau, les bougies, le parfum Saint Michel, l'huile de graine, l'encens, l'huile sainte ou huile d'onction, etc.) ne relèvent pas de la médecine conventionnelle, mais s'inscrivent dans des pratiques spirituelles ou culturelles des individus ou des communautés. Ces ressources mobilisées ont une portée thérapeutique, de purification ou de protection contre les maladies naturelles et les maladies dites spirituelles. De ce fait, lors du traitement du cancer de sein, plusieurs patientes, dans le processus de la recherche d'une guérison holistique et « fiable », intègrent les pratiques de différentes religions. Dans cette logique, notre étude coïncide avec celle de K. N'Goran (2023, p. 228). À travers son étude socio-anthropologique, il présente les problèmes sociaux et dynamiques des pratiques magico thérapeutiques à Abidjan en Côte d'Ivoire. Cette recherche décrit le parcours thérapeutique des malades y compris celles du cancer de sein chez les tradipraticiens, en montrant l'utilisation constante des pratiques magico thérapeutiques dans le traitement des maladies. Ces pratiques étant socialement et culturellement construites, des populations prennent en compte les rites, les rituels, la foi, la prière et des éléments comme l'eau bénite dans la prise en charge socio-religieuse des maladies diverses. Cet auteur souligne que bien avant le commencement du traitement, les guérisseurs ou les tradipraticiens prient pour « chasser les esprits maléfiques » susceptibles d'être à l'origine de la pathologie identifiée. En réalité, c'est la totalité de l'être composé du corps et de l'esprit que l'on traite. Dans cette perspective de traitement holistique, l'un ne peut être traité au détriment de l'autre.

L'Alliance des Liges francophones Africaines et Méditerranéennes contre le cancer (ALIAM) (2017, p. 102) aborde cette question en mettant en évidence le traitement religieux des pathologies. Les pratiques religieuses et/ou mystiques sont ancrées dans la culture africaine. Elles représentent un moyen thérapeutique chez ces populations en plus de l'utilisation des plantes médicinales dans le traitement des maladies. L'ouvrage souligne que les pratiques utilisées sont généralement les séances d'exorcisme, les sacrifices ou offrandes, les fumigations à savoir le traitement par la fumée ou rituel de purification par la fumée, les prières, les invocations et la lecture de textes sacrés comme la *Bible* ou le *Coran*. Ces

pratiques religieuses sont renforcées par des visites dans des lieux de culte et l'usage d'eau bénite sous forme de bains rituels ou de boissons.

Par ailleurs, il est judicieux de rappeler que dans plusieurs cultures surtout africaines et ivoiriennes, la guérison spirituelle du cancer de sein ne se limite pas seulement aux prières ou aux rites religieux. Elle s'appuie sur l'usage de plantes médicinales, d'écorces et de racines, dans un traitement holistique où le corps et l'esprit sont traités ensemble. Ces éléments sont considérés comme sacrés et accompagnent les prières dans la guérison du cancer de sein. Ils sont utilisés selon les directives d'un guérisseur ou d'un guide religieux/spirituel. C'est dans ce contexte que L. Ounaissia *et al.* (2021, p. 394) analysent la réalité algérienne. Ces auteurs précisent qu'en Algérie, des plantes dites médicinales sont utilisées pour le traitement du cancer de sein. Toutefois, l'usage des plantes par les femmes atteintes du cancer de sein est motivé par les effets indésirables que laisse le traitement de la médecine moderne. Cette expérience thérapeutique a amené ces femmes à se pencher davantage sur la médecine alternative fondée sur leur tradition pour soulager les maux engendrés par cette maladie. Ainsi, les pratiques religieuses ou spirituelles utilisées dans la prise en charge du cancer de sein soulagent-elles les patientes de leur mal. Cependant, ces pratiques pourraient avoir des risques sur la santé de ces femmes.

3.3. Implications du choix thérapeutique sur la santé des patientes

Les résultats de notre étude ont fait ressortir que les dépenses du traitement du cancer de sein dans les églises et camps de prières sont minimales contrairement à celles de la médecine moderne. Au fait, plusieurs enquêtés ont révélé que les coûts dans ces édifices dépendent de la malade lui-même ou de sa famille en ce sens qu'aucun frais ne leur est imposé. Une telle position confirme les travaux de recherche de G. Adopo *et al.* (2024, pp. 377-378). En effet, ces auteurs examinent le fardeau social des cancers chez les femmes à partir des cas d'Abidjan en Côte d'Ivoire. Leurs résultats mettent en lumière une irrégularité ou un abandon des traitements médicaux des femmes atteintes du cancer de sein à cause des coûts élevés des dépenses et de leur situation de précarité économique. Pour eux, elles se tournent vers d'autres alternatives de traitement comme les églises, les camps de prières, les tradipraticiens en ce sens qu'elles les considèrent moins onéreux, moins douloureux et plus accessibles. Aussi, leur parcours de soins est-il également motivé par le manque de qualification du personnel médical, la représentation socio-culturelle de la maladie et la confiance qu'elles ont en la médecine alternative. Il ressort de ces résultats de recherche que le choix de soins des patientes du cancer est basé sur les conditions sociales, économiques, culturelles et sanitaires.

Cette étude a également montré que le spirituel, la foi, les éléments symboliques et les plantes ont une importance capitale sur la santé des femmes porteuses du cancer du sein. A cet effet, certaines femmes et leurs familles affirment que le traitement religieux ou spirituel de cette pathologie participe à l'amélioration de leur santé. C'est pourquoi, elles estiment que les soins spirituels et religieux sont les seuls moyens fiables de guérison du cancer de sein. Les résultats des travaux de C. Berghmans (2023, p. 793) rejoignent ceux de cette étude. Dans ses écrits, il explore les impacts des pratiques thérapeutiques basées sur la spiritualité dans la santé mentale. En effet, il examine dans cette revue exploratoire les effets positifs de la spiritualité et la religion sur la santé mentale des patients par le biais de différents mécanismes. Ils prennent en compte la gestion du stress, le renforcement des liens sociaux,

l'influence des croyances, ainsi que les bienfaits de certaines thérapies fondées sur la spiritualité. Ainsi, la spiritualité apparaît-elle comme un levier complémentaire dans la quête de guérison. Cette situation prévaut également en Algérie comme le décrit L. Ounaissia *et al.* (2021, pp. 392-394) à travers leur article. Cette étude a montré que 69% des femmes enquêtées approuvent l'efficacité des plantes médicinales dans le traitement du cancer de sein, tandis que 4% affirment leur inefficacité. Toutefois, 27% de femmes interviewées semblent ignorantes de tout. Ils poursuivent en mettant en lumière que 86% des patientes estiment ne pas avoir d'effets indésirables dans l'usage des plantes médicinales, alors que 14% d'entre elles ont subi des effets secondaires desdites plantes. Cette étude a montré aussi que dans certains contextes religieux et dans des régions, l'utilisation des plantes médicinales dans le traitement de cette maladie est d'une grande efficacité. Le recours aux soins religieux dits efficaces contre le cancer de sein par les patientes, démontre les limites de la médecine moderne en plus du taux élevé des dépenses. Les pratiques religieuses sont pour certains, efficaces dans le traitement des maladies.

Conclusion

En définitive, malgré les avancées de la médecine moderne, l'accès aux soins demeure difficile pour une grande partie de la population pour plusieurs raisons dont le coût élevé des traitements médicaux. Par ailleurs, les connaissances relatives au cancer du sein et à sa prise en charge sont souvent insuffisantes ou erronées. Pour mieux comprendre cette situation nous avons mobilisé les théories du choix rationnel de R. Boudon (2002, pp 11-13) et du parcours de vie de A. Dumont (2015, pp. 2-3). Nos analyses ont montré que le cancer de sein est perçu de différentes manières selon les individus et le choix, et la trajectoire thérapeutique est fortement influencée par les croyances personnelles et socio-culturelles des patientes. Ces perceptions, combinées aux inégalités d'accès aux soins, conduisent certaines femmes atteintes à se tourner vers des pratiques de guérison magico-religieuses, considérées comme une alternative ou une solution de dernier recours face aux traitements médicaux. Ce choix est également dû à la prise en charge du cancer de sein qui, pour elles, ne se limitent pas uniquement à l'aspect biomédical, mais doit intégrer une dimension spirituelle et religieuse, relative aux croyances et aux convictions de chaque patiente. Dans cette perspective, la réduction du taux de morbidité et de mortalité lié au cancer de sein, requiert l'adoption d'une prise en charge holistique. Cette prise en charge nécessite la collaboration des agents de santé conventionnelle et les guides religieux à savoir prophètes, marabouts, tradipraticiens et voyants. Une telle approche permettrait d'améliorer la qualité de vie des victimes du cancer de sein tout en prenant en compte les aspirations, les croyances et les parcours de guérison propres à chaque patiente.

Références bibliographiques

ADOPO Guy Daniel *et al.*, 2024, « Social burden of cancers among women », *SCIREA Journal of Sociology*, vol. 8, n° 6, pp. 369-386.

ALLIANCE DES LIGUES FRANCOPHONES AFRICAINES ET MÉDITERRANÉENNES (ALIAM), 2017, *Les cancers en Afrique francophone*, Paris, Éditions Alliance des Ligues Francophones Africaines ET Méditerranéennes (ALIAM) et La Ligue Nationale contre le Cancer.

BERGHMANS Claude, 2023, « L'impact des approches thérapeutiques basées sur la spiritualité dans le champ de la santé mentale au niveau de l'anxiété : une revue exploratoire de la littérature de travaux contrôlés et randomisés », *Annales médico-psychologique*, vol. 181, n° 9, pp. 791-801.

BOUDON Raymond, 2002, « Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique? », *Sociologie et sociétés*, Les Presses de l'Université de Montréal, vol. 34, n° 1, pp. 9-34.

DJE BI Samedi et ANONGBA Danho Simplicie, 2010, *Conditions socio-économiques et prise en charge du cancer du sein*, Londres, Éditions Universitaires Européennes.

DUMONT Annie, 2015, *La théorie du parcours de vie et la recherche en violence conjugale*, Fiche synthèse méthodologique, Équipe de recherche en violence conjugale, Université Laval, Trjtevi, [en ligne], URL : <https://www.raiv.ulaval.ca/sites/raiv.ulaval.ca/files/publications/fichiers/fiche-synth-se-parcours-de-vie-finale.pdf>, consulté le 13 janvier 2026 à 17 h 42 mn.

ERRIHANI Hassan *et al.*, 2021, « Les caractéristiques socioculturelles et religieuses des patientes avec cancer du sein : expérience de l'institut national d'oncologie Rabat », 43^e journées de la société francophone de sénologie et de pathologie mammaire du 10 au 12 novembre, Centre de congrès, Lyon, [en ligne], URL : <https://www.senologie.com/Mediatheque/AbstractPDF/Lyon-2021/2ce79ccf-c625-1af2-6013-60ff10259491>, consulté le 21 décembre 2025 à 11 h 12 mn.

GROFF Florian, 2020, *Impact des croyances religieuses sur les pratiques de dépistages du cancer du col de l'utérus (revue de la littérature)*. Sciences du Vivant [q-bio], [en ligne], URL : <https://www.dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas>, consulté le 10 décembre 2025 à 11 h 23 mn.

KOUAKOU Yao Edmond Patrice, 2014, « La marche nécessaire vers l'option holiste des soins de santé contemporains en Côte d'Ivoire », *Kasa Bya Kasa – Revue ivoirienne d'Anthropologie et de Sociologie*, n° 26, pp. 128-144.

KOUASSI Konan *et al.*, 2019, « Les camps de prière : quelle soupape de sécurité sanitaire dans un désert d'offre de soins psychiatrique dans la région sanitaire de gbêkê (centre-cote d'ivoire) ? », *Revue Ivoirienne de Géographie des Savanes*, pp. 306-326.

MARINE Jeannin, 2022, « Plus on vient consulter tôt, meilleur est le pronostic : En Côte d'Ivoire, la difficile lutte contre le cancer du sein ». *Le Monde Afrique*. Santé en Afrique, [en ligne], URL : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2022/10/18/plus-on-vient-consulter-tot-meilleur-est-le-pronostic-en-cote-d-ivoire-la-difficile-lutte-contre-le-cancer-du-sein_6146296_3212.html, consulté le 12 janvier 2026 à 15 h 42 mn.

N'GORAN Kouakou Gérard, 2023, « Problèmes sociaux et dynamiques des pratiques magico- thérapeutiques à Abidjan (Côte d'Ivoire) », *Quest Journals Journal of Research in Humanities and Social Science*, vol. 11, n° 9, pp. 226-231.

OSHIMA Marie Sachiko *et al.*, 2021, « Patient perspectives on the financial costs and burdens of breast cancer surgery ». *JCO oncology practice*, vol. 17, n° 6, pp. 872-881.

OUNAISSIA Labidi *et al.*, 2021, « Plantes médicinales utilisées contre le cancer du sein par la population d'Algérie de l'Est ». *Phytothérapie*, vol. 19, n° 5-6, pp. 379-396.

LE MULTI-ALIGNEMENT EN AFRIQUE POSTCOLONIALE : ENTRE QUÊTE DE LIBERTÉ, ÉCLIPSE DE LA RAISON ET EXIGENCE ÉTHIQUE

Zolou Goman Jackie Élise DIOMANDÉ

Université Péléforo Gon Coulibaly, Korhogo, Côte d'Ivoire
elise.jackie@yahoo.fr

Sékou COULIBALY

Université Félix Houphouët-Boigny, Cocody – Abidjan, Côte d'Ivoire
seeku.ufhb@gmail.com

Résumé

Cette contribution est une réflexion épistémologique sur la signification de la politique dans des contextes multi-alignements. Elle suggère une lecture philosophique de ce phénomène dans les conflits infra-étatiques africains, en interrogeant sa signification politique au regard de l'héritage postcolonial. Il s'agit de le penser comme une forme ambivalente de subjectivation politique : 1) comme une quête de liberté ; 2) et comme une dynamique qui peut aussi conduire à une éclipse de la raison politique. L'article explore cette tension entre liberté stratégique et déraison politique. Il propose ainsi une relecture de la condition politique africaine contemporaine à partir de ses périphéries, dans un contexte de souverainetés fragmentées et d'instabilités structurelles.

Mots-clés : Éthique – Liberté – Multi-alignement – Politique – Rationalité – Souveraineté.

Abstract

This contribution offers an epistemological reflection on the meaning of politics in contexts marked by multi-alignments. It suggests a philosophical reading of this phenomenon within African intra-state conflicts, questioning its political significance in light of the postcolonial legacy. The aim is to understand it as an ambivalent form of political subjectivation: (1) as a quest for freedom; and (2) as a dynamic that can also lead to the eclipse of political reason. The article explores this tension between strategic freedom and political irrationality. It thus proposes a reinterpretation of the contemporary African political condition from its margins, within a context of fragmented sovereignties and structural instabilities.

Keywords: Ethics – Freedom – Multi-alignment – Politics – Rationality – Sovereignty.

Introduction

Le désir de vivre – et mieux encore, de bien vivre – constitue l'un des ressorts fondamentaux de l'existence humaine. Toutefois, ce désir légitime se mue, dans bien des contextes, en une lutte effrénée pour la survie, attisée par les structures mêmes des sociétés contemporaines. Ces dernières semblent, en effet, engendrer voire encourager des dynamiques sociales d'une rare brutalité où l'élimination des plus vulnérables devient presque un mécanisme normalisé de régulation. S'installe alors une logique cannibalesque des rapports sociaux, où la domination des forts se déploie aux dépens des faibles, condamnés à la marginalisation, sinon à la disparition. Dans cet univers impitoyable de rapports de force, la quête de protection et de survie pousse certains États – notamment ceux qualifiés de « faibles » – à multiplier les alliances, dans une tentative d'échapper à la prédation géopolitique des puissances hégémoniques. Le phénomène du multi-alignement s'inscrit précisément dans cette dynamique : il traduit une stratégie de positionnement par laquelle un acteur, étatique ou non, entretient des relations simultanées, parfois antagonistes, avec divers pôles de puissance, dans le but de maximiser ses ressources, d'assurer sa sécurité et de préserver une certaine autonomie décisionnelle.

Comme le souligne H. Ben Hammouda (2024, pp. 7-8), le multi-alignement « est une nouvelle stratégie adoptée par un grand nombre de pays du Sud, qui cherchent à multiplier les rapprochements avec les grands pôles de l'ordre global, dans un contexte de fragmentation et de tensions croissantes ». En Afrique, et plus spécifiquement dans le contexte des conflits infra-étatiques, cette logique prend une tournure singulière : des États fragilisés, tout comme des groupes armés non étatiques, s'engagent dans des partenariats multiples avec diverses puissances (notamment la France, la Russie, ou d'autres acteurs régionaux et internationaux), afin de renforcer leur capacité d'action et d'asseoir leur influence sur le terrain. Mais cette stratégie, qui joue habilement des rivalités géopolitiques mondiales, s'apparente souvent à une manœuvre opportuniste, à une ruse voire à une forme de duplicité politique. Elle vise à préserver une large marge d'autonomie stratégique, au prix d'un effacement progressif de la rationalité politique. Ainsi, le multi-alignement, loin de se limiter à une lecture géostratégique, s'impose comme une forme de cynisme politique, où la quête d'intérêts immédiats supprime les principes éthiques et les idéaux fondateurs de la vie en communauté. Il devient alors symptomatique d'un dérèglement du politique dans une Afrique postcoloniale en quête d'un ordre étatique stable et légitime, déjà fragilisée par la prolifération d'acteurs non étatiques qui naviguent entre allégeances militaires, politiques, économiques, voire religieuses.

Dès lors, ce phénomène de multi-alignement, trop souvent appréhendé sous l'angle fonctionnel de la stratégie, mérite une lecture plus profonde de ses implications philosophiques : signe d'une expression inédite de la manière d'être politique en Afrique aujourd'hui ; signe d'une liberté fluide et inventive ou d'une perte de rationalité politique partagée, marquée par la tactique, l'opportunisme et la dépolitisation des luttes. C'est à ces signes que se noue la problématique centrale de notre réflexion : le multi-alignement dans les conflits infra-étatiques africains révèle-t-il une réinvention de la politique fondée sur une quête de liberté en contexte postcolonial, ou constitue-t-il une éclipse de la raison politique, marquée par la tactique, l'opportunisme et la dépolitisation des luttes ?

Notre hypothèse est que ce phénomène, tout en exprimant une volonté d'émancipation face aux logiques dominantes de l'ordre international, trahit une ambivalence profonde : il est

à la fois l'affirmation d'une liberté stratégique et le symptôme d'une irrationalité politique grandissante. Par cette réflexion, nous ambitionnons de proposer une lecture philosophique inédite du multi-alignement, en reconsidérant les fondements du politique à la lumière des réalités africaines postcoloniales. En éclairant les tensions entre liberté stratégique et dérive cynique, entre autonomie recherchée et dissolution des repères normatifs, il s'agira de dégager les contours possibles d'un avenir politique africain renouvelé. À cette fin, les approches herméneutique et prospective serviront de cadre analytique pour interroger la validité des catégories classiques telles que la souveraineté, l'ordre et l'autorité, à partir des pratiques politiques émergentes sur le continent.

1. De l'ontologie du politique en Afrique postcoloniale

Les métaphysiciens disent de l'ontologie qu'elle est la science de l'Être en tant qu'il est sans pourtant jamais déterminer l'être même de l'Être. Notre but n'est pas de nous inviter à ce débat. L'usage que nous faisons du concept d'ontologie vise à saisir les fondements du pouvoir et la nature du politique en Afrique après sa colonisation afin de favoriser la compréhension de son approche plurilatérale. Toutefois, l'ontologie du politique en Afrique postcoloniale ne saurait être réduite à une simple application mécanique des modèles hérités de l'État-nation westphalien, l'idéal d'État tel que conçu par des auteurs allemands comme Habermas. Elle se constitue plutôt dans un enchevêtrement de strates historiques, stratégiques et symboliques, où coexistent les résidus du colonialisme, les aspirations à l'autonomie et les réalités par fragments du pouvoir. La politique, dans notre approche, n'est pas un espace de souveraineté stabilisée, mais une scène mouvante de négociation, de survie et de recomposition. A. Mbembe (2000, p. 24) interpelle, à juste titre, sur le fait que « la postcolonie est un espace chaotique où le pouvoir ne se donne jamais dans une forme pure », mais se déploie selon une logique de prolifération et d'hybridation des formes.

Ce pouvoir, souvent indifférencié entre le public (institutionnel) et le privé (informel) agit comme une force diffuse, inscrite dans les corps, les territoires et les imaginaires. Il y a une sorte d'assujettissement du politique africain dans le contexte postcolonial. D'ailleurs, que renferme la postcolonie ? A. Mbembe (2020, pp. 177-178.) en donne une explication claire :

La postcolonie est une pluralité chaotique, pourvue d'une cohérence interne, de systèmes de signes bien à elle, de manières propres de fabriquer des simulacres ou de reconstruire des stéréotypes, d'un art spécifique de la démesure, de façons particulières d'exproprier le sujet de ses identités. Elle n'est cependant pas qu'une économie de signes dans lesquels le pouvoir s' imagine. Elle consiste également en une série de corps, d'institutions et d'appareils de capture qui font d'elle un régime de violence bien distinct, capable de créer ce sur quoi il s'exerce ainsi que l'espace au sein duquel il se déploie. Voilà pourquoi la postcolonie pose, de façon fort aiguë le problème de l'assujettissement, et de son corollaire, l'indiscipline ou, pour ainsi dire, de l'émancipation du sujet.

Cette complexité du politique postcolonial trouve également un écho dans la pensée de M. Foucault (1975, p. 28), pour qui le pouvoir n'est pas tant une substance que l'on détient, qu'une relation stratégique qui traverse les institutions et les discours. Selon lui, « il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir ». D'après cette conception le savoir et le pouvoir restent intimement liés et interdépendants. Foucault rejette

l'idée que le savoir puisse être neutre, objectif en dehors des rapports de pouvoir. Dans le cas africain, le champ de savoir sur le politique a été largement façonné voir conditionné par les rapports coloniaux, puis reconfiguré par les impératifs de la gouvernance globale. Dans la pratique, l'ontologie du politique en Afrique postcoloniale doit donc être appréhendée comme un champ de forces hétérogènes, où le politique se conjugue en permanence avec l'économique, le religieux, l'ethnique et le géopolitique.

Le multi-alignement, dans ce contexte, n'émerge pas comme une simple tactique diplomatique : il est le symptôme d'une ontologie politique marquée par la contingence, la polycentralité et l'errance stratégique. Enfin, cette instabilité en creux, Hegel permet de la penser. Il voit dans l'État la « réalité effective de l'idée éthique » (Hegel, 1991, p. 257). L'Afrique postcoloniale offre le spectacle d'un politique en quête permanente d'effectivité, de légitimité, et d'horizon normatif. Ce décalage fonde la nécessité de réinterroger l'éthique du politique à partir des marges, des conflits infra-étatiques, et des formes alternatives de souveraineté.

2. Multi-alignement ou le pluri-latéralisme entre liberté et déraison

Le multi-alignement est une stratégie qui se veut à la fois flexible et réaliste. En effet, pour sa survie et pour son bien-être, aucun peuple ne peut vivre en autarcie. Tous ont besoin d'alliés. Ainsi, la flexibilité et le réalisme du pluri-latéralisme s'expliquent en partie avec M. Serres (2011, p. 127) par le fait que « la plupart des théories et actions politiques se rangent autour d'un jeu (...) désormais, nous devons penser un jeu à trois et vivre, agir et nous organiser en conséquence ». Toute la politique est un jeu d'intérêts multiples qui consiste à rechercher pour soi la meilleure possible des parts en toutes circonstances. Le multi-alignement apparaît de fait comme une stratégie de ce jeu d'alliance ou de cette quête effrénée d'intérêts dont le principal reste la liberté pour soi. Mieux, dans un contexte international marqué par le reflux de l'ordre unipolaire, le multi-alignement, pratiqué par plusieurs États africains, se présente comme une stratégie d'émancipation face aux anciennes et nouvelles hégémonies. Cette démarche, souvent qualifiée d'« opportuniste » ou d'« ambiguë », peut néanmoins être lue comme une tentative de reconquête de la liberté décisionnelle, dans un espace géopolitique où la souveraineté réellement vécue reste toujours en négociation.

Cette lecture s'appuie sur la compréhension arendtienne de la liberté comme action dans la pluralité. Justement pour H. Arendt (1961, p. 173), « la liberté ne se manifeste pas dans le retrait, mais dans l'action ». La poursuite de la liberté implique, sous ce rapport, pour les États africains, la multiplication des partenariats, la création des agencements géopolitiques différenciés et l'urgence de jouer plusieurs cartes à la fois. Ce pluralisme dans la quête de la liberté constitue une forme d'action politique, dans un monde régi par des rapports de forces asymétriques. Cette quête de liberté répond dans le même cadre à une logique de dé-hiérarchisation de l'espace international. En se détachant des logiques de blocs et de fidélité exclusive, les pays africains affirment une volonté d'exister autrement que comme périphéries, refusant de choisir entre les puissances tutélaires d'hier et celles de demain. Ce refus s'ancre dans ce que F. Fanon (2002, p. 44) appelait déjà, à propos des peuples colonisés, une nécessité d'être sujet de sa propre histoire, même au prix de l'instabilité. Il écrivait : « La première chose que le colonisé apprend, c'est à rester à sa place, à ne pas se mêler de politique. Il apprend à se courber, à se taire, à faire profil bas ».

Le multi-alignement peut ainsi être perçu comme une brèche dans ce conditionnement, l'expression d'une parole politique érigée en acte. Il peut être compris comme une manière de rompre avec les schémas classiques, en ouvrant un espace nouveau, où une volonté politique ne reste pas au niveau des mots, mais se manifeste réellement par des décisions et des actions concrètes. Cette nécessité est exprimée aujourd'hui par certains pays ouest-africains – dans « solidarité Sud-Sud » contre l'unilatéralisme occidental – tels que le Mali, le Burkina Faso et le Niger réunis au sein de l'AES (l'alliance des États du Sahel). En fait, ces États membres de l'AES entretiennent un rapport stratégique affirmé avec la Russie notamment, souvent présenté par eux comme un contrepoids à l'influence occidentale (française, américaine et onusienne). Mais ce rapprochement n'est pas un simple réalignement : il s'inscrit dans une logique de multi-alignement à géométrie variable, nourrie par plusieurs dynamiques. À travers un discours de réappropriation de la souveraineté sécuritaire et politique, il est le manifeste d'une rupture d'avec des alliances héritées de la colonisation au profit de nouveaux appuis attendus de certains États membres du BRICS (la Russie, la Chine, l'Iran). Cette stratégie multi-alignée vise à réinscrire l'État dans une posture de "refondation" idéologique et institutionnelle.

Toutefois, cette quête de liberté se heurte à plusieurs impasses : la dépendance structurelle, les contradictions internes des régimes, les conflits infra-étatiques instrumentalisés, ou encore l'absence d'un horizon politique cohérent. Pour Hegel, la liberté n'est pas l'absence de contrainte, mais la reconnaissance de la nécessité dans la rationalité de l'État. Pour lui, « l'État est la réalité effective de l'idée éthique » (G.W. F. Hegel, 1940, p. 190). Autrement dit, l'État est le lieu où la liberté devient concrète parce qu'elle est organisée rationnellement. En ce sens, un multi-alignement non adossé à une rationalité politique propre et cohérente, que l'on pourrait reprocher à certains États multi-alignés, risque de sombrer dans l'errance stratégique, rendant illisible le projet africain d'autonomie : d'où son aspect déraisonné. Dès lors, la quête de liberté via le multi-alignement ne peut être féconde que si elle s'articule à une éthique du politique, c'est-à-dire à un sens partagé du bien commun, de la justice et de la responsabilité. Faute de ces impératifs, elle bascule dans une forme de liberté négative, où l'État s'émancipe des puissances externes tout en reproduisant des logiques internes de violence, d'exclusion voire de prédation. Faut-il pour ce faire craindre que le multi-alignement apparaisse comme l'expression d'une éclipse de la raison ?

Si le multi-alignement peut se lire comme une stratégie de liberté, il révèle dans de nombreux cas une fragilité conceptuelle : celle d'une politique sans horizon, réactive plus que projective. Cette absence de finalité structurante fait émerger l'hypothèse d'un multi-alignement qui, loin d'exprimer une liberté consciente, traduit plutôt une éclipse de la raison politique. La raison, dans la tradition philosophique, désigne non seulement la capacité à penser le réel, mais aussi celle d'ordonner l'action selon des principes. G. W. F. Hegel (1940, p. 41), insistait sur ce point : « Ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel ». Pourtant, dans de nombreux cas africains contemporains, le multi-alignement ne repose pas sur une rationalité téléologique claire ; c'est-à-dire une finalité politique éthique et projective. Il s'agit moins d'un choix stratégique que d'une fuite en avant, où l'État tente de pallier ses vulnérabilités internes par des alliances externes opportunes, souvent contradictoires. Dans certains cas, le multi-alignement devient une dépendance inversée vu que l'autonomie revendiquée masque parfois une forme de dépendance sécuritaire renouvelée. L'on remplace une tutelle par une autre sous prétexte d'une rébellion anti-occidentale. Cette politique n'est au fond que l'expression d'une éclipse de la raison politique. Elle s'exempte de projet

politique interne cohérent (reconstruction étatique, paix civile, justice sociale) et devient une stratégie de survie du régime, surtout pour les juntes.

Les États de l'AES, sous des pouvoirs militaires issus de putschs et en déficit de légitimité démocratique, affichent une volonté de souveraineté renforcée, en rupture avec la CEDEAO et les influences extérieures traditionnelles. Pour ces États, le multi-alignement apparaît ainsi comme un outil symbolique. Ils cherchent à se rapprocher de partenaires qui ne conditionnent pas leur appui à la gouvernance démocratique. Ce faisant, ils restent plus ambigus dans leur rapport aux alliances : ils oscillent entre des discours souverainistes et des pratiques pragmatiques, notamment économiques (coopération avec la Chine, négociation avec des sociétés minières occidentales, etc.). Le constat est qu'il n'y ait pas encore, dans la plupart de ces cas, de doctrine diplomatique claire fondée sur une éthique ou une vision à long terme. Admettons-le, là où une raison politique cohérente viserait la souveraineté, la justice et la stabilité, le multi-alignement apparaît parfois comme le reflet d'une angoisse ontologique du politique : l'incapacité à assumer une vision, à construire un récit national inclusif, à produire du commun.

Cette carence ou cette incapacité se traduit dans les pratiques d'instrumentalisation des conflits infra-étatiques, dans le brouillage des normes constitutionnelles dans ces États, ou encore dans les revirements diplomatiques dictés par des logiques de court terme. À propos, c'est M. Foucault (2004) qui montrait que le pouvoir, lorsqu'il se délie de la rationalité, tend à fonctionner comme une technologie de gestion des corps et des crises, plutôt qu'en un espace de délibération et de sens. Le multi-alignement, dans sa version non éthique, se réduit alors à une tactique de survie, incapable de penser un ordre. Il devient gestion des pressions, des intérêts concurrents, et des influences hégémoniques, sans structure axiologique stable. De ce point de vue, il ne s'agit plus d'une liberté, mais d'un mimétisme stratégique, où l'État postcolonial singe la diplomatie des grandes puissances sans en maîtriser les détours. Le résultat d'une telle singerie est une dissonance politique, où la parole publique s'ajuste aux partenaires du moment, tandis que l'État continue de s'éroder à l'intérieur. C'est pourquoi une critique philosophique du multi-alignement doit se saisir de la question de la raison pratique kantienne : quel usage fait-on de sa liberté politique ? À quelles fins ? Au nom de quoi ? Sans réponse à ces questions, le multi-alignement n'est plus qu'un symptôme d'un politique éclaté, privé de direction et d'éthique.

3. Le défi éthique du multi-alignement dans les conflits infra-étatiques africains

J. Baudrillard (1990, p. 19) se prononçant déjà dans les années 1990 sur les phénomènes qu'il a qualifiés d'extrêmes, notait, au sujet de la politique, ce qui suit :

Dans la théorie révolutionnaire, il y avait aussi l'utopie vivante que l'État disparaisse, que le politique se nie en tant que tel, dans l'apothéose et la transparence du social. Il n'en a rien été. Le politique a bien disparu, mais il ne s'est pas transcendé dans le social, il a entraîné le social dans sa disparition. Nous sommes dans la transpolitique, c'est-à-dire dans le degré zéro du politique, qui est aussi celui de sa reproduction et de sa simulation indéfinie. (...). Nous sommes dans l'hystérésis du politique.

Dans un contexte mondial où les alliances ne sont plus strictement binaires (Est-ouest, capitalisme/socialisme), mais multiples, stratégiques et mouvantes, cette idée de Baudrillard interpelle. La négation voire la disparition souhaitée du politique, pourrait-on dire, se

manifeste à travers un affaiblissement du paradigme binaire. Dans le multi-alignement, les clivages sont moins tranchés et les alliances sont croisées. La théorie révolutionnaire s'est réinventée, s'est muée en stratégie et tient compte de la complexité géopolitique. Les révolutionnaires naviguent donc entre les puissances pour préserver leur pouvoir sans pour autant transformer réellement les rapports sociaux. En montrant que la politique s'est vidée de son sens classique, Baudrillard nous prévenait de la fin du politique qui n'apparaît désormais que comme un jeu d'images et de signes, sans enjeu réel. Du coup, le multi-alignement apparaît à la fois comme manifeste de la nouvelle théorie révolutionnaire et comme signe de la fin du politique.

Toutefois, étant une réalité dans de nombreux contextes africains, il faut éviter que le multi-alignement soit abandonné au seul cynisme stratégique ou à la logique du chaos. Il n'est plus simplement question de le dénoncer. Sans un cadre éthique, normatif, il reste une stratégie amoralisée, voire destructrice. Le cadre éthique, auquel nous en appelons, permet de penser les conditions sous lesquelles cette stratégie peut devenir un levier politique légitime. L'éthique du multi-alignement vise à le repolitiser, à l'orienter vers des fins collectives et non seulement tactiques. Dans le multi-alignement comme dans la guerre, « le collectif l'emporte sur l'individu, et l'emporte jusqu'à prendre sa chair, son sang, son existence. Le collectif seul a le droit de fonder le droit » (M. Serres, 2011, p.112). Il est clair que dans ce jeu de collaboration chaque acteur défend des intérêts. Mais ces intérêts devraient être recherchés pour la liberté du plus grand nombre comme pensée par John Stuart Mill et ses pairs utilitaristes.

Le défi éthique du multi-alignement dans les conflits infra-étatiques s'entend donc comme respect de certains principes. D'abord, il faut obéir à un principe de transparence stratégique. En fait, comme le fait remarquer E. Temelkuran (2020, p.110) « Nos positions politiques et notre cadre moral sont flottants tel un nénuphar à la racine coupée ». En d'autres mots, en contexte, les États africains manquent de conviction. Cette carence les conduit à des alignements multiples. Et pourtant, le multi-alignement ne doit pas reposer sur le double langage, sur la manipulation ou sur le secret systémique, mais sur une clarification des objectifs politiques poursuivis. Face aux ambiguïtés du multi-alignement – entre quête de liberté et errance stratégique – il devient urgent de refonder cette posture sur une éthique du politique, entendue non comme un moralisme extérieur, mais comme une structure interne de la rationalité de l'action. Une telle éthique suppose que les choix d'alignement (ou de non-alignement) soient évalués à l'aune de finalités collectives, de principes de justice, et d'une conscience de la responsabilité historique. Cette exigence rejoint la pensée de E. Levinas, pour qui l'éthique précède le politique : « Le rapport à autrui est un rapport éthique avant d'être un rapport politique » (E. Levinas, 1990, p. 261). Ainsi, le multi-alignement ne peut se contenter d'être une simple stratégie de négociation d'intérêts ; il doit s'ancrer dans un devoir de réponse à l'autre : les peuples, les générations futures, les partenaires, et même les ennemis. Il engage une parole, une responsabilité, une fidélité à un projet de société.

Pour concrètement y parvenir, cette éthique implique fondamentalement une cohérence interne, la transparence des intentions et la solidarité active. En fait, les orientations extérieures doivent refléter les valeurs et objectifs poursuivis à l'intérieur. Tout État qui se veut non aligné ne peut bafouer les droits fondamentaux de ses citoyens au nom d'une prétendue souveraineté. Aussi, la diplomatie multi-alignée ne peut être une diplomatie de la dissimulation ou de la déréliction du langage. Elle doit produire un récit intelligible pour les

citoyens et pour les partenaires, fondé sur des principes assurés et assumés. Il faut ajouter que le multi-alignement éthique ne vise pas seulement à se situer dans le jeu des puissances, mais mieux, à construire des espaces de coopération horizontale (Sud-Sud, panafricanisme, régionalismes solidaires), fondés sur la réciprocité, le respect mutuel et la justice. C'est seulement dans cette perspective que le multi-alignement cesse d'être une simple tactique pour devenir une philosophie politique en action, à condition que celle-ci assume une téléologie claire ; à savoir : décoloniser la souveraineté, rationaliser l'action, et humaniser les relations internationales.

Aussi vrai que « la quête d'authenticité et d'autodétermination de la conscience noire devrait venir de l'intérieur » (N. C. Gibson, 2016, p.48), il ne s'agira pas pour autant de révolutionner le politique par effet de mode en multipliant les alliances pour se disperser, mais de les articuler à une vision politique claire capable de porter une parole propre, responsable, viable et durable. De la sorte, au lieu de paraître comme une faiblesse, le multi-alignement peut alors devenir une force critique, un moyen d'habiter la mondialité sans s'y dissoudre et en affirmant une autonomie à la fois responsable, ouverte, résolument tournée vers la justice. Une telle orientation permettrait à l'Afrique postcoloniale de passer d'une diplomatie de la contingence à une diplomatie du sens.

À ce premier principe susmentionné exigible d'un multi-alignement éthique, s'ajoutent ceux de la finalité collective, de la réflexivité politique, de la responsabilité, et de la non-subordination. En effet, toute alliance ou toute posture multi-alignée devrait viser des fins collectives de justice, de sécurité et même de souveraineté partagée plutôt que de suivre des intérêts égoïstes ou claniques. Si le multi-alignement peut être présenté comme une nécessité de nos jours, admettons cependant que « cette dangereuse nécessité émane d'un besoin de transformation profonde de nos sociétés et de nos visions du monde » (S. Diakitè, 2014, p. 422). Le besoin, ici, c'est la liberté, la sécurité. Il ne peut être assouvi que si les acteurs politiques, au nom de l'intérêt commun, assument les conséquences de leurs alignements multiples devant aboutir à une conséquence heureuse : la cohésion sociale dans la légitimité politique. Dans la pratique, il est un impératif que le multi-alignement reste un instrument de liberté collective et non une nouvelle forme de soumission simultanée à plusieurs puissances. Pour éviter un tel imbroglio, les acteurs doivent être capables d'auto-analyses critiques sur leurs pratiques d'alignement ou de non-alignement et leurs effets sur les champs politiques locaux et globaux.

Loin d'un renoncement à la cohérence politique, une éthique du multi-alignement consisterait à en faire un usage conscient, réflexif et orienté vers des finalités justes, au service de la réinvention du politique en Afrique. Elle exigerait des acteurs qu'ils reconnaissent leurs responsabilités dans la reconfiguration du champ politique, qu'ils refusent la manipulation opportuniste, et qu'ils contribuent à faire du multiple non pas un chaos, mais une pluralité qui est ordonnée par la raison. La stratégie de multiplicité des alignements ne doit pas être que la diversification des alliances. Elle doit avoir pour but d'améliorer véritablement leurs positions de négociations afin de mieux défendre leurs intérêts.

Conclusion

La présente analyse a permis de penser le multi-alignement au-delà de sa dimension purement stratégique, comme un révélateur profond des tensions constitutives du politique en Afrique postcoloniale. Il apparaît à la fois comme une tentative d'émancipation dans un ordre international asymétrique, et comme le symptôme d'une crise de rationalité politique, où la tactique supplante souvent la vision. À l'épreuve des violences infra-étatiques, cette posture dévoile une ambivalence : tantôt quête de liberté géopolitique, tantôt camouflage de logiques autoritaires sous couvert de souverainisme. Dès lors, réduire le multi-alignement à une simple ruse diplomatique ou à un cynisme géostratégique serait manquer sa portée existentielle : il exprime, dans nombre de cas, l'errance d'États à la recherche d'une légitimité perdue, d'une cohérence interne absente, ou d'une reconnaissance internationale instrumentalisée. À ce titre, le multi-alignement n'est ni un alignement ni une neutralité ; mais une posture équivoque, souvent flottante, dans un monde fragmenté. Si cette posture permet de diversifier les partenariats extérieurs, elle ne garantit ni la cohérence de l'action politique ni la paix sociale durable escomptée. Elle peut même, en l'absence de rationalité éthique, aggraver les fractures internes en instrumentalisant les alliances pour maintenir des régimes faiblement légitimés.

Dans cet ordre, le multi-alignement de l'AES et de certains pays ouest-africains peut être lu comme une quête de liberté politique et géostratégique. Mais sans rationalité politique structurante ni vision éthique, il risque de n'être qu'un détournement de la raison au profit de pouvoirs autoritaires camouflés par les discours souverainistes. L'enjeu est donc de penser une éthique du multi-alignement qui ne soit ni une soumission ni une duplicité, mais une affirmation cohérente d'un projet africain, à la fois souverain et solidaire. Si cette stratégie peut paraître un leurre, elle n'est pas sans potentiel. Encore faut-il qu'elle soit investie d'une téléologie éthique claire. Il ne s'agit plus simplement de survivre dans l'arène géopolitique, mais de produire du sens, de restaurer un projet politique fondé sur la justice, la responsabilité et l'inclusion.

Dans le contexte africain, marqué par des tensions ethniques, des conflits armés, et des crises de légitimité étatique, il devient nécessaire de réinscrire le multi-alignement dans une philosophie politique plus claire. Loin d'être une simple stratégie d'adaptation, il doit être repensé comme un mode d'être-au-monde fondé sur des principes de cohérence, de justice, et de responsabilité. Une éthique du multi-alignement est alors à construire. Elle articule souveraineté nationale, solidarité régionale, et engagement international. Ainsi compris, le multi-alignement ne serait plus un vecteur d'ambiguïté ou de duplicité, mais un levier pour dépasser les violences infra-étatiques, en réorientant l'action politique vers la paix. C'est à ce prix seulement que le multi-alignement cessera d'être une échappatoire à la faiblesse pour devenir une force critique. Non plus un théâtre de duplicité, mais un espace de réinvention du politique. Non plus un palliatif au chaos, mais un projet de liberté collective, orienté par une éthique de la cohérence et de la finalité. C'est cette exigence philosophique qui doit guider l'Afrique postcoloniale si elle veut transformer ses marges en lieux de refondation, et ses tactiques en véritables puissances d'agir.

Références bibliographiques

- ARENDT Hannah, 1961, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Éditions Calmann-Lévy.
- BAUDRILLARD Jean, 1990, *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Éditions Galilée.
- BEN HAMMOUDA Hakim, 2024, « Multi-alignement et *de-risking*. Les réponses du Sud global à la fragmentation du monde », *Notes de l'Ifri*, Paris, Ifri, pp. 1-18.
- DIAKITÉ Samba, 2014, *Philosophie et contestation en Afrique. Quand la différence devient un différend*, Bouaké, Éditions IRDA.
- FANON Frantz, 2002, *Les Damnés de la terre*, Paris, Éditions La Découverte.
- FOUCAULT Michel, 2004, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Éditions Gallimard.
- GIBSON Nigel C., 2016, « Fanon et les mouvements étudiants sud-africains en 2015 », in FOURCHARD Laurent (dir.), *Politique africaine. Mobiliser Fanon*, Paris, Éditions Karhala, n°143, pp. 35-57.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1940, *Principes de la philosophie du droit*, traduit de l'allemand par André Kaan, Paris, Éditions Gallimard.
- LEVINAS Emmanuel, 1990, *Totalité et infini*, Paris, Éditions Le Livre de Poche.
- MBEMBE Achille, 2000, *De la postcolonie*, Paris, Éditions Karthala.
- MBEMBE Achille, 2020, *De la postcolonie, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Éditions La Découverte.
- MILL John Stuart, 2010, *L'utilitarisme*, traduit de l'anglais par Georges Tanesse, Paris, Éditions Flammarion.
- SERRES Michel, 2011, *La guerre mondiale*, Paris, Éditions Poche-Le Pommier.
- TEMELKURAN Ece, 2020, *Comment conduire un pays à sa perte. Du populisme à la dictature*, traduit de l'anglais par Christel Gaillard-Paris, Paris, Éditions Gallimard.
- ARENDT Hannah, 1972, *Du mensonge à la violence*, Paris, Éditions Calmann-Lévy.
- SHARP Gene et JENKINS Bruce, 2009, *L'anti coup d'État*, traduit de l'anglais (américain) par Bernard Lazarevitch, Paris, Éditions L'Harmattan.

REPRÉSENTATIONS SOCIALES DES COMMERÇANTS DE BOUAKÉ SUR LA CMU : POUR UNE STRATÉGIE DE COMMUNICATION

Kouadio Georges BONI
Université Alassane Ouattara
boni.georges@uao.edu.ci

Kagba Nina LAMAH
Université Alassane Ouattara
lamhnin@yahoo.fr

Résumé

L'activité d'enrôlement à la Couverture Maladie Universelle (CMU) en Côte d'Ivoire est confrontée à de nombreux défis et suscite beaucoup d'interrogations chez des observateurs avertis. Face à plusieurs facteurs pouvant justifier ces insuffisances, les regards portent sur les comportements des individus qui décident de s'enrôler ou de ne pas le faire devant les multiples actions médiatiques de l'Etat sur la CMU. L'objectif de cette étude est d'évaluer le niveau de connaissance et les représentations sociales des individus du secteur informel constitué de commerçants et d'artisans sur une assurance santé en général et particulièrement sur la CMU. La finalité de cette étude est d'obtenir des éléments pour contribuer à élaborer des stratégies de communication adaptées au contexte. Elle s'est inscrite dans l'approche théorique focalisée sur l'étude de l'organisation interne des représentations sociales selon l'approche structurale de Abric (1987,1994) cité par G. Lo Monaco et F. Lheureux (2007, pp. 55-64). La méthodologie a consisté à soumettre un questionnaire avec des variables ou éléments centraux et périphériques identifiés d'emblée pour les soumettre aux individus. Les résultats ont montré que cette population majoritairement jeune, est constituée d'hommes avec un niveau scolaire bas, n'a pas suffisamment de connaissances sur la CMU. Les actions d'enrôlement se sont exécutées dans des proportions très faibles. Une stratégie de communication engageante produite et implémentée pourrait contribuer à l'enrôlement des individus sur le long terme.

Mots-clés : Communication – Couverture Maladie Universelle (CMU) – Psychologie sociale – Représentations sociales – Secteur Informel.

Abstract

The enrolment process for Universal Health Coverage (UHC) in Côte d'Ivoire faces numerous challenges and raises many questions among informed observers. Given several factors that could explain these shortcomings, attention remains focus on the behaviour of individuals who decide whether or not to enrol in the UHC program, in light of the numerous media's campaigns by the Government. The aim of this study is to assess the level of

knowledge and social representations of individuals in the informal sector, comprised of traders and artisans, regarding health insurance in general and, more specifically, the UHC. The purpose of this study is to obtain elements to contribute to developing communication strategies adapted to the context. It was part of theoretical approach focused on the study of the internal organization of social representations according to the structural approach of Abric(1987, 1994) cited by G. Lo Monaco and F. Lheureux (2007, pp. 55-64).The methodology consisted of submitting a questionnaire with central and peripheral variables or elements identified from the outset to the individuals. The results showed that this predominantly young population, mainly composed of men with a low level of education, does not have sufficient knowledge about the UHC. Enrolment efforts were carried out at very low levels. An engaging communication strategy, developed and implemented, could help to encourage these individuals to enrol in the long term.

Key words: Communication – Universal Health Coverage (UHC) – Social Psychology – Social representations – Informal sector.

Introduction

N. U. V. Seri Bi (2023, pp. 172-175), dans une analyse critique de la mise en œuvre de la couverture maladie universelle (CMU) en Côte d'Ivoire, a mis l'accent sur les difficultés que rencontre l'Etat à travers ce projet de prise en charge du risque maladie. Ce projet de CMU, qui a connu le lancement de sa phase d'affiliation et d'immatriculation le 30 décembre 2014, a été soutenu sur le plan légal par la loi n°2014-131 du 24 mars 2014 instituant la CMU, avec pour principal objectif de garantir à l'ensemble des populations résidant en Côte d'Ivoire, l'accès à des soins de santé de qualité. L'Etat répond ainsi à la mise en œuvre du droit à l'accès aux soins de santé pour tous prévu par l'article 9 de sa Constitution du 08 novembre 2016. Il a fallu attendre le 1^{er} octobre 2019 pour voir la CMU rentrée dans sa phase pratique.

Pour accélérer et faciliter le processus d'enrôlement, afin de répondre aux exigences, l'État a pris l'engagement de multiplier le nombre de sites d'enrôlement sur tout le territoire. La presse en ligne abidjan.net, dans sa publication du 05 août 2023, a annoncé la mise en place de 900 nouveaux sites, en plus des 148 autres existants. Les efforts devraient permettre, au 20 août 2023, d'atteindre 1048 sites d'enrôlement.

Selon les statistiques de projection du nombre de citoyens à enrôler du Programme Social du Gouvernement 2022-2024 (PSGouv 2022-2024), 5 120 000 personnes ont été enrôlées en 2022 et représentent 18,47% de la population générale. En 2023, à la date de la publication de ces informations statistiques sur le site, 6 560 000 personnes avaient été enrôlées et représentent une proportion de 23,13% de la population générale. En 2024, la CMU prévoit 8 000 000 personnes à enrôler, soit 27,58% de la population générale. On observe une lenteur dans l'évolution du nombre de personnes enrôlées. Des actions de terrain à travers des opérations de masse d'enrôlement sont en cours pour atteindre l'objectif de 99% d'adhérents dans les régions.

Malgré ces efforts, la proportion de personnes enrôlées à la CMU reste toujours faible. Les fonctionnaires et agents de l'État ainsi que certains apprenants sont facilement identifiables et peuvent être mobilisés à se faire enrôler. D'autres individus, par contre,

restent difficilement atteignables. Il s'agit des individus tels que les commerçants, artisans, cultivateurs, planteurs, les chauffeurs de transport en commun qui ne font pas l'objet d'une massification médiatique pouvant les encourager à se faire enrôler. La particularité de ces populations est le fait qu'elles passent beaucoup de temps à l'exercice de leurs métiers, sur le lieu de travail. Cependant, les grandes actions de sensibilisation ne sont pas encore déployées sur leurs lieux de travail. Dans le but de contribuer à cette sensibilisation sur la CMU, nous nous sommes proposés d'étudier leurs représentations sociales sur la CMU et sur une assurance santé. L'identification des représentations contribue à renforcer les campagnes en cours en agissant sur les pensées ou cognitions pour des prises de décisions sur le long terme, à travers une stratégie de communication. Nous supposons que ces représentations sont en faveur de l'enrôlement à la CMU.

Cet article comprend quatre parties. La première partie présente la référence théorique de cette étude, la deuxième partie présente la méthodologie, la troisième partie concerne la présentation et interprétation des résultats, la quatrième partie présente la discussion des résultats.

1. Références théoriques

Les objets de représentation que nous avons retenus sont la Couverture Maladie Universelle et l'assurance santé. Il s'agit d'identifier les connaissances des individus sur la CMU et sur une assurance santé à travers l'identification de leurs opinions sur l'assurance santé et la CMU, leurs appropriations, attributions et identifications à l'endroit de la CMU, leur niveau d'accord pour adhérer à une assurance santé, l'identification des informations interpersonnelles sur l'assurance santé et la CMU, la connaissance des bénéfices de l'assurance santé et la CMU. Les connaissances sur la CMU et l'assurance santé sont identifiées d'emblée comme éléments centraux des représentations des enquêtés autour desquelles des pratiques peuvent être observées. Les autres éléments de la représentation sont dits éléments périphériques. Ces éléments ont été soumis aux enquêtés.

Ce travail s'inscrit dans les approches de la théorie des représentations sociales qui permet d'étudier les liens qui s'établissent entre ces représentations et le comportement d'enrôlement à la CMU chez les individus. V. Grenon *et al.* (2013, p. 47) annonçaient qu'à partir du modèle initial de la théorie des représentations de Moscovici, dans sa publication de 1961, plusieurs orientations théoriques vont voir le jour. Parmi ces orientations ils font référence à la théorie de noyau central d'Abric dans sa publication de 1987, qui dit que la représentation est définie en tant qu'organisation structurée et hiérarchisée orientant sur un élément central ou noyau central et un élément périphérique. E. Renard *et al.* (2007, p. 80) annoncent que la théorie du noyau central considère la représentation sociale comme une structure cognitive faisant appel au système central et au système périphérique qui sont deux systèmes interdépendants, selon les écrits d'Abric en 1987. Le Système central est composé d'éléments stables qui génèrent et organisent l'ensemble de la structure. Sans ce système central il n'y a pas de représentation de l'objet. Quant au système périphérique, il regroupe les éléments qui sont conditionnés par le système central et peuvent connaître des variations d'une personne à une autre. Dans la pratique, c'est le terrain qui permet de découvrir les représentations des individus sur un objet donné. P. Moliner et C. Guimelli (2015, p. 70) rassurent que la recherche des représentations sociales est mise à contribution pour être considérée comme un outil efficace lorsqu'il s'agit de définir une stratégie de communication.

Selon H. Paicheler (1984, p. 298), en parlant de la représentation sociale de la personne: « Les représentations sociales de la personne reflètent des pratiques sociales et déterminent l'apparition de nouvelles pratiques ». Cette approche d'étude des représentations sociales sur la CMU pourrait contribuer à mettre en relation communication, sens et action, selon les terminologies de F. Bernard, (2005, pp. 185-208) pour aboutir à une recherche-action, dans des approches futures de communication.

2. Méthodologie

La démarche méthodologique de cette étude s'inscrit dans une approche descriptive et interprétative (F. Gallagher, 2014, p. 5) où l'on s'inscrit dans la production de descriptions des phénomènes rencontrés sur le terrain. Il s'agit des représentations sociales. Ces représentations prennent en compte, ici, les attitudes, les croyances et opinions qui sont susceptibles d'évolution sur un objet donné.

Cette étude est menée dans la ville de Bouaké. Le choix de cette ville se justifie par l'importance de sa population qui est estimée à 832371 habitants après la ville d'Abidjan dont la population est estimée à 5616633 habitants, selon le recensement général de la population et de l'habitat de 2021. Cette ville a la particularité d'être constituée de plusieurs ethnies et se situe au centre de la Côte d'Ivoire à 347 Km d'Abidjan.

La ville de Bouaké est constituée de plusieurs quartiers. Il existe des quartiers à habitat résidentiel ou de haut standing, des quartiers résidentiels de moyen standing, des quartiers à habitats évolutifs et des quartiers à habitats spontanés ou précaires. Le centre de la ville est occupé par un quartier appelé « quartier commerce » qui est le centre des affaires. Les artisans et les commerçants occupent des places spécifiques attribuées par la Mairie. Ainsi, on distingue quatre endroits appelés chacun « centre commercial ». Il y a le centre commercial Ran, le centre commercial Capitol, le centre commercial Nsikan et le centre commercial Cavally. Ces centres commerciaux sont situés non loin du centre agréé d'enrôlement des populations à la CMU depuis son lancement. Les commerçants et artisans viennent des différents quartiers pour y exercer leurs activités et retourner, à la fin de la journée, à leurs différents domiciles.

Pour identifier un échantillon dans cette population sans connaître la population mère, nous utilisons la formule probabiliste (FAO, 1992, p. 42) suivante : $N = T^2 \times p \times (1 - p) / M^2$. Selon cette formule, (N) est l'échantillon, (T) est le niveau de confiance à 95%, de valeur type de 1,96, (p) est la proportion de la population présentant la caractéristique observée (proportion d'individus enrôlés en 2023). Pour cette étude, nous allons considérer l'indicateur de 23,13% représentant la proportion de la population enrôlée à la CMU en 2023. On obtient un échantillon (N) de 273 individus.

L'outil d'enquête utilisé dans cette étude est le questionnaire. Selon Vincent Grenon et al, (2023, p.47), le questionnaire d'enquête est un outil d'analyse privilégié dans l'étude des représentations sociales. Le recours à des questions à éventails de réponse permet aux enquêtés de choisir des propositions qui leur conviennent.

Les données obtenues à partir des variables du questionnaire sont traitées avec le logiciel SPSS 26.0 à deux niveaux. Les données brutes sont obtenues par un tri à plat des variables pour obtenir des informations sur les enquêtés. Les tris croisés des variables, pour le deuxième niveau, ont permis de faire des observations sur les liens qui existent entre les

variables, pour approfondir les observations. Les tests statistiques du khi deux (χ^2) ont permis de faire des observations sur la distribution des données de modalités des variables croisées, afin d'apprécier la qualité de l'ajustement ainsi que les liens plausibles entre variables. Le test du Phi et V de Cramer permet d'observer la taille d'effet du lien entre les variables croisées.

3. Présentation et interprétation des résultats

3.1. Présentation des résultats

3.1.1. Les caractéristiques de la population d'étude

3.1.1.1. La répartition des enquêtés selon l'âge

Au niveau de l'âge des enquêtés, repartitionné en tranche d'âge, la distribution de modalité a permis d'obtenir 23,1% pour la tranche d'âge de 18 à 24 ans. La tranche d'âge de 25 à 34 ans représente 34,4% des enquêtés. La tranche d'âge de 35 à 44 ans représente 25,6% des enquêtés. La tranche d'âge de 45 à 54 ans représente 12,1% des enquêtés. La tranche de plus de 55 ans représente 04,8% des enquêtés.

Âge du Sujet				
	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
18 - 24 ans	63	23,1	23,1	23,1
25 - 34 ans	94	34,4	34,4	57,5
35 - 45 ans	70	25,6	25,6	83,2
45 - 55 ans	33	12,1	12,1	95,2
60 ans et plus	13	4,8	4,8	100,0
Total	273	100,0	100,0	

Sources : notre étude

Le test $\chi^2 = 74,308$, $dl = 4$, $p < 0,05$, montre que cette distribution de modalité suit la loi de distribution normale de Pearson. Il informe que les différentes modalités n'ont pas les mêmes valeurs. Les effectifs dans chaque modalité sont supérieurs à 5. La répartition obtenue est donc valable.

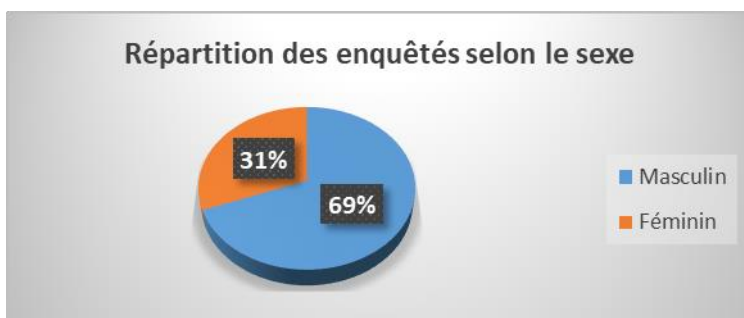
Âge du Sujet			
	Effectif observé	Effectif théorique	Résidu
18 - 24 ans	63	54,6	8,4
25 - 34 ans	94	54,6	39,4
35 - 45 ans	70	54,6	15,4
45 - 55 ans	33	54,6	-21,6
60 ans et plus	13	54,6	-41,6
Total	273		

Test	
	Âge du Sujet
Khi-deux	74,308 ^a
ddl	4
Signification asymptotique	,000

a. 0 cellules (,0%) ont des fréquences théoriques inférieures à 5. La fréquence théorique minimum d'une cellule est 54,6.

3.1.1.2. La répartition des enquêtés selon le sexe

Au niveau de la répartition des enquêtés selon le sexe, on observe que les hommes représentent 69,2%, pour un effectif de 189 et les femmes représentent 30,8%, pour un effectif 84. Cette répartition a été obtenue de façon aléatoire selon les personnes trouvées sur les centres commerciaux cités plus haut.



Sources : notre étude

3.1.1.3. La répartition des enquêtés selon la situation matrimoniale

Au niveau de la situation matrimoniale des enquêtés, on note 45,8% d'enquêtés célibataires, 42,1% d'enquêtés mariés(es), 8,8% d'enquêtés vivant en concubinage, 2,2% d'enquêtés qui sont veufs (ves) et 1,1% des enquêtés sont divorcés.

Situation Matrimoniale du sujet				
	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	Célibataire	125	45,8	45,8
	Marié(e)	115	42,1	87,9
	Concubinage	24	8,8	96,7
	Veuf(ve)	6	2,2	98,9
	Divorcé(e)	3	1,1	100,0
	Total	273	100,0	100,0

3.1.1.4. La répartition des enquêtés selon l'activité sur le centre commercial

Au niveau de la profession des enquêtés, pour un échantillon de 263 individus, on note 16,1% de Couturiers, 72,9% de commerçants, 3,3% de mécaniciens, 2,2% de réparateurs chaud et froid. Les artisans fabricants et réparateurs de chaussure n'ont pas été identifiés en grand nombre. On retient que les centres commerciaux sont essentiellement occupés par les commerçants d'articles divers. Pour 10 enquêtés l'activité exercée n'a pas été marquée.

Profession du sujet

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide				
Couturiers	44	16,1	16,7	16,7
Mécanicien	9	3,3	3,4	20,2
Commerçant	199	72,9	75,7	95,8
Horloger	3	1,1	1,1	97,0
Réparateur chaud et froid	6	2,2	2,3	99,2
Artisan de chaussures	2	,7	,8	100,0
Total	263	96,3	100,0	
Manquante				
Système manquant	10	3,7		
Total	273	100,0		

Sources : notre étude

3.1.1.5. La répartition des enquêtés selon le niveau scolaire

Le niveau d'étude des enquêtés compte 6 modalités. Il y a des enquêtés qui n'ont aucun niveau d'étude (18,7%) dans les écoles formelles. Les enquêtés du niveau de l'école primaire représentent 23,8%. Les enquêtés du niveau de l'école coranique représentent 11,7%. Les enquêtés du niveau de collège représentent 15%. Les enquêtés du niveau de Lycée représentent 17,2%. Les enquêtés du niveau des études supérieures représentent 13,6%.

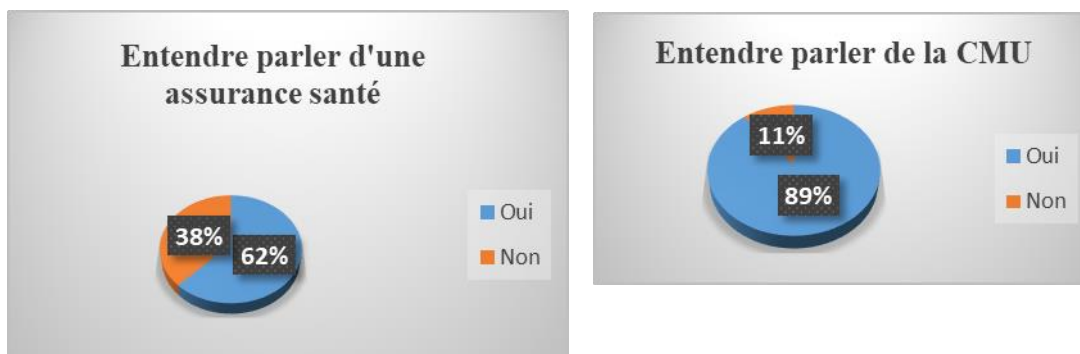
Niveau d'étude du sujet

	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide				
Aucun	51	18,7	18,7	18,7
Ecole primaire	65	23,8	23,8	42,5
Ecole coranique	32	11,7	11,7	54,2
Collège	41	15,0	15,0	69,2
Lycée	47	17,2	17,2	86,4
Etudes supérieures	37	13,6	13,6	100,0
Total	273	100,0	100,0	

3.1.2. Les éléments de la représentation

3.1.2.1. Les échanges communicationnels sur l'assurance santé et la CMU

Les données montrent que les 62,3% des enquêtés ont déjà entendu parler d'une assurance santé. On retient que 37,7% des enquêtés n'ont pas encore entendu parler d'assurance santé. 89,4% de cette population ont entendu parler de la CMU



Sources : notre étude

3.1.2.2. Expérience d'échanges avec des agents informateurs ou sensibilisateurs

Des stratégies d'informations et de mobilisation sur certains sujets tels le recensement général de la population et de l'habitat et les activités de vaccination chez les enfants de moins de 5 ans ont fait l'objet de visite à domicile. Les enquêtés s'en souviennent et sont plus nombreux à les décrire. Au niveau de l'assurance santé et la CMU très peu d'enquêtés déclarent avoir reçu des visiteurs de maison.

Visite des agents informateurs ou de sensibilisation		Réponses		Pourcentage d'observations
		N :	Pourcentage :	
Visite des informateurs	Avoir reçu la visite des personnes sur le recensement	107	33,6%	39,8%
	Avoir reçu la visite des personnes sur la vaccination	101	31,8%	37,5%
	Avoir reçu la visite des personnes sur l'assurance santé	25	7,9%	9,3%
	Avoir reçu la visite des personnes sur la CMU	85	26,7%	31,6%
Total		318	100,0%	118,2%

a. Groupe de dichotomies tabulé à la valeur 1.

Sources : notre étude

3.1.2.3. Connaissance des personnes ayant une assurance santé

Pour faire ressortir le lien entre le niveau d'étude et la connaissance des personnes avec une assurance santé, nous avons fait un croisement des deux variables avec le logiciel SPSS.

Tableau croisé Niveau d'étude du sujet * Connaissance des personnes ayant une assurance santé

Effectif

		Connaissance des personnes ayant une assurance santé		Total
		Oui	Non	
Niveau d'étude du sujet	Aucun	13	38	51
	Ecole primaire	21	44	65
	Ecole coranique	5	27	32
	Collège	24	17	41
	Lycée	30	17	47
	Etudes supérieures	30	7	37
Total		123	150	273

Sources : notre étude

Le test de Khi-deux est effectué pour tester cette distribution de modalités.

Le Phi et V de Cramer est effectué pour apprécier le niveau du lien qui existe entre les deux variables. Ici, la distribution est acceptable et suit une distribution normale de Pearson avec $X^2 = 52,449$, ddl = 5, $P < 0,05$. Le lien entre les deux variables est étroit car la valeur de phi tend vers 0,5.

Tests du Khi-deux

	Valeur	ddl	Signification asymptotique (bilatérale)
Khi-deux de Pearson	52,449 ^a	5	,000
Rapport de vraisemblance	55,310	5	,000
Association linéaire par linéaire	41,611	1	,000
Nombre d'observations valides	273		

a. 0 cellules (0,0%) ont un effectif théorique inférieur à 5. L'effectif théorique minimum est de 14,42.

Mesures symétriques

	Valeur	Signification approximée
Nominal par Nominal Phi	,438	,000
V de Cramer	,438	,000
Nombre d'observations valides	273	

a. L'hypothèse nulle n'est pas considérée.

b. Utilisation de l'erreur standard asymptotique dans l'hypothèse nulle.

3.1.2.4. Connaissance des personnes enrôlées à la CMU

Pour faire ressortir le lien entre le niveau d'étude et la connaissance des personnes enrôlées à la CMU, nous avons fait un croisement des deux variables avec le logiciel SPSS. $X^2 = 17,547$, ddl =5, $P < 0,05$. La distribution est acceptable mais le lien entre deux variables est large car le Phi tend vers 0,1.

Tableau croisé Niveau d'étude du sujet * Connaissance des personnes enrôlées à la carte CMU

Effectif

		Connaissance des personnes enrôlées à la carte CMU		Total
		Oui	Non	
Niveau d'étude du sujet	Aucun	35	16	51
	Ecole primaire	48	17	65
	Ecole coranique	22	10	32
	Collège	35	6	41
	Lycée	44	3	47
	Etudes supérieures	34	3	37
	Total	218	55	273

Sources : notre étude

Tests du Khi-deux

	Valeur	ddl	Signification asymptotique (bilatérale)
Khi-deux de Pearson	17,547 ^a	5	,004
Rapport de vraisemblance	19,146	5	,002
Association linéaire par linéaire	14,780	1	,000
Nombre d'observations valides	273		

a. 0 cellules (0,0%) ont un effectif théorique inférieur à 5. L'effectif théorique minimum est de 6,45.

Sources : notre étude

Mesures symétriques

	Valeur	Signification approximée
Nominal par Nominal Phi	,254	,004
V de Cramer	,254	,004
Nombre d'observations valides	273	

a. L'hypothèse nulle n'est pas considérée.

b. Utilisation de l'erreur standard asymptotique dans l'hypothèse nulle.

3.1.2.5. Connaissance des bénéfices de l'assurance santé et de la CMU

Avec $X^2 = 30,004$, ddl = 5, $P < 0,05$, la distribution est acceptée et le lien entre les deux variables est étroit avec $\Phi = 0,3$.

Tableau croisé Niveau d'étude du sujet * Connaissance des bénéfices d'une assurance santé

Effectif

		Connaissance des bénéfices d'une assurance santé		Total
		Oui	Non	
Niveau d'étude du sujet	Aucun	11	40	51
	Ecole primaire	14	51	65
	Ecole coranique	6	26	32
	Collège	16	25	41
	Lycée	21	26	47
	Etudes supérieures	24	13	37
	Total	92	181	273

Sources : notre étude

Tests du Khi-deux

	Valeur	ddl	Signification asymptotique (bilatérale)
Khi-deux de Pearson	30,004 ^a	5	,000
Rapport de vraisemblance	29,667	5	,000
Association linéaire par linéaire	25,050	1	,000
Nombre d'observations valides	273		

a. 0 cellules (0,0%) ont un effectif théorique inférieur à 5. L'effectif théorique minimum est de 10,78.

Mesures symétriques

	Valeur	Signification approximée
Nominal par Nominal		
Phi	,332	,000
V de Cramer	,332	,000
Nombre d'observations valides	273	

a. L'hypothèse nulle n'est pas considérée.

b. Utilisation de l'erreur standard asymptotique dans l'hypothèse nulle.

3.1.2.6. Connaissance des bénéfices de la CMU

Pour ce croisement la distribution peut être acceptée mais les variables restent éloignées.

Tableau croisé Niveau d'étude du sujet * Connaissance des bénéfices de la CMU

Effectif

		Connaissance des bénéfices de la CMU		Total
		Oui	Non	
Niveau d'étude du sujet	Aucun	19	32	51
	Ecole primaire	26	39	65
	Ecole coranique	13	19	32
	Collège	24	17	41
	Lycée	29	18	47
	Etudes supérieures	25	12	37
Total		136	137	273

Sources : notre étude

Tests du Khi-deux

	Valeur	ddl	Signification asymptotique (bilatérale)
Khi-deux de Pearson	15,372 ^a	5	,009
Rapport de vraisemblance	15,562	5	,008
Association linéaire par linéaire	14,192	1	,000
Nombre d'observations valides	273		

a. 0 cellules (0,0%) ont un effectif théorique inférieur à 5. L'effectif théorique minimum est de 15,94.

Mesures symétriques

	Valeur	Signification approximée
Nominal par Nominal Phi	,237	,009
V de Cramer	,237	,009
Nombre d'observations valides	273	

a. L'hypothèse nulle n'est pas considérée.

b. Utilisation de l'erreur standard asymptotique dans l'hypothèse nulle.

3.1.2.7. Les sources d'information sur une assurance santé

La télévision représente la première source d'information sur la CMU. Les agents informateurs et mobilisateurs sont très peu cités. La radiodiffusion et internet sont très peu cités.

Prov_Infos fréquences

		Réponses		Pourcentage d'observations
		N :	Pourcentage :	
Provenance des informations sur la CMU ^a	Les informations sur la CMU proviennent de la télévision	164	41,2%	61,7%
	Les informations sur la CMU proviennent de la radio	49	12,3%	18,4%
	Les informations sur la CMU proviennent de l'internet	50	12,6%	18,8%
	Les informations sur la CMU proviennent des agents d'enrôlement	19	4,8%	7,1%
	Les informations sur la CMU proviennent des amis et connaissances	116	29,1%	43,6%
Total		398	100,0%	149,6%

a. Groupe de dichotomies tabulé à la valeur 1.

Sources : notre étude

3.1.2.8. Opinions des enquêtés sur l'assurance santé

Les enquêtés ont choisi en majorité la proposition « l'assurance santé protège le chef de famille, sa femme et ses enfants en cas de maladie ». Certains enquêtés n'en ont aucune idée. D'autres affirment que « l'assurance santé ne protège pas les individus dans des difficultés ».

Opinion_Assurance fréquences

		Réponses		Pourcentage d'observations
		N :	Pourcentage :	
Opinion des enquêtés sur l'assurance santé ^a	L'assurance santé protège le chef de famille, sa femme et ses enfants en cas de maladie	113	37,9%	42,6%
	L'assurance santé ne protège pas les individus dans les difficultés	25	8,4%	9,4%
	L'assurance santé est une arnaque	7	2,3%	2,6%
	L'assurance santé concerne les personnes qui ont de l'argent	7	2,3%	2,6%
	L'assurance santé concerne tout le monde	62	20,8%	23,4%
	L'assurance santé n'existe pas	21	7,0%	7,9%
	L'assurance santé aucune idée	63	21,1%	23,8%
Total		298	100,0%	112,5%

a. Groupe de dichotomies tabulé à la valeur 1.

Sources : notre étude

3.1.2.9. Opinions des enquêtés sur la CMU

Pour la majorité des enquêtés « La couverture maladie universelle est une assurance qui permet à tous les individus de recevoir des soins de qualité et à moindre coût ». Certains affirment que « la couverture maladie universelle est une affaire entre les pharmaciens, les médecins et l'Etat ». Pour d'autres, « la couverture maladie universelle est une assurance qui permet aux populations démunies de se soigner gratuitement ».

Opinion_CMU fréquences

		Réponses		Pourcentage d'observations
		N :	Pourcentage :	
Opinion des enquêtés sur la CMU ^a	La couverture maladie universelle est une assurance qui permet à tous les individus de recevoir des soins de qualité et à moindre coût	145	42,8%	62,8%
	La couverture maladie universelle est assurance qui permet aux populations démunies de se soigner gratuitement	40	11,8%	17,3%
	La couverture maladie universelle est une activité de recensement des artisans et commerçants	5	1,5%	2,2%
	La couverture maladie universelle est une opération qui permet de réduire le coût de médicaments dans les pharmacies	14	4,1%	6,1%
	La couverture maladie universelle est une affaire entre les pharmaciens, les médecins et l'Etat	74	21,8%	32,0%
	La couverture maladie universelle est un système obligatoire de protection sociale nationale contre le risque maladie	12	3,5%	5,2%
	La couverture maladie universelle est une assurance maladie pour la population ivoirienne	24	7,1%	10,4%
	La couverture maladie universelle est une assurance maladie pour les fonctionnaires	25	7,4%	10,8%
Total		339	100,0%	146,8%

a. Groupe de dichotomies tabulé à la valeur 1.

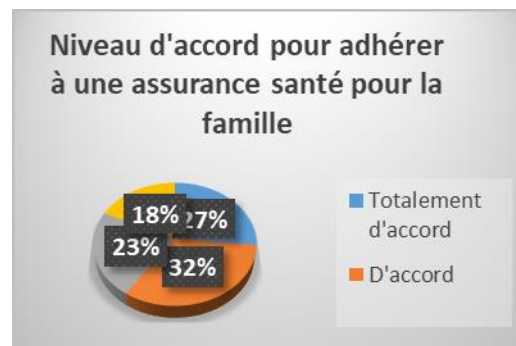
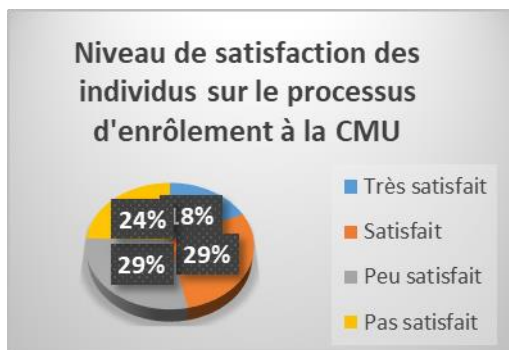
3.1.2.10. Les appropriations, attributions et identifications de soi à la CMU**APPRO_CMU fréquences**

		Réponses		Pourcentage d'observations
		N :	Pourcentage :	
Appropriation de la CMU ^a	La CMU en Côte d'Ivoire me concerne	185	72,0%	76,4%
	La CMU en Côte d'Ivoire ne me concerne pas	35	13,6%	14,5%
	La CMU en Côte d'Ivoire concerne les fonctionnaires	4	1,6%	1,7%
	La CMU en Côte d'Ivoire concerne les élèves et étudiants	6	2,3%	2,5%
	La CMU en Côte d'Ivoire concerne la population	27	10,5%	11,2%
Total		257	100,0%	106,2%

a. Groupe de dichotomies tabulé à la valeur 1.

Sources : notre étude

3.1.2.11. Le niveau de satisfaction, d'accord et les pratiques des individus sur le processus d'enrôlement, d'adhésion à la CMU



Sources : notre étude



Sources : notre étude



Sources : notre étude

Action_Adhésion fréquences

		Réponses		Pourcentage d'observations
		N :	Pourcentage :	
Actions d'adhésion	Pour adhérer à la CMU je me rends dans un centre d'enrôlement	244	97,6%	98,4%
	Pour m'adhérer à la CMU j'envoie une personne pour effectuer l'opération d'enrôlement	4	1,6%	1,6%
	Pour m'adhérer à la CMU je dois payer de l'argent	2	0,8%	0,8%
Total		250	100,0%	100,8%

a. Groupe de dichotomies tabulé à la valeur 1.

Sources : notre étude

Rapport_Couv.Maladie fréquences

		Réponses		Pourcentage d'observations
		N :	Pourcentage :	
Rapport avec la couverture maladie	Les individus sont intéressés actuellement par une couverture maladie	270	99,6%	99,6%
	Les individus ne pensent pas à la couverture maladie	1	0,4%	0,4%
Total		271	100,0%	100,0%

a. Groupe de dichotomies tabulé à la valeur 1.

Sources : notre étude



Sources : notre étude



3.2. Interprétation des résultats

3.2.1. Les Caractéristiques des enquêtés

3.2.1.1. Une population particulièrement jeune

La répartition des enquêtés trouvés sur les centres commerciaux de Bouaké, selon l'âge, laisse voir que les personnes de 25 à 44 ans, représentant 60% des enquêtés, et sont plus nombreuses dans les activités libérales. Les personnes plus âgées, de plus de 45 ans représentent 16,9% des enquêtés. Celles de 18 à 45 ans représentent 83,1% des personnes sur

les centres commerciaux. Cette proportion montre que ces travailleurs sur les centres commerciaux de Bouaké sont encore très jeunes. Cette présence de jeunes dans le secteur libéral peut se justifier par un niveau de chômage élevé ou de manque d'emplois dans la ville de Bouaké. Cette proportion peut justifier aussi l'engagement des jeunes à l'auto-emploi. Cette présence peut expliquer l'absence de souscription à une assurance santé. Cependant toutes ces idées restent des suppositions. Une étude plus approfondie pourrait mettre en lumière les vraies explications de cette présence.

3.2.1.2. Le secteur informel dominé par la présence des hommes

Les personnes trouvées sur les centres commerciaux sont en majorité des hommes. Les hommes représentent le double de la population de femmes exerçant sur les centres commerciaux de Bouaké. Beaucoup de magasins de vente d'articles constituent des entreprises gérées par les hommes. Ils peuvent embaucher des ouvriers ou solliciter la présence des membres de la famille pour en faire une entreprise de famille. Les femmes qui créent et gèrent ces types d'entreprises sont peu nombreuses. Certaines contraintes familiales, financières et même culturelles peuvent expliquer ce grand écart entre hommes et femmes sur les centres commerciaux. On trouve les femmes beaucoup plus nombreuses sur les marchés de vente de petits articles et les produits vivriers. En dehors des centres commerciaux, il existe des marchés dans les différents quartiers de la ville de Bouaké où on trouve beaucoup plus de femmes avec des étals.

3.2.1.3. Un équilibre observé entre les individus mariés et ceux qui ne sont pas mariés

La question du mariage est prise au sens large du terme où ceux qui sont en concubinage et ceux qui sont légalement mariés sont mis ensembles pour constituer la population des mariés. Cependant, sur le questionnaire, ceux qui arrivent à faire la distinction ont pu affirmer leur statut de concubinage. Pour cette distribution, le test de Khi deux a été sollicité pour confirmer la normalité de cette distribution. Avec $\chi^2 = 266,762$, $dl = 4$, $p < 0,05$, on peut dire que cette distribution suit la loi de distribution normale de Pearson. Les données sont acceptables. La vie de couple invite à la prise de responsabilité et à la protection de la famille. Cette protection peut s'observer par la prise de décision de souscription à une assurance maladie.

3.2.1.4. Une population des centres commerciaux constituée en majorité par des commerçants

Sur les centres commerciaux les artisans sont très peu représentés. Pour une raison de visibilité et de présence associées à l'activité continue de jour comme de nuit, les couturiers par exemple, sont plus nombreux dans les quartiers de la ville et s'installent au bord des routes. Sur les centres commerciaux, on trouve plus de magasins d'articles qui s'ouvrent le matin et se ferment le soir. Ces éléments justifient la prédominance des commerçants sur les centres commerciaux.

3.2.1.5. La moitié de la population enquêtée n'a pas reçu une éducation scolaire formelle

Le niveau scolaire occupe une place importante dans cette étude à cause de l'objet d'étude des représentations. L'école favorise la construction des représentations et a tendance à imposer des standards de pensées et de conduites. Sur les centres commerciaux, les

individus qui ne sont pas allés à l'école et ceux du primaire et école coranique représentent 54,2% de la population. Ceux qui ont le niveau de collège, de lycée et des études supérieures représentent 45,8% de la population. Cette presque égalité de proportion montre que le niveau scolaire n'influence pas l'exercice ou l'activité de commerce. Cependant, on peut retenir que la nécessité de comptabilité dans l'activité de commerce a conduit ces travailleurs à suivre des formations ou des renforcements de capacités de façon informelle. La présence continue des deux groupes montre qu'un certain discours commun se partage entre eux et ce discours contribue à développer une certaine représentation sur les objets.

3.2.2. Interprétation des éléments de la représentation

Les deux objets de représentation qui sont la couverture maladie universelle et l'assurance santé que nous avons identifiée et sur lesquels les questions ont été adressées aux enquêtés ont permis de projeter des éléments centraux comme cognition en mémoire chez les individus et des éléments périphériques exprimant les comportements des individus en faveur de l'enrôlement à la CMU. Il s'agissait, en les identifiant d'emblée, à arriver à des confirmations par les réponses aux questions posées. Les proportions de réponse en faveurs des éléments centraux et périphériques sont très basses en les comparant à des réponses à 100% d'unanimité autour des réponses. Conformément aux éléments identifiés comme centraux et périphériques, les réponses des enquêtés sont présentées et classées pour mieux faire les observations sur les représentations positives et les représentations négatives à travers ce tableau.

Eléments de la représentation sociale			Proportion de réponses
Eléments centraux proposés	Opinions sur l’assurance santé	L'assurance santé protège le chef de famille, sa femme et ses enfants en cas de maladie	37,9%
		L'assurance santé aucune idée	21%
	Opinions sur la CMU	La couverture maladie universelle est une assurance qui permet à tous les individus de recevoir des soins de qualité et à moindre cout	42,8%
		La couverture maladie universelle est une affaire entre les pharmaciens, les médecins et l'Etat	21,8%
		La couverture maladie universelle est assurance qui permet aux populations démunies de se soigner gratuitement	11,8%
	Appropriations, attributions et identifications à la CMU	La CMU en Côte d'Ivoire me concerne	72%
		La CMU en Côte d'Ivoire ne me concerne pas	13,6%
	Niveau d’accord pour adhérer à une assurance santé	Totalement d'accord + D'accord	59%
		Partiellement d'accord + Pas d'accord	40,6%
	Les échanges communicationnels sur l’assurance santé	Entendre parler d’une assurance santé	62,3%
		Jamais entendre parler d’une assurance santé	37,7%
	Les échanges communicationnels	Entendre parler de la CMU	89,4

	sur la CMU	Jamais entendre parler de la CMU	10,6%
	Les bénéfices sur l'assurance santé	Connaître les bénéfices d'une assurance santé	33,7%
		Ne pas connaître les bénéfices d'une assurance santé	66,3%
	Les bénéfices sur la CMU	Connaître les bénéfices de la CMU	49,8%
		Ne pas connaître les bénéfices de la CMU	50,2%
Les éléments périphériques proposés	Identification d'individus dans l'entourage ayant une assurance santé	Des personnes dans l'entourage de l'enquêtés avec une assurance santé ont été identifiées	49,5%
		Les enquêtés ne connaissent pas d'individus dans l'entourage qui ont une assurance santé	50,5%
	Identification des individus déjà enrôlés à la CMU	Les enquêtés connaissent des personnes qui sont déjà enrôlées à la CMU	79,9%
		Les enquêtés ne connaissent pas de personnes enrôlées à la CMU	20,1%
	Sources d'information sur l'assurance santé et la CMU	L'informations sur la CMU proviennent de la Télévision	41,2%
		Les informations sur la CMU proviennent des amis et connaissances	29,1%
		Les informations sur la CMU proviennent de la Radiodiffusion	12,3%
		Les informations sur la CMU proviennent des agents d'internet	12,6%
		Les informations sur la CMU proviennent des agents d'enrôlement	4,8%
	Niveau de satisfaction des individus sur le processus d'enrôlement à la CMU	Très satisfait + satisfait	46,8%
		Peu satisfait + pas satisfait	53,1%
	L'enquêté utilise les prestations d'assurance santé d'une autre personne	L'enquêté ne bénéficie pas actuellement d'une assurance santé d'un autre adhérent	87,5%
		L'enquêtés bénéficie actuellement d'une assurance santé d'un autre adhérent	12,5%
	Pratique effective d'adhésion à une assurance santé	L'enquêté n'est pas couvert par une assurance santé	86,1%
		L'enquêté est couvert par une assurance santé	13,9%
	Pratiques effectives d'adhésion à la CMU	L'enquêté est déjà enrôlé à la CMU	65,6%
		L'enquêté n'est pas encore enrôlé à la CMU	34,1%
Autres éléments périphériques	Niveau scolaire et connaissance	Il existe un lien entre le niveau scolaire et les connaissances de personnes ayant une assurance santé	$X^2 = 52,449$, ddl = 5, $P < 0,05$ $\Phi = V$ de Cramer = 0,438, $P < 0,05$
		Il existe un lien entre le niveau scolaire et les connaissances des personnes enrôlées à la CMU	$X^2 = 17,547$, ddl = 5, $P < 0,05$ $\Phi = V$ de Cramer = 0,254, $P < 0,05$
		Il existe un lien entre le niveau scolaire et les connaissances des bénéfices d'une assurance	$X^2 = 30,004$, ddl = 5, $P < 0,05$ $\Phi = V$ de Cramer = 0,332 $P < 0,05$

		Il existe un lien entre le niveau scolaire et les connaissances des bénéfices de la CMU	$X^2 = 15,372$, ddl 5, $P = 0,009$ $\Phi = V$ de Cramer = 0,237 $P = 0,009$
	Expériences d'échanges communicationnels avec des agents informateurs ou sensibilisateurs	Avoir reçu la visite des personnes sur le recensement	33,6%
		Avoir reçu la visite des personnes sur la vaccination	31,8%
		Avoir reçu la visite des personnes sur la CMU	26,7%
		Avoir reçu la visite des personnes sur l'assurance santé	7,9%

Dans une procédure d'administration de question avec des réponses en éventail, lorsque seulement 37,9% des enquêtés estiment que l'assurance santé protège le chef de famille, sa femme et ses enfants en cas de maladie, on peut en conclure que 62,1% considèrent que l'assurance santé ne protège pas le chef de famille, sa femme et ses enfants en cas de maladie. Il existe en plus 21% de cette population qui n'a aucune idée d'une assurance santé. Il ressort que 83,1% de cette population n'a pas de connaissance sur une assurance santé. C'est le même constat au niveau des connaissances sur la CMU. Pour 57% de la population des centres commerciaux, la couverture maladie universelle n'est pas une assurance qui permet à tous les individus de recevoir des soins de qualité et à moindre coût.

On peut retenir que l'absence de connaissances sur l'assurance santé et sur la CMU conduit les enquêtés à ne pas faire le lien entre la CMU et une assurance santé, encore moins entre la CMU et l'enrôlement. Les données montrent effectivement l'effort médiatique de l'Etat surtout à travers la télévision pour diffuser des informations sur la CMU. Les enquêtés affirment qu'ils entendent parler de la CMU dans une proportion 89,4%. Lorsque l'aspect cognitif présente des insuffisances les aspects conatifs vont connaître aussi des limitations. Les enquêtés ne sont pas couverts par une assurance santé dans une proportion 86,1%, ceux qui sont enrôlés à la CMU à la date de l'enquête représente 65,6%. Ceux qui se font enrôler agiraient par imitation, par esprit de groupe ou par insistance extérieure.

4. Discussion des résultats obtenus

La connaissance des caractéristiques de la population avant toute stratégie de communication se présente comme un gage pour le succès de cette activité quand il s'agit de communiquer pour amener des individus à adopter des comportements en faveur d'une situation donnée. Il ne s'agit pas d'une nouvelle démarche. Elle est inscrite dans les approches de marketing pour les ventes de produits et encore plus en marketing social en ce qui concerne les campagnes de population.

Les caractéristiques personnelles liées directement à l'individu, c'est-à-dire à la constitution de son corps humain et les caractéristiques de son environnement en ce qui concerne son lieu de vie contribuent à imposer des pensées et des conduites conscientes ou inconscientes. Les études en dynamique des groupes ont montré que l'homme, en tant qu'être humain, a la possibilité d'agir, de poser des actes selon sa raison parce qu'il est un être

rationnel, mais il agit souvent en restant conforme aux agissements de son groupe d'appartenance.

Amener un individu à un changement de comportement est une grande entreprise qui suscite la prise en compte de beaucoup d'aspects visibles et non visibles immédiatement y compris la culture et le milieu de vie de l'individu. Notre population étudiée est caractéristique par sa jeunesse, la domination de la présence d'individus de sexe masculin, sa rapidité de prise de responsabilité à travers l'engagement de fonder une famille et à mettre en place une entreprise qui fonctionne. Le niveau scolaire de cette population est bas.

Cette population peut vite apprendre et opérer des changements si des informations sont portées à sa connaissance. Il faut sûrement pour cela un contact direct avec cette population et le prescripteur de comportement. Il faut pouvoir communiquer autrement sans négliger les pratiques médiatiques en cours pour amener ces populations à agir en faveur de l'enrôlement à la CMU. Les pratiques de communication engageante pourraient être mises en œuvre.

Les résultats sur l'approche d'étude des représentations de cette population sur la CMU et l'assurance santé ont montré des insuffisances au niveau des connaissances et des insuffisances au niveau des actions en faveur de l'enrôlement. P. Moliner et C. Guimelli (2015, P.22) nous présentent la description de Moscovici en 1961 lorsqu'il formulait la théorie des représentations sociales qui résume la situation actuelle d'enrôlement à la CMU. Pour observer l'émergence d'une représentation sociale il faut l'apparition d'une situation innovante, d'un phénomène inconnu ou d'un événement inhabituel. C'est ici le cas de la Couverture Maladie Universelle qui apparaît comme une innovation dans la prise en charge médicale des individus. Cette implication de la CMU dans l'intervention médicale est un phénomène inconnu et inhabituel. Les individus manquent d'information qui semble limitée, incomplète et très dispersée dans les différents groupes sociaux impliqués par l'émergence de cet objet nouveau qui est la CMU. Cet objet de Couverture Maladie Universelle suscite des inquiétudes, de l'attention. Cet objet motive une activité cognitive intense visant à le comprendre, le maîtriser et si possible à s'en défendre. Cette situation crée des débats, des communications interpersonnelles et médiatiques. Cet activisme entraîne une mise en commun des informations, des croyances, des spéculations qui vont aboutir à l'apparition de positions majoritaires dans les différents groupes sociaux. C'est cette prise de position qui est à l'origine de la naissance et du développement des représentations sociales. Pour aller plus loin, les recherches doivent mener des travaux qui vont conduire à identifier actuellement les représentations exactes de ces commerçants sur la CMU en utilisant les méthodes et techniques multiples plus appropriées.

Conclusion

Le projet de CMU est vu comme un projet innovateur avec beaucoup d'avantages pour susciter auprès de la population une mobilisation à un enrôlement massif. Mais ce sont les individus qui doivent prendre la décision de se faire enrôler puisse que cette activité se fait sans contrainte. Le caractère innovant du projet de CMU amène l'Etat à multiplier les campagnes de sensibilisation et de persuasion à l'enrôlement. Le caractère permanent du projet et la dynamique de la population imposent que les actions de sensibilisation soient poursuivies en espérant toucher ceux qui ne sont pas encore enrôlés ou qui manifestent des résistances à l'enrôlement. Pour cette étude, nous avons choisi la population des centres

commerciaux de Bouaké. Nous avons retenu le principe que les représentations de ces individus ne peuvent qu'être en faveur de l'enrôlement à cause des efforts médiatique et les bénéfices d'une assurance santé.

Les données ont permis de découvrir une population des centres commerciaux particulièrement jeune avec une proportion de 83,1%. Cette population se présente comme favorable à une activité de sensibilisation. Nous avons découvert une présence massive des hommes dont la population est le double de celle des femmes. Pour cette population, il y a autant d'individus mariés que d'individus non mariés. Cette variable de mariage on l'associe la prise de responsabilité. Cette responsabilité peut être liée à la volonté de tenir un magasin fonctionnel telle une entreprise dans ces lieux. La moitié de cette population n'a pas reçu une éducation scolaire formelle.

L'étude des représentations sociales sur la CMU et l'assurance maladie auprès de cette population a permis de faire des découvertes non suspectées. Nous avons découvert que les individus n'ont pas de connaissances sur la CMU et sur une assurance santé. Cette méconnaissance explique les insuffisances observées au niveau des pratiques en faveur de l'enrôlement à la CMU. Les individus enrôlés représentent 65,6% de la population.

Après constat de ces insuffisances de connaissances sur la CMU au niveau des individus des centres commerciaux de Bouaké, on peut envisager la mise en œuvre d'une procédure de communication engageante. Il s'agit d'une contribution empirique, conformément aux approches de F. Bernard (2005, pp. 185-208) qui aura l'avantage d'engager les individus à agir en faveur de la CMU. L'objectif consistera à éduquer par l'information et la sensibilisation avec l'implication des occupants des centres commerciaux, les chercheurs, les politiques et les médias. Au-delà, il va s'agir de favoriser des changements de comportements associés à des prises de conscience.

Références bibliographiques

BERNARD Françoise et JOULE Robert-Vincent, 2005, « Pluralisme méthodologique en sciences de l'information et de la communication à l'épreuve de la « communication engageante » », *Question de communication*, pp. 185-208, [en ligne], URL ; [www.http://questionsdecommunication.revue.org/4647](http://questionsdecommunication.revue.org/4647), consulté le 27 octobre 2025 à 11 h 21 mn.

GALLAGHER Frances, 2014, « La recherche descriptive interprétative ; description des besoins psychosociaux de femmes à la suite d'un résultat anormal à la mammographie de dépistage du cancer du sein », in CORBIÈRE Marc et LARIVIÈRE Nadine (dir.), *Méthodes qualitatives, quantitatives et mixtes : dans la recherche en sciences humaines, sociales et de la santé*, Québec, Presses de l'Université du Québec (PUQ), pp. 5-27.

GOURLAY Youenn , 2022, « En Côte d'Ivoire, la CMU devient obligatoire malgré ses dysfonctionnements », *Le Monde*, [en ligne], URL : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2022/10/13/en-cote-d-ivoire-la-cmu-devient-obligatoire-malgre-ses-dysfonctionnements_6145695_3212.html, consulté le 14 décembre 2025 à 21 h 23 mn.

GRENON Vincent *et al.*, 2013, « Réflexions méthodologiques sur l'étude des représentations sociales : rétrospectives de recherches antérieures », *Revue Phronesis*, vol. 2, n° 2-3, avril-juillet, pp. 43-49.

LO MONACO Grégory et LHEUREUX Florent, 2007, « Représentation sociales : théories du noyau central et méthodes d'étude », *Revue électronique de psychologie sociale*, n° 1, pp. 1-55.

MOLINIER Pascal et GUIMELLI Christian, 2015, *Les représentations sociales ; Fondements théoriques et développements récents*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

ORGANISATION DES NATIONS UNIES POUR L'ALIMENTATION ET L'AGRICULTURE (FAO), 1992, *Conduite de petites enquêtes nutritionnelles. Nutrition et agriculture*, n° 5, Rome, Éditions FAO.

PAICHELER Henri, 1984, « L'épistémologie du sens commun : de la perception à la connaissance de l'autre », in MOSCOVICI Serge (dir.), *Psychologie sociale*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 281-309.

RENARD Elise *et al.*, 2007, « Soumission forcée, double soumission forcée et dynamique des représentations sociales », *Revue Internationale de psychologie sociale*, Presses Universitaires de Grenoble, n° 2, tome 20, pp. 79-130.

SERI Bi Neatien Urbain Victorien, 2023, « Analyse critique de la mise en œuvre de la couverture maladie universelle (CMU) en Côte d'Ivoire », *Revue de droit comparé du travail et de la sécurité sociale*, n°1, pp.172-175.

DYNAMIQUES MORPHOLOGIQUES ET ORGANISATION SPATIALE D'UNE VILLE SECONDAIRE IVOIRIENNE : LE CAS DE TIÉBISSOU EN CÔTE D'IVOIRE

N'Dri Ernest KOUADIO

Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan – Cocody, Côte d'Ivoire
ernestkouadio.ci2012@yahoo.fr

Marie Rose Affoua YAO

Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan – Cocody, Côte d'Ivoire
marielois@live.fr

Résumé

L'objectif de la présente étude est d'analyser les dynamiques morphologiques et l'organisation spatiale de Tiébissou afin d'identifier les facteurs qui structurent son expansion urbaine. La démarche méthodologique repose sur une approche mixte combinant l'observation directe des infrastructures et équipements urbains, une enquête quantitative menée auprès de 362 chefs de ménages, des entretiens avec les acteurs institutionnels locaux notamment le préfet, le sous-préfet, le directeur du service technique de la mairie, le directeur départemental de la construction, du logement et de l'urbanisme. Les directeurs départementaux de la SODECI, CIE, les chefs de quartiers et aux responsables des associations ainsi qu'une analyse documentaire. Les résultats montrent que la ville se développe sur un plateau bas structuré par le réseau hydrographique dominé par le Bandama. La morphologie urbaine révèle un centre-ville concentrant les fonctions administratives, commerciales et éducatives, tandis que les périphéries connaissent une urbanisation rapide et peu planifiée, marquée par la coexistence d'habitats modernes, traditionnels et informels et par un déficit d'infrastructures de base. L'organisation résidentielle traduit une différenciation socio-spatiale nette entre quartiers centraux et périphériques. Entre 1985 et 2025, l'expansion urbaine, soutenue par la croissance démographique, les migrations et la proximité de Yamoussoukro, met en évidence les défis de planification, de gouvernance foncière et d'aménagement durable propres aux villes secondaires ivoiriennes.

Mots-clés : Gouvernance urbaine – Morphologie urbaine – Organisation spatiale – Tiébissou – Urbanisation.

Abstract

This study examines the morphological dynamics and spatial organization of Tiébissou, a secondary city in Côte d'Ivoire, considering both physical and socio-economic aspects of urban development. A mixed-methods approach was employed, including direct observation of urban infrastructure, a survey of 362 household heads, interviews with local authorities and institutional actors, and documentary analysis. Findings indicate that the city develops on a

low plateau shaped by the Bandama River. The city center concentrates administrative, commercial, and educational functions, while peripheral areas experience rapid, unplanned urbanization, with a mix of modern, traditional, and informal housing and limited basic infrastructure. Residential patterns reflect clear socio-spatial differentiation between central and peripheral neighborhoods. Between 1985 and 2025, urban expansion driven by population growth, migration, and proximity to Yamoussoukro underscores the challenges of urban planning, land governance, and sustainable development in secondary Ivorian cities.

Keywords : Urban governance – Urban morphology – Spatial organization – Tiébissou – Urbanization.

Introduction

Le phénomène urbain constitue aujourd'hui l'un des faits majeurs qui structurent l'évolution des sociétés contemporaines. La croissance continue des villes ivoiriennes et s'explique en grande partie par les migrations rurales motivées par la recherche d'opportunités économiques et d'une meilleure qualité de vie. Dans les pays africains, cette dynamique se traduit par une urbanisation rapide qui représente un défi majeur pour les systèmes de planification et de gestion urbaine (S. Coulibaly, 2021, p. 22). Dans ce contexte continental, la Côte d'Ivoire connaît une croissance démographique soutenue accompagnée d'une expansion rapide de ses villes. Les résultats du RGPH 2014 indiquent qu'environ 50,3 % de la population nationale vit en ville, contre 32 % en 1975, traduisant une progression significative de l'urbanisation (INS, 2014). Cette dynamique nationale se manifeste également à l'échelle locale, notamment dans les villes secondaires, dont Tiébissou, qui comptait 21270 habitants en 2014.

L'augmentation de la population urbaine exerce une pression accrue sur les capacités institutionnelles et techniques de gestion des villes, générant des dysfonctionnements en matière d'aménagement, d'équipements, d'assainissement et de gestion des déchets. Face à ces transformations rapides de l'espace urbain, l'aménagement du territoire apparaît comme un instrument central d'organisation de l'espace et de régulation des dynamiques urbaines. L'aménagement, défini comme l'action volontaire et réfléchie d'une collectivité visant à organiser la répartition des hommes, des activités, des équipements et des infrastructures dans l'espace, en tenant compte des contraintes naturelles, économiques et sociales (R. Brunet, 1992, p. 16). Dans cette optique de régulation spatiale, les politiques publiques d'aménagement visent à corriger les déséquilibres territoriaux et à améliorer le cadre de vie des populations (J. Alloko, 2010, p. 25). L'aménagement urbain se conçoit ainsi comme un ensemble d'actions destinées à structurer l'espace urbain, à favoriser l'accessibilité aux services et à promouvoir un développement équilibré et durable (A. Konan, 2022, p. 8). Toutefois, malgré ces orientations théoriques et institutionnelles, de nombreuses études soulignent les limites des politiques urbaines en Côte d'Ivoire, marquées par une urbanisation souvent mal maîtrisée, une insuffisance d'infrastructures et des difficultés de gouvernance locale (M. K. Diby, 2017, p. 45).

Les problèmes d'insalubrité, de gestion non coordonnée des déchets, de dégradation environnementale et d'insuffisance d'équipements urbains constituent des obstacles majeurs à la durabilité des villes. Elle implique une gouvernance urbaine participative et une

planification intégrée du développement urbain. Appliquée au contexte ivoirien, cette problématique prend une dimension particulière. Malgré les politiques de décentralisation engagées par l'État ivoirien pour renforcer la planification locale et améliorer la gestion des villes, Tiébissou connaît une transformation spatiale marquée par une urbanisation peu maîtrisée. Cette situation se traduit par des déficits d'infrastructures, des difficultés d'assainissement et une organisation spatiale insuffisamment structurée, révélant un décalage entre les objectifs d'aménagement et les réalités urbaines observées. Dans cette perspective, l'analyse morphologique de l'espace urbain constitue un outil essentiel pour comprendre les logiques d'organisation et de transformation des villes secondaires ivoiriennes. Dès lors, comment les dynamiques morphologiques et les pratiques d'aménagement influencent-elles l'organisation spatiale et les perspectives de durabilité urbaine de la ville de Tiébissou ?

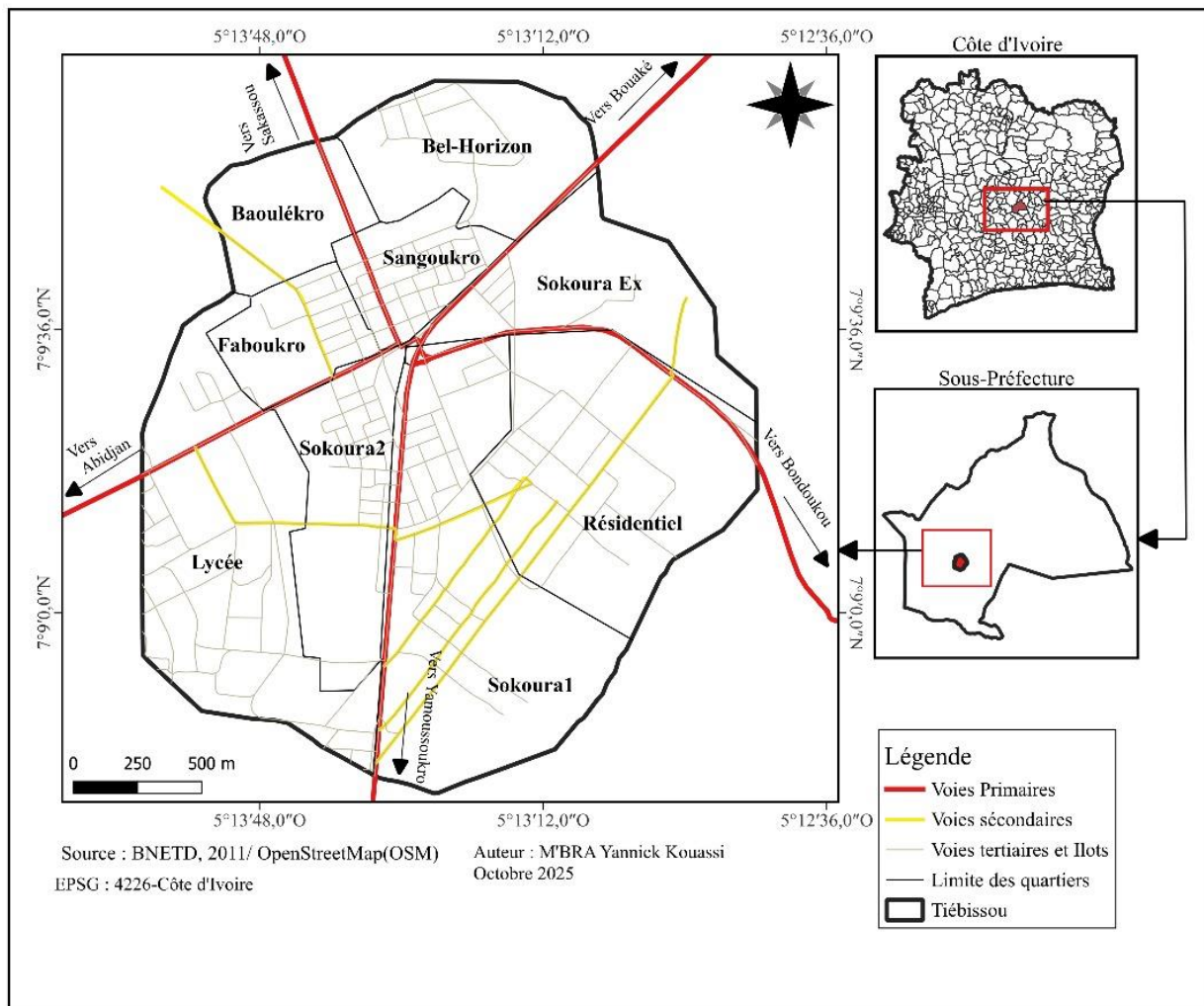
Au regard de ce qui précède, l'objectif de la présente étude est d'analyser les dynamiques morphologiques et l'organisation spatiale de Tiébissou afin d'identifier les facteurs qui structurent son expansion urbaine.

1. Méthodologie

1.1. Présentation de la zone d'étude

La ville de Tiébissou est située dans la Région du Béliér, au centre de la Côte d'Ivoire. Elle couvre une superficie d'environ 934 km² et compte 21 270 habitants selon le RGPH de 2021. Tiébissou a été érigée en Sous-Préfecture par la loi n°61-4 du janvier 1961. Cette reconnaissance administrative marque une étape importante pour la ville. Grâce à sa position géographique entre Bouaké et Yamoussoukro, Tiébissou fut érigée en poste administratif secondaire et point de relais militaire dès les premières années du XX^e siècle (Sous-préfecture de Tiébissou, 2022). Ancienne localité coloniale, elle a été érigée en chef-lieu de département en 1996 et comprend dix quartiers (voir figure 1) que sont : Bel Horizon, Centre, Château d'Eau, Lycée, Faboukro, Municipal, Lac, Résidentiel, Sokoura et Sangankro. La population est composée d'autochtones Baoulé répartis notamment entre les cantons Aïtou et Nananfoué. L'économie locale repose essentiellement sur l'agriculture avec les cultures de rente et vivrières ainsi que la pêche. Par sa position géographique stratégique sur un axe structurant du territoire national, Tiébissou constitue un carrefour d'échanges et un pôle d'organisation spatiale régional. Elle est localisée entre 7°09'47'' de latitude nord et 5°13'14'' de longitude ouest.

Figure 1 : Carte de localisation de la ville de Tiébissou



1.4. Méthodes et techniques de collecte des données

La présente recherche adopte une approche méthodologique mixte combinant des méthodes qualitatives et quantitatives afin d'analyser les dynamiques morphologiques et l'organisation spatiale de la ville étudiée. La collecte des données repose sur la recherche documentaire, l'observation directe de terrain, les entretiens semi-directifs et l'enquête par questionnaire.

1.4.1. Recherche documentaire

La recherche documentaire a constitué une étape fondamentale dans la construction du cadre théorique et institutionnel de l'étude. Elle a consisté à collecter, analyser et synthétiser les documents scientifiques et administratifs relatifs à l'aménagement urbain, à la planification territoriale et à la morphologie urbaine. Les sources consultées comprennent des ouvrages scientifiques, articles de revues, mémoires et thèses. Elle a permis d'établir l'état des connaissances existantes et d'identifier les orientations institutionnelles encadrant l'organisation spatiale.

1.4.2. Observation directe de terrain

L'observation directe constitue un outil central de la recherche géographique dans la mesure où elle permet une appréhension concrète des réalités spatiales. Cette phase a consisté à parcourir systématiquement les différents quartiers de la ville à l'aide d'un guide d'observation structuré. L'observation a porté notamment sur les infrastructures sanitaires, éducatives, les réseaux d'adduction d'eau potable, l'électrification, les équipements commerciaux ainsi que la présence d'espaces verts. Cette démarche a permis d'établir un état des lieux du niveau d'équipement urbain et du fonctionnement spatial de la ville.

1.4.3. Entretiens semi-directifs

Des entretiens semi-directifs ont été réalisés auprès des principaux acteurs institutionnels et communautaires impliqués dans la gestion urbaine. Un guide d'entretien a été élaboré afin de recueillir des informations qualitatives relatives aux pratiques d'aménagement, aux mécanismes de gouvernance urbaine et aux défis du développement local. Les entretiens ont concerné :

- les autorités administratives locales ;
- les services techniques de la mairie ;
- les responsables de la SODECI et de la CIE ;
- les chefs de quartiers ;
- les représentants d'associations de jeunes et de femmes.

Ces entretiens ont permis d'analyser les politiques d'aménagement mises en œuvre, les contraintes institutionnelles, le niveau de coordination des acteurs et les perspectives de développement urbain.

1.4.4. Enquête par questionnaire

L'enquête quantitative a été réalisée auprès des ménages, commerçants et usagers de la ville afin d'analyser l'organisation spatiale de la ville, les conditions de vie et les perceptions relatives au développement urbain. Le questionnaire a permis de collecter des données sur :

- les caractéristiques sociodémographiques des ménages ;
- l'accès aux infrastructures et services urbains ;
- la perception des aménagements urbains ;
- l'appréciation du niveau de développement de la ville.

L'enquête par questionnaire a été réalisée sur la base d'un échantillon. Celui-ci a été constitué selon une procédure de sélection visant à représenter la diversité socio-spatiale des quartiers urbains.

1.4.4.1. Méthode d'échantillonnage

La sélection des ménages repose sur un échantillonnage non probabiliste par quotas, combiné à une stratification spatiale par quartier. Cette approche vise à garantir une représentation équilibrée des différentes configurations socio-spatiales du tissu urbain. Le recours à cette méthode se justifie par l'absence de base de sondage à l'échelle intra-urbaine, ainsi que par l'hétérogénéité morphologique et fonctionnelle de l'espace urbain. Chaque quartier constitue une strate d'observation au sein de laquelle un quota identique de ménages a été enquêté afin de permettre la comparabilité analytique des dynamiques urbaines.

1.4.4.2. Détermination de la taille de l'échantillon

La taille de l'échantillon a été déterminée à partir de la formule d'échantillonnage pour population finie, sur la base d'un effectif de 12 465 chefs de ménage issu du Recensement Général de la Population et de l'Habitat (2021), avec un niveau de confiance de 95 %, une marge d'erreur de 5 % et une proportion estimée de 0,5. Le calcul a conduit à un effectif théorique de 362 ménages. En l'absence de données sur la distribution des ménages par quartier, l'échantillon a été réparti uniformément entre les dix quartiers de la ville. Chaque quartier constitue une unité spatiale d'observation dotée d'un quota identique de ménages. Trente-six ménages ont été enquêtés dans huit quartiers et trente-sept dans deux quartiers, permettant d'atteindre l'effectif global de 362 ménages.

1.4.4.3. Critères de sélection des ménages

Au sein de chaque quartier, l'unité d'observation est le ménage ordinaire résidant de façon permanente. Ont été retenus les ménages dont le chef est âgé d'au moins 18 ans et disponible au moment de l'enquête. Afin de refléter la diversité socio-spatiale, la sélection a intégré différents types d'occupation résidentielle (habitat planifié, spontané et logements individuels) ainsi que des localisations variées (zones centrales, périphériques et secteurs en extension). La sélection s'est effectuée selon une méthode d'itinéraire systématisée : à partir d'un point de départ identifié, nous avons progressé selon un sens fixe en respectant un intervalle constant entre habitations. En cas d'absence ou de refus, le ménage immédiatement suivant répondant aux mêmes critères était sollicité.

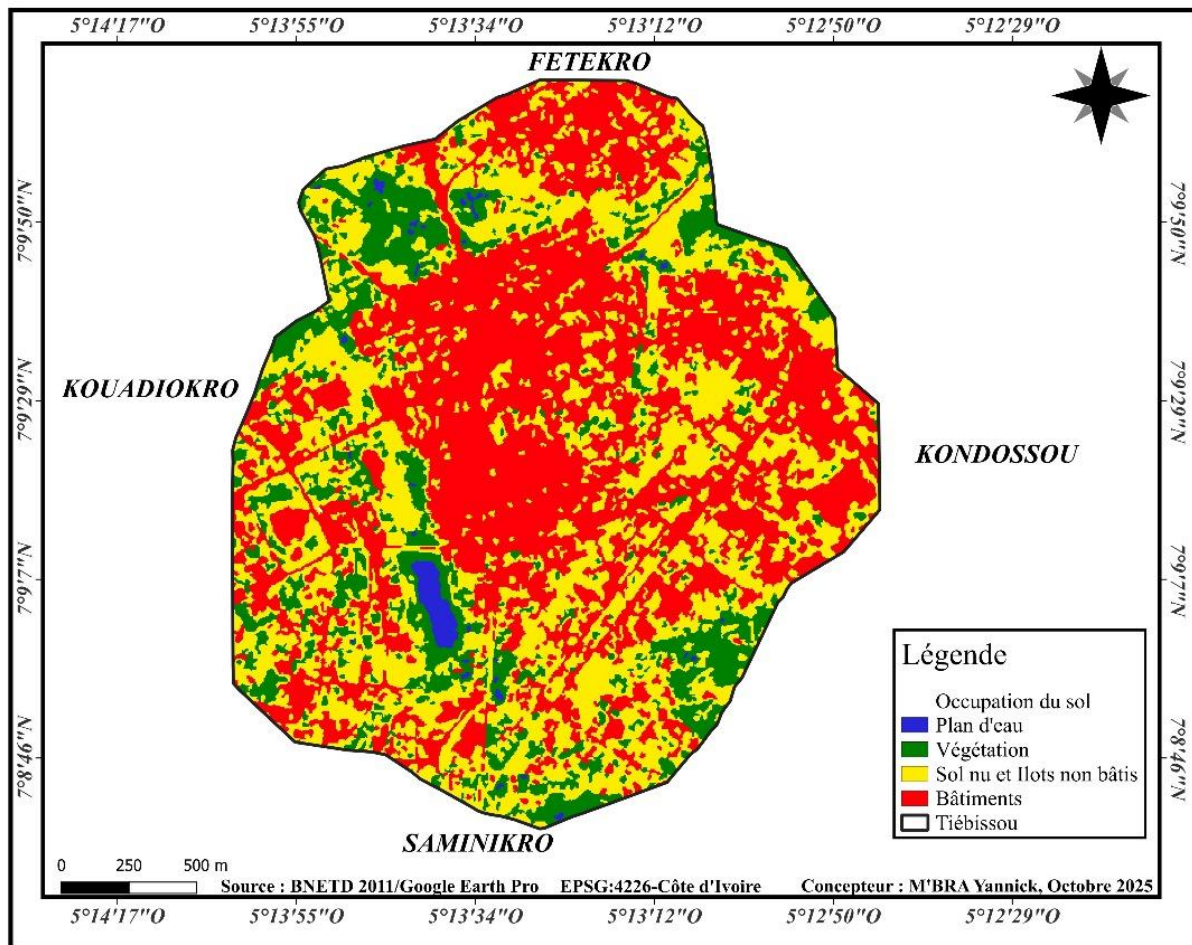
2. Résultats

2.1. Structure spatiale et dynamique de l'occupation du sol dans la ville de Tiébissou

La croissance urbaine de la ville de Tiébissou se fait de manière désordonnée, sans Plan d'Urbanisme Directeur élaboré au préalable. Dans cette ville, les constructions se sont développées le long des routes principales et autour des zones de services, ce qui donne à la ville une forme diffuse. En effet, cette urbanisation non planifiée a favorisé l'émergence de quartiers périphériques mal desservis en équipements et infrastructures de base. Tous les services sont concentrés au centre de la ville et les quartiers périphériques qui sont en pleine extension restent défavorisés en équipements. Cette absence de plan d'aménagement. Traduit

un morcellement de l'espace urbain, où les zones d'habitat, d'activités et de services s'imbriquent sans réelle cohérence spatiale. Le tissu urbain est discontinu, car nous observons de vastes espaces non bâtis entre certains quartiers comme, les quartiers Espoir 1 et Espoir 2, le quartier Bel-Horizon, et quartier Lycée qui constituent les quartiers périphériques de la ville, mais il convient de constater que c'est dans ces zones que les constructions de type moderne s'observent plus, sans la présence de services adéquats. Tiébissou se présente ainsi comme une « ville éparpillée », c'est-à-dire qu'on observe des espaces bâtis qui alternent avec les terrains vacants et des voies non aménagées, des zones herbeuses dans les quartiers périphériques et avec des espaces encore ruraux. Ainsi, cette discontinuité spatiale révèle la faiblesse de la maîtrise foncière et les difficultés de contrôle de l'extension urbaine. Les activités telles que le commerce se développent partout, les commerçants occupent les espaces de façon illégale. Cette situation permet de décrire les formes d'habitat et la typologie du bâti. La figure suivante illustre l'occupation du sol de la ville.

Figure 2: Occupation du sol de la ville de Tiébissou



La carte présente une répartition contrastée des différents types d'occupation du sol au sein de la ville de Tiébissou. L'espace urbain est dominé par les zones bâties, représentées en

rouge, qui occupe une large partie centrale du territoire. Cette forte concentration du bâti traduit une urbanisation dense et continue, typique des villes moyennes en croissance démographique. Elle témoigne également d'une pression foncière importante vers le centre où se concentrent les activités et les services. Autour de cette zone centrale bâtie, on observe des espaces en jaune correspondant aux sols nus et aux friches non bâties. Ces espaces forment une ceinture discontinue autour de la zone urbanisée. Leur présence révèle un étalement urbain progressif, parfois non maîtrisé, vers la périphérie. Les espaces verts (forêts et végétation), représentés en vert, se situent surtout au nord et au sud. Ils traduisent le maintien de poches de végétation naturelle ou de plantations, malgré l'avancée de l'urbanisation.

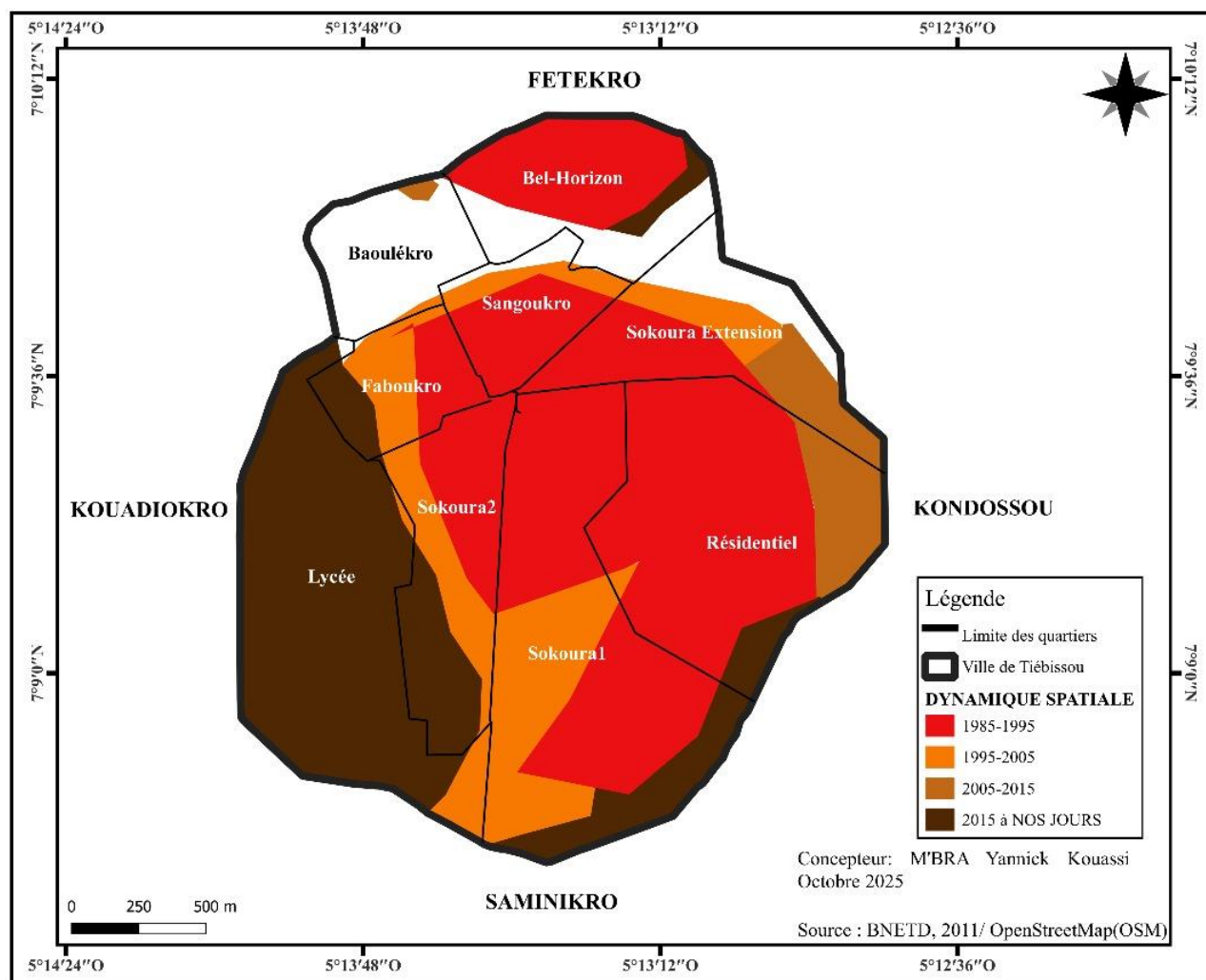
Cependant, leur fragmentation indique une pression croissante de l'habitat. Un élément notable est la présence de plans d'eau (en bleu) au sud-ouest, indiquant soit un lac, un étang ou une retenue d'eau. Ces ressources hydriques jouent un rôle essentiel dans les activités agricoles situées en périphérie et peuvent constituer des zones sensibles à protéger dans le cadre de l'aménagement urbain. La carte met en évidence une structure spatiale marquée par une urbanisation concentrée au centre et un espace rural périphérique en mutation. Cette configuration illustre les défis majeurs de Tiébissou : gestion de l'étalement urbain, protection des espaces naturels, et planification d'un développement harmonieux entre centre-ville et périphéries.

2.2. Dynamique d'expansion urbaine et mutations foncières dans la ville de Tiébissou

L'analyse des dynamiques spatiales à Tiébissou met en évidence un processus d'expansion urbaine rapide, mais peu maîtrisé. En effet, la croissance démographique, alimentée par les migrations rurales et l'attraction du chef-lieu départemental, a conduit à une multiplication des quartiers périphériques. Ces nouveaux espaces résidentiels se développent sans plan d'aménagement, sous l'impulsion des chefs coutumiers et des propriétaires fonciers. Par ailleurs, les formes d'extension urbaine se caractérisent par la juxtaposition des zones loties et non loties. L'urbanisation spontanée de la ville de Tiébissou domine et entraîne une fragmentation du tissu urbain et une occupation parfois anarchique des zones à risque ou à faible accessibilité. Dans la commune de Tiébissou, les mutations foncières constituent également un facteur important de transformation spatiale. Car les terres autrefois rurales ou agricoles sont progressivement devenues des zones d'habitation. Ce processus s'accompagne souvent d'un morcellement excessif du foncier et d'une absence de contrôle de la part des services techniques de la mairie. L'étude de la dynamique spatiale de la ville s'est faite selon les périodes suivantes: de 1985-1995, de 1995-2005, de 2005-2015 et de 2015 à nos jours (voir figure 3).

Tiébissou a connu ses premiers noyaux d'urbanisation pendant la période coloniale, autour de l'axe Bouaké-Yamoussoukro et du poste administratif. Ce premier noyau comprenait la sous-préfecture, la mairie, la Gendarmerie et le marché central qui constituaient le centre historique de la ville. A partir des années 1985, la croissance démographique et l'amélioration des infrastructures routières ont entraîné l'extension de la ville vers l'Ouest et le Sud. L'habitat est principalement traditionnel et durant cette décennie, l'espace urbain demeure peu étendu et concentré sur les quartiers centre-ville. Depuis 2015, la dynamique spatiale s'est accélérée avec la création de lotissements et la vente de terrains non aménagés.

Figure 3: Dynamique spatiale de la ville de Tiebissou de 1985 à nos jours



La figure 3 met en évidence l'évolution spatio-temporelle du tissu urbain de Tiébissou entre 1985 et aujourd'hui. Elle révèle une croissance urbaine progressive par auréoles successives, traduisant un processus d'extension centrifuge à partir d'un noyau initial. La première phase d'urbanisation (1985–1995) correspond au cœur historique de la ville, localisé principalement dans les secteurs centraux, caractérisés par une forte densité d'occupation et une structuration fonctionnelle précoce. Cette zone constitue le pôle originel d'organisation de l'espace urbain. Depuis 2015, l'urbanisation se prolonge vers les marges extrêmes de la ville, notamment dans les secteurs périphériques sud et ouest. Cette phase récente témoigne d'une urbanisation diffuse caractéristique des villes secondaires en croissance rapide, où l'extension spatiale précède souvent l'équipement et l'aménagement.

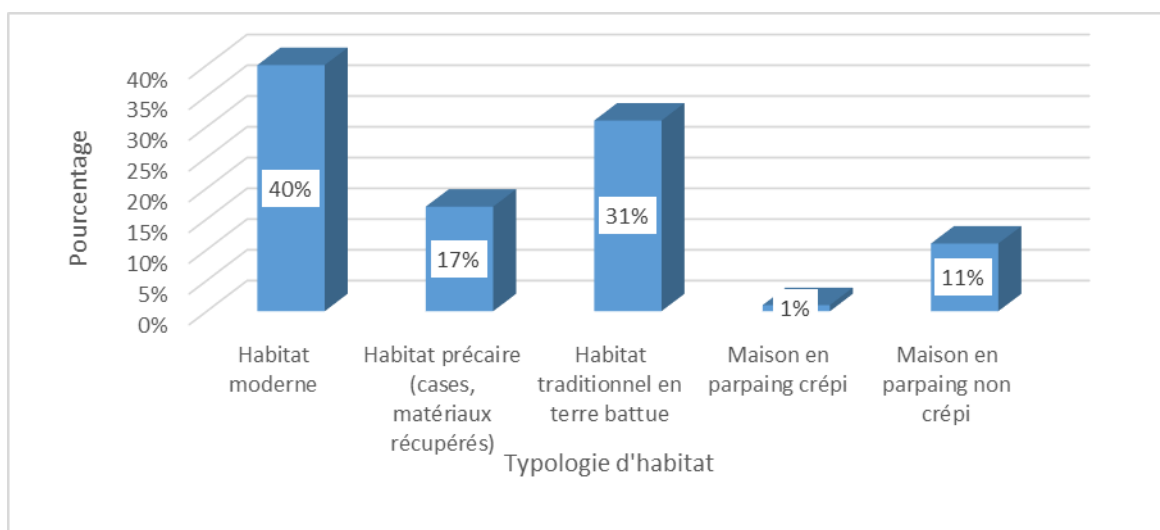
2.3. Les formes d'habitat et la typologie du bâti à Tiébissou

L'habitat constitue un élément essentiel de la morphologie urbaine. Ainsi, il traduit à la fois les conditions socio-économiques des ménages, et les modes de l'occupation du sol urbain. En effet, dans la ville de Tiébissou, l'analyse des formes d'habitat et la typologie du bâti permettent de comprendre la structure interne de la ville et les dynamiques de

transformation du tissu urbain. L'évolution démographique rapide et la diversification économique ont modifié le paysage urbain de cette localité. Par ailleurs, historiquement, les habitats dominants dans la ville sont des constructions en banco dans le noyau de la ville, disposées de manière spontanée et regroupée autour des cours communes. Ainsi, ces habitations de plain-pied, couvertes de tôles ou de paille répondaient à une organisation familiale et coutumière. Les espaces domestiques et sociaux (cuisine, cour, lieux d'échange) partagent entre les membres d'une même famille élargie.

En outre, avec la croissance démographique, l'habitat de type traditionnel est moins dense, au fur et à mesure les ménages remplacent les murs en banco par des matériaux plus durables, comme les briques de ciment avec les mêmes techniques artisanales de construction. Ces habitations semi-modernes sont enduites de crépi et couvertes de tôle ondulée. Cela traduit une volonté d'amélioration du cadre de vie et de distinction sociale. Nous observons dans les quartiers périphériques de la ville, une forte présence d'habitat de plus en plus moderne avec les constructions en matériaux durables (parpaing de ciment) avec les équipements plus adaptés tels que des toilettes internes, branchements électriques. La figure 4 suivante illustre la typologie de l'habitat dans la ville de Tiébissou.

Figure 4 : Typologie de l'habitat à Tiébissou



Source : Nos enquêtes, octobre 2025

L'analyse de la figure 3 présente la typologie d'habitat dans la ville de Tiébissou. Ces données montrent des formes d'habitats qui s'expliquent par une coexistence entre des modes d'habitation modernes et traditionnels. Ainsi, l'habitat moderne domine avec 40% signe d'une dynamique de modernisation et d'amélioration du bâti.

2.4. Répartition spatiale et accessibilité des infrastructures éducatives et sanitaires à Tiébissou

La ville de Tiébissou regorge des trois niveaux de l'enseignement général à savoir ; le préscolaire, le primaire et le secondaire. Ainsi, cette localité dispose un seul Lycée public, qui

est le Lycée Moderne Coffi Gadeau de Tiébissou. Cet établissement constitue la principale structure d'accueil pour les élèves du secondaire et polarise une grande partie de la population scolaire. En effet, une forte migration scolaire se fait dans la ville de Tiébissou car en effet, certains élèves quittent dans leurs villages respectifs en parcourant des kilomètres pour rallier la ville. Aussi, à côté de ce Lycée, nous avons dénombrés cinq (05) collèges privés qui viennent désengorger le seul établissement public, dont le collège Bill Gates, collège Ranchin, Enoc, Kan, Collège la Grace (voir photo 1).

Photo 1 : Collège Bel-Horizon de Tiébissou



Cliché : KOUADIO E et M'BRA Y, 2025

Cette photo met en évidence un collège privé nouvellement construit à la périphérie de Tiébissou plus précisément au quartier Bel-horizon permet d'accueillir les élèves qui résident dans les zones éloignées du centre-ville. Ces établissements scolaires privés sont installés plus ou moins dans les périphéries de la ville, compte tenu de la saturation du centre-ville. Par ailleurs, les écoles primaires sont plus localisées dans le centre-ville, seules quelques-unes se situent dans les périphéries.

Les équipements sanitaires sont essentiels dans une ville car ils garantissent l'accès des populations à des soins de santé de qualité et contribuent également à la prévention des maladies et à la réduction de la mortalité. Tiébissou dispose un hôpital général situé au centre-ville (voir figure 5). Cet établissement sanitaire de premier contact assure la couverture sanitaire principale pour l'ensemble du département, mais il manque de plateaux techniques

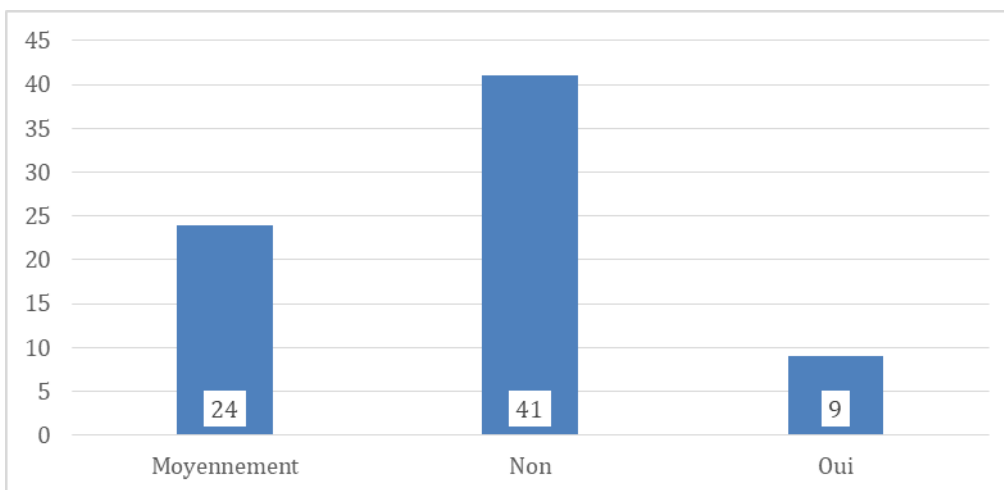
l'importance des axes de circulation dans l'implantation des activités économiques et services, car ils favorisent l'accessibilité et la visibilité de ces activités économiques. Nous observons une concentration marquée des services et équipements dans la partie centrale de la ville, notamment au niveau du quartier Sangankro et de ses environs immédiats comme Sokoura 2 et Faboukro. Ainsi cette concentration traduit la centralité fonctionnelle qui constitue le cœur administratif et économique de la ville.

2.5. Accès difficile et qualité contestée de l'eau potable dans la ville de Tiébissou

L'approvisionnement en eau potable constitue l'un des principaux défis auxquels la ville de Tiébissou est confrontée. Les résultats de l'enquête menée auprès des ménages révèlent une insatisfaction quasi généralisée concernant l'accès et à la qualité de l'eau. La population considère ce service de base comme étant largement déficient et inadapté à ses besoins quotidiens. Lors de nos enquêtes de terrain, 67% des chefs de ménages interrogés ont souligné l'existence de quartiers entiers qui ne disposent pas de réseau d'adduction d'eau potable, notamment dans les zones nouvellement loties. Cette situation place une partie significative de la population dans une position de grande vulnérabilité, les obligeant à recourir à des solutions alternatives souvent précaires. L'enquête révèle également l'existence de quartiers précaires où l'eau est quasi inexistante.

Dans ces zones, les habitants vivent dans des conditions particulièrement difficiles, contraints de parcourir de longues distances pour se procurer de l'eau, ou encore de dépendre de sources des puits traditionnels ou forages. Par ailleurs, la qualité de l'eau disponible constitue un sujet de préoccupation majeure. 67% des chefs de ménages affirment que l'eau issue du réseau distribution présente parfois une coloration jaunâtre, traduisant une probable contamination. Selon le témoignage de certains chefs de ménages: « L'eau est très sale, coloration jaunâtre et nous donne diarrhée ». Cette situation contribue à renforcer le sentiment de mécontentement général vis-à-vis des services d'approvisionnement d'eau potable. L'absence des solutions adéquates de la part de la compagnie de distribution d'eau (SODECI) accentue encore davantage la crise. En effet les populations interrogées estiment que leurs préoccupations ne sont pas prises en compte, malgré les multiples alertes lancées au fil des années. Ce sentiment d'abandon nourrit une méfiance croissante vis-à-vis des autorités et des structures en charge de la gestion de l'eau.

Face à la faible fiabilité du réseau de distribution, de nombreux ménages adoptent des stratégies alternatives. Certains préfèrent recourir à l'eau de puits, jugée « propre » à consommer. Selon le témoignage d'un vieux retraité affirme ceci : « Je préfère consommer l'eau de puits que consommer celle de robinet, car je traite mon puits chaque deux (02) semaines. Mon puits est toujours traité et quand il y a pénurie, je vends un bidon de 25 L à 100f aux autres ménages ». D'autres ménages par contre optent pour l'achat auprès des revendeurs. Si ces solutions permettent de pallier temporairement à la pénurie d'eau, elles ne garantissent toutefois pas une sécurité d'accès suffisante et accentuent les inégalités d'accès en fonction des moyens financiers des ménages. La ville peine à accompagner sa croissance démographique et spatiale par des infrastructures adaptées, créant ainsi un déséquilibre entre les besoins de la population et l'offre en services de base. Le graphique ci-dessous illustre la perception des habitants sur la qualité de l'eau potable

Figure 6 : Perception des habitants sur la qualité de l'eau potable

Source : Nos enquêtes, 2025

La figure 6 montre que la perception de la qualité de l'eau potable à Tiébissou est négative. En effet, 41 % des enquêtés estiment que l'eau n'est pas de bonne qualité contre seulement 9 % qui la jugent satisfaisante. Par ailleurs, 24 % des répondants expriment une opinion intermédiaire. Cette situation traduit une défiance des populations vis-à-vis de l'eau distribuée et met en évidence des insuffisances dans le système d'approvisionnement susceptibles d'entraîner des pratiques alternatives d'accès à l'eau avec des risques sanitaires non négligeables.

3. Discussion

Les résultats de l'étude mettent en évidence une répartition inégale des services urbains dans la ville de Tiébissou. Les quartiers centraux concentrent l'essentiel des infrastructures et équipements urbains, tandis que les quartiers périphériques présentent un déficit notable en services de base. Cette situation peut s'expliquer par la concentration historique des investissements publics dans le centre urbain, qui constitue le noyau administratif, économique et commercial de la ville. Dans cette perspective, l'analyse de la structure spatiale de la ville révèle que la croissance urbaine de Tiébissou s'effectue de manière diffuse et faiblement planifiée. L'urbanisation se développe principalement le long des axes routiers et autour des zones de services, ce qui confère à la ville une forme d'urbanisation linéaire. Ce mode d'extension urbaine traduit le rôle structurant des infrastructures de transport dans l'organisation de l'espace urbain.

Comme le souligne (A. Dubresson, 1997, p. 145), les villes d'Afrique subsaharienne connaissent fréquemment une croissance urbaine structurée par les axes de transport, qui constituent des éléments majeurs d'organisation de l'espace et de localisation des activités. Par ailleurs, la forte concentration des services dans le centre-ville de Tiébissou met également en évidence une organisation spatiale polarisée, dans laquelle les fonctions administratives, commerciales et sociales se regroupent dans les espaces centraux au détriment des zones périphériques. Cette organisation reflète une centralisation des activités urbaines qui contribue à renforcer les disparités spatiales entre les quartiers.

À ce sujet, (P. Gervais-Lambony, 2003, p. 92) souligne que les villes africaines se caractérisent souvent par une forte centralisation des activités urbaines, tandis que les périphéries se développent dans des conditions plus précaires et avec un accès limité aux services urbains. De plus, les observations de terrain montrent l'existence d'un tissu urbain discontinu caractérisé par l'alternance d'espaces bâtis et de terrains vacants, notamment dans certains quartiers périphériques tels qu'Espoir 1, Espoir 2, Bel-Horizon et le quartier Lycée. Cette discontinuité spatiale reflète des dynamiques d'urbanisation progressive et parfois spéculative qui caractérisent les villes africaines en phase de croissance. Selon (S.Jaglin, 2005, p. 118), l'urbanisation dans les villes africaines se réalise souvent par étapes successives, laissant apparaître des espaces interstitiels non aménagés qui traduisent les limites des politiques de planification et de gestion foncière.

Dans le prolongement de ces observations, la présence de vastes espaces non bâtis et l'alternance entre zones urbanisées et espaces encore ruraux confèrent à Tiébissou les caractéristiques d'une ville en transition entre ruralité et urbanité. Cette situation est fréquente dans les villes secondaires ivoiriennes où l'urbanisation progresse par extension progressive du front urbain. Comme l'indique (J.-M. Cour, 2001, p. 67), les villes africaines connaissent souvent une croissance spatiale rapide caractérisée par une faible densité et par la coexistence d'espaces urbains et d'espaces ruraux au sein du tissu urbain. Par ailleurs, l'occupation informelle de certains espaces urbains par des activités commerciales traduit l'importance du secteur informel dans l'organisation de l'espace urbain de Tiébissou. En l'absence de zones commerciales clairement aménagées, les acteurs économiques s'installent le long des voies de circulation ou dans les espaces disponibles afin de bénéficier d'une meilleure accessibilité et d'une forte fréquentation. Ce phénomène a été largement analysé par (M. Castells, 1983, p. 213), qui montre que les pratiques économiques informelles participent activement à la production et à la transformation de l'espace urbain, en particulier dans les villes des pays en développement.

L'expansion urbaine de Tiébissou apparaît rapide et peu maîtrisée, marquée par la multiplication des quartiers périphériques et par une urbanisation spontanée. La croissance démographique de Tiébissou, alimentée en partie par les migrations rurales, contribue également à accélérer cette dynamique d'urbanisation. Ce constat confirme les analyses qui soulignent que l'urbanisation en Côte d'Ivoire est fortement corrélée à l'exode rural et à l'attractivité des centres administratifs. L'augmentation des populations urbaines accentue ainsi les pressions sur l'espace urbain, générant une demande croissante en logements et en infrastructures que les villes secondaires peinent souvent à satisfaire. Dans le même sens, la fragmentation du tissu urbain observée à Tiébissou, marquée par la juxtaposition de zones loties et de zones non loties, s'inscrit dans les dynamiques d'urbanisation des villes ivoiriennes. Dans le cas de Tiébissou, la faible régulation exercée par les services techniques municipaux et le recours fréquent au marché foncier coutumier illustrent les limites institutionnelles qui encadrent la gestion de l'espace urbain. Ainsi, les dynamiques observées dans la ville de Tiébissou s'inscrivent dans les tendances générales de l'urbanisation des villes ivoiriennes, caractérisées par une croissance rapide, une planification limitée et de fortes inégalités dans l'accès aux services urbains.

Enfin, l'habitat à Tiébissou traduit à la fois les conditions socio-économiques des ménages et les dynamiques d'urbanisation de la ville. L'évolution du tissu bâti, allant des constructions traditionnelles en banco aux habitations semi-modernes en briques de ciment,

reflète les transformations sociales et économiques de la localité. Ce constat rejoint les travaux de (J.-M. Ela, 1983, p. 112) qui souligne que l'habitat africain constitue un indicateur privilégié des modes d'organisation sociale et de l'évolution économique des populations. Ces résultats sont également conformes aux observations de (P. Gervais-Lambony, 1994, p. 88), selon lesquelles les noyaux historiques des villes secondaires africaines se caractérisent par des habitats traditionnels, souvent de plain-pied et disposés en fonction de la logique familiale et coutumière. L'analyse de la typologie du bâti permet ainsi de relier l'évolution matérielle des habitations aux dynamiques socio-économiques et démographiques, mettant en évidence la transition progressive entre habitat traditionnel et habitat moderne dans un contexte d'urbanisation rapide.

Conclusion

L'analyse de la dynamique urbaine de la ville de Tiébissou met en évidence une croissance spatiale rapide caractérisée par une urbanisation peu planifiée. L'organisation de l'espace urbain révèle une forte concentration des activités économiques, administratives et des équipements collectifs dans le centre-ville, tandis que les quartiers périphériques connaissent une extension progressive dépourvue d'infrastructures et de services de base. Cette configuration spatiale traduit un déséquilibre territorial qui accentue les inégalités d'accès aux équipements urbains et aux services essentiels. Le bilan de l'étude montre également que l'expansion de la ville s'est faite par étapes successives depuis les années 1985, sous l'effet de la croissance démographique et des mutations foncières.

Cette dynamique s'est traduite par la transformation progressive des terres agricoles en zones d'habitation, souvent en dehors d'un cadre de planification formelle. Par ailleurs, l'analyse des formes d'habitat met en évidence une coexistence entre habitat traditionnel, semi-moderne et moderne, reflétant les transformations socio-économiques de la population et l'évolution du paysage urbain. Cependant, cette croissance urbaine ne s'accompagne pas toujours d'un développement proportionnel des infrastructures. L'accès aux équipements éducatifs, sanitaires et à l'eau potable demeure inégalement réparti dans l'espace urbain, ce qui constitue l'un des principaux défis pour les autorités locales. Face à ces enjeux, plusieurs perspectives s'imposent. Il apparaît nécessaire de renforcer la planification urbaine à travers l'élaboration d'outils d'aménagement capables d'encadrer l'expansion de la ville. De même, une meilleure gestion du foncier et une répartition plus équilibrée des infrastructures permettraient d'améliorer les conditions de vie des populations et d'assurer un développement urbain plus harmonieux et durable à Tiébissou. Des recherches futures pourraient s'intéresser plus spécifiquement à l'analyse des inégalités socio-spatiales dans l'accès aux services urbains dans la ville de Tiébissou, afin de mieux comprendre les mécanismes qui structurent ces disparités et d'orienter les politiques publiques vers un développement urbain.

Références bibliographiques

ALLOKO Jérôme, 2010, *Aménagement du territoire et dynamiques urbaines en Côte d'Ivoire*, Abidjan, Éditions Universitaires de Côte d'Ivoire.

CASTELLS Manuel, 1983, *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, Californie, University of California Press.

COULIBALY Salifou *et al.*, 2022, « L'assainissement du cadre de vie urbain, une préoccupation majeure au cœur de l'aménagement de la ville de Bouna en Côte d'Ivoire », *Revue de Géographie de l'Université de Ouagadougou*, vol. 1, n° 11, pp. 147-166.

COUR Jean-Michel, 2001, *La dynamique spatiale des villes africaines*, Paris, Éditions Karthala.

DIBY Kouakou Martin, 2018, « Les problèmes d'aménagement et le développement de la ville de Bonoua au Sud-Est de la Côte d'Ivoire », *Revue Espace Géographique et Société Marocaine*, n° 21/22, pp. 145-165.

DUBRESSON Alain, 1997, *L'Afrique subsaharienne : une géographie du changement*, Paris, Éditions Armand Colin.

ELA Jean-Marc, 1983, *La ville en Afrique noire*, Paris, Éditions Karthala.

GERVAIS-LAMBONY Philippe, 1994, *De Lomé à Harare : le fait citadin*, Paris, Éditions Karthala.

GERVAIS-LAMBONY Philippe, 2003, *L'Afrique du Sud et les États voisins*, Paris, Éditions Armand Colin.

JAGLIN Sylvie, 2005, *Services d'eau en Afrique subsaharienne : la fragmentation urbaine en question*, Paris, CNRS Éditions.

KONAN Alain, 2022, *Aménagement urbain et développement durable dans les villes ivoiriennes*, Paris, Éditions L'Harmattan.

RÉPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE – INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE, 2014, *Recensement général de la population et de l'habitat (RGPH 2014) : Résultats globaux*, Abidjan, Éditions INS.

LE « GÉNÉRAL SORCIER » ET LA CRISE UNIVERSITAIRE DE 2024 EN CÔTE D'IVOIRE : UNE ÉTUDE DES ENTRAVES AUX LIBERTÉS ACADEMIQUES DANS LA PRESSE IVOIRIENNE

Waliyu KARIMU

Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
wallykarim@yahoo.fr

Résumé

Cette recherche aborde, dans une perspective des sciences de l'information et de la communication, la crise survenue dans le milieu universitaire ivoirien, entre la fin septembre et la fin octobre 2024. Elle vise à appréhender la façon dont la presse ivoirienne a évoqué les faits, dans leur volonté d'éclairer l'opinion publique sur les entraves aux libertés académiques en contexte local. L'étude considère un corpus de 67 articles produits par sept médias sélectionnés pour la régularité de leurs parutions sur le sujet. Elle est menée en faisant appel à la démarche de l'analyse de contenu de ces productions journalistiques parues entre le 1^{er} et le 31 octobre 2024. Le cadre théorique général de notre approche est celui du cadrage médiatique dans lequel les médias, à travers leurs acteurs, exercent une certaine influence sur l'information conçue et diffusée. Les résultats montrent que ces médias, toutes lignes éditoriales confondues, ont insisté sur la situation des étudiants, qui demeurent désormais privés d'associations pour la défense de leurs intérêts. Cependant, les journalistes n'ont pas tenu compte des différentes composantes des libertés académiques : ils ont très peu exploité les avis des enseignants, des personnels administratifs et techniques, ainsi que des dirigeants des universités concernées. En outre, le traitement journalistique de la crise estudiantine a été parfois mis en œuvre dans certains médias de notre corpus de façon partisane, en raison de leurs lignes éditoriales politiquement marquées.

Mots-clés : Côte d'Ivoire – FESCI – Libertés académiques – Traitement médiatique – Vie associative.

Abstract

This study examines, from the perspective of information and communication sciences, the crisis that unfolded in the Ivorian academic community between late September and late October 2024. It aims to understand how the Ivorian press covered the events, in an effort to inform the public about the restrictions on academic freedom in the local context. The study examines a corpus of 67 articles produced by seven media outlets selected for the regularity of their coverage on the subject. It employs a content analysis approach of these journalistic pieces published between October 1 and 31, 2024. The general theoretical framework of our

approach is that of media framing, in which the media, through their actors, exert a certain influence on the information produced and disseminated. The results show that these media outlets, across all editorial lines, emphasized the situation of students, who are now deprived of associations to defend their interests. However, journalists did not take into account the various components of academic freedom: they made very little use of the views of faculty, administrative and technical staff, as well as the leaders of the universities concerned. Furthermore, the journalistic coverage of the student crisis was at times presented in a partisan manner in certain media outlets within our corpus, due to their politically aligned editorial stances.

Keywords: Côte d'Ivoire – FESCI – Academic freedoms – Media treatment – Community life.

Introduction

Depuis plus de trois décennies, les établissements universitaires de la Côte d'Ivoire sont régulièrement secoués par des crises de diverses natures (I. Diarassouba, 2017 ; A. Appiah, 2020). Visiblement, les solutions apportées par l'Etat de Côte d'Ivoire semblent inefficaces. Les événements d'octobre 2024 ont relancé les débats sur les agissements de la Fédération estudiantine et scolaire de Côte d'Ivoire (FESCI), avec en toile de fond les libertés associatives et académiques en contexte ivoirien (M. K. D. Kouadio, 2010 ; Z.T Goin Bi, 2011).

Dans la nuit du 29 au 30 septembre 2024, l'étudiant Deagoué Aghi Mars Aubin, alias « Général sorcier », membre influent de la FESCI, est retrouvé sans vie, après avoir été violenté. Très vite, les autorités judiciaires ouvrent une enquête et procèdent à l'arrestation de plusieurs hauts responsables de ce mouvement estudiantin dont Sié Kambou, le secrétaire général. L'affaire prend une tournure inattendue, entraînant quelques jours plus tard la dissolution par le gouvernement, de toutes les organisations estudiantines en Côte d'Ivoire. Cette mesure est suivie de l'expulsion de milliers d'étudiants pour « occupation illégale » des chambres des cités universitaires du pays. Cet énième remous contribue à propulser sur le devant de l'actualité les questions des obstacles aux libertés académiques.

Soucieux d'informer le public sur la situation et ses implications, les médias ivoiriens s'emparent du sujet. Ils multiplient les articles sur cette ténébreuse affaire de meurtre d'étudiant, sur fond de rivalités au sein de la FESCI. Au-delà du factuel, cette couverture médiatique permet à la presse nationale d'attirer l'attention de l'opinion sur ce fait de société (F. Bousquet et N. Smyrniaios, 2012). C'est également l'occasion pour ces médias de fournir leurs analyses sur l'évolution de la situation dans les universités nationales.

La présente recherche vise à examiner la thématique des libertés académiques en Côte d'Ivoire, au prisme des productions de la presse ivoirienne. Les déboires de la FESCI constituent un cas très intéressant, de notre point de vue, pour comprendre en quoi le désordre dans la vie associative estudiantine peut constituer une menace pour ces libertés, et partant, pour l'évolution qualitative de l'enseignement supérieur. Pour cela, nous examinerons les questions suivantes : comment les médias ivoiriens présentent-ils l'actualité liée à la crise universitaire en Côte d'Ivoire, avec en ligne de mire les libertés académiques ? Quelles sont les prises de position qui découlent de cette couverture médiatique ? Nous formulons l'hypothèse suivante : les agissements et autres dérapages de la FESCI offrent l'occasion à la

presse ivoirienne de se faire l'écho des entraves aux libertés académiques en Côte d'Ivoire, à travers un traitement neutre et critique de la crise d'octobre 2024.

L'étude est réalisée sur la base de 67 articles parus dans la presse ivoirienne (presse imprimée et numérique) durant la période allant du 1^{er} au 31 octobre 2024. Au lendemain de la mort de l'étudiant membre de la FESCI, le 1^{er} octobre 2024 les médias ivoiriens accordent une attention particulière à ce sujet devenu l'actualité principale. Au fil des jours, d'autres événements qu'ils soient nationaux ou internationaux gagnent en importance dans l'agenda médiatique. A la date du 31 octobre 2024, la quantité d'articles consacrés à la crise au sein de la FESCI diminue considérablement. Par conséquent, nous considérons que les publications réalisées entre le 1^{er} et le 31 octobre 2024 représentent un corpus suffisant pour cette étude.

Ces organes de presse ont été choisis pour la régularité de leur parution et pour l'intérêt qu'ils accordent au sujet qui nous préoccupe. Nous exploitons ces textes journalistiques en optant pour la technique de l'analyse de contenu à visée compréhensive.

Dans les lignes qui suivent, nous évoquerons les entraves aux libertés académiques depuis plus de trois décennies, en Afrique. Nous insisterons sur le cas spécifique de l'Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan-Cocody, à travers les pratiques de la FESCI.

1. Les libertés académiques, clé de voute d'une vie associative harmonieuse

1.1. Trois décennies de réflexion sur les libertés académiques entravées

En Afrique, les réflexions sur les libertés académiques et intellectuelles sont régulièrement au centre des rencontres universitaires (M. Diouf et M. Mamdani, 1994), à l'instar de celles organisées à Dar es Salam (Tanzanie) et Kampala (Ouganda) en 1990. Plus de trois décennies après l'instauration du multipartisme dans les pays africains, l'étude des crises des universités africaines (B. Verhaegen, 1991) reste d'actualité. Avant de poursuivre notre raisonnement, il importe d'explicitier la notion de libertés académiques dont la définition n'est pas toujours évidente (G. R. Stone, 2015). Pour ce faire, nous nous inspirons de K. Appiagyei-Atua qui lui-même se réfère aux deux principaux documents africains datant de 1990 : la Déclaration de Dar es Salaam et la Déclaration de Kampala. Il entend la liberté académique comme :

Une liberté réservée aux universitaires, aux établissements d'enseignement supérieur et aux étudiants pour permettre l'accès et la possibilité de mener des recherches scientifiques et d'en diffuser les résultats - par l'enseignement, la publication et l'application des résultats pour promouvoir le bien-être humain - dans les limites de l'ordre public, l'éthique professionnelle et la responsabilité sociale et sans restriction ni menace de sanctions de la part du gouvernement et d'autres personnes influentes¹ (K. Appiagyei-Atua, 2019, p. 154).

Cependant, dans les faits, de nombreux obstacles empêchent le bon fonctionnement des institutions universitaires africaines. J. Oloka-Onyango (2024, p. 4) admet que « bien que les deux déclarations aient été explicites lorsqu'il s'agissait d'aborder les maux de l'époque, bon nombre des problèmes dont elles se préoccupaient se poursuivent au XXI^e siècle (...) ».

Nous considérons quelques aspects de la crise qui ont ébranlé et continuent de secouer l'enseignement supérieur africain (B. Makosso, 2006). Ce sont, entre autres : effectif

¹ Notre traduction de l'anglais au français.

pléthorique des populations estudiantines, grèves à répétition, affrontements entre policiers et étudiants sur les campus, mesures étatiques de réduction drastique des budgets des universités, ingérences politiques et étatiques pesantes, répression de l'expression académique (E. Sall et A.M. Bekutumesu Mangu, 2005 ; M. Mbengué Nguimè, 2010 ; K. C. Omotayo, 2023). Toutefois, l'entrave principale reste l'ingérence étatique, comme le souligne J. Oloka-Onyango (2024, p. 5) : « Les interventions de l'État – à la fois subtiles et directes – qui offensent les libertés académiques abondent en 2023 » .

Dans le contexte ivoirien, les libertés académiques, régulièrement bafouées, préoccupent l'ensemble des acteurs de l'université Félix Houphouët-Boigny (UFHB), la plus ancienne du pays, ainsi que les autres institutions. À quelques variantes près, les problèmes répertoriés dans cette université ivoirienne sont identiques à ceux des autres universités. Nombre d'auteurs ont mis en exergue ces difficultés qui datent du début des années 1990, et qui perturbent son évolution. K.O. Nzué (2020, p. 306) estime à juste titre que : « depuis 1991, face à son incapacité de faire face aux mutations internes et évolutions externes, cette université assiste à une dégradation de sa réputation positive d'antan ». La mainmise étatique sur la gouvernance de l'UFHB, l'effectif pléthorique de sa population estudiantine, les conditions de travail désastreuses, les grèves à répétition qui ont occasionné sa fermeture durant deux années de 2010 à 2012, pour ne citer que ces exemples, sont autant d'entraves au plein épanouissement de ses acteurs.

Si les dysfonctionnements à propos des libertés académiques sont généralement du fait de l'État, il est intéressant de se tourner vers d'autres facteurs endogènes. À ce titre, nous aimerions insister sur les agissements des mouvements estudiantins qui perturbent le bon fonctionnement des institutions universitaires.

1.2. Quand des associations estudiantines menacent les libertés académiques : le cas de la Fesci

Il est indéniable que les nombreuses associations estudiantines d'Afrique participent depuis leur création, à la revitalisation des institutions universitaires du continent. On peut citer la Fédération nationale des étudiants du Bénin (FNEB), l'Union générale des étudiants burkinabè (UGEB), l'Association des élèves et étudiants du Mali (AEEM), dissoute par le pouvoir militaire en mars 2024, ou encore l'Union nationale des étudiants du Maroc (UNEM). Ces organisations estudiantines ont longtemps pâti des restrictions liées à leurs activités associatives et syndicales. Elles ont, par moments, comme l'indique K. Appiagyei-Atua (2019, p. 159) vécu plusieurs violations, au nombre desquelles :

Torture, arrestation arbitraire, détention prolongée sans inculpation ni jugement, emprisonnement dans des conditions cruelles et dégradantes, restrictions de liberté d'expression, de réunion, d'association et de circulation, expulsion des étudiants, fermetures d'universités, interdiction des organisations étudiantes, interdiction de toute activité politique sur le campus.

Cependant, nous voulons mettre en exergue l'autre versant de notre raisonnement, à savoir la mise à mal des libertés académiques par les étudiants eux-mêmes, à travers leurs différentes associations. Dans les universités africaines, les apprenants ont, par moments, exprimé leur colère de façon extrêmement violente. L'exemple camerounais est rappelé dans une étude :

L'histoire des grèves estudiantines au Cameroun a été une histoire de violents mouvements de contestations marqués par des comportements parfois antisociaux de la part des "grévistés". Incendies des véhicules administratifs, destructions du matériel de travail, barrage des routes avec pneus incendiés, etc., en sont quelques exemples bien connus (M. T. Ngoutsop, 2018, p. 65).

Dans le contexte ivoirien, nous nous intéressons particulièrement à la FESCI. Créée en 1990, cette organisation estudiantine s'est immédiatement positionnée comme la plus dynamique en termes de défense des droits des élèves et étudiants en Côte d'Ivoire. Elle a œuvré pour un mieux-être des étudiants, avant de sombrer, au fil des années, dans des pratiques unanimement décriées par l'opinion publique ivoirienne :

Avec la naissance de la Fédération Estudiantine et Scolaire de Côte d'Ivoire (Fesci) en avril 1990 en tant que mouvement principal de la défense des droits et intérêts des étudiants, l'Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody va connaître une instabilité constante du fait des agissements (grèves, casses et mort d'hommes) de ce syndicat d'étudiants (Y. S.. N'zue, 2016, p. 49).

Ce que nous soulignons ici, c'est le fait que, aussi bien en période d'accalmie qu'en période de grèves et de contestations des mesures académiques, ses dirigeants ont, au fil des années, instauré des méthodes de fonctionnement qui ne sont pas loin de celles d'une dictature. Très méthodiquement, avec la violence utilisée comme mode d'expression (I. Diarassouba, 2017 ; A. Appiah 2020), ils ont réussi à mettre sous l'éteignoir certaines associations, et contraindre d'autres à disparaître totalement du paysage universitaire (Z.T.. Goin Bi, 2011).

Personne dans nos universités, des dirigeants aux étudiants, en passant par les enseignants et le personnel administratif et technique, n'échappe aux fréquents et imprévisibles sautes d'humeur de cette association qualifiée d'intouchable (M. Zinsou, 2009). Elle n'hésite pas à réprimer à coup de machettes et autres objets contondants, toute velléité de contestation aussi bien en interne qu'en externe, comme l'atteste Z. T. Goin Bi (2011, p. 135) : « des batailles rangées entre les différents groupes rivaux éclatent : c'est la naissance du phénomène de "machettage". Les campus universitaires deviennent alors le théâtre de combat à la machette. De nombreux étudiants sont gravement blessés ou mutilés ; certains y perdent la vie ».

La FESCI s'est donnée pour ambition de régenter les universités ivoiriennes dans presque tous les compartiments, à tel point que pour elle, rien ne doit se dérouler sur les campus sans son autorisation (Y. Konaté, 2003). Elle entend par cette posture demeurer « la seule formation syndicale qui décidait de ce qui devrait se faire ou non sur le campus universitaire » (G. E. Dadi, 2023, p. 132.) Même les commerces et autres activités lucratives qui se déroulent sur l'espace géographique universitaire sont sous son contrôle.

Pour mettre fin à tous ces actes répréhensibles, principalement la violence, comme celle qui a occasionné la mort de l'étudiant Deagoué Mars Aubin, dit « Général sorcier », l'État ivoirien n'a pas trouvé d'autres parades que de vider les cités universitaires de ses « occupants illégaux » et bannir la FESCI et les autres associations estudiantines.

2. Ancrage théorique de l'étude

Le cadre théorique général de notre approche est celui du cadrage médiatique, à travers l'écriture de l'actualité (J.P. Esquenazi, 2013). Comme nous allons le voir dans cette partie, le concept de cadrage fait penser à un processus dans lequel les médias, à travers leurs acteurs, exercent une certaine influence sur l'information conçue et diffusée. Pour Robert Entman, le cadrage consiste de ce fait à :

sélectionner certains aspects d'une réalité perçue et à les rendre plus saillants dans un texte de communication, de manière à promouvoir une définition particulière du problème, une interprétation causale, une évaluation morale et/ou une recommandation de traitement pour l'élément décrit (R. Entman, 1993, p. 52).

Il est ainsi admis que la fabrique de l'information passe par un processus bien codifié dans lequel interviennent plusieurs acteurs, au nombre desquels les sources et les journalistes. Nous envisageons ce travail en considérant principalement la démarche des journalistes qui, à travers leurs pratiques routinières, mobilisent des savoir-faire indispensables à la construction de l'information. Dans une situation de crise ou de tension, comme celle que nous décrivons tout au long de cette étude, l'opinion attend des médias (P.-Y. Badillo, 2008) une narration honnête des faits, sans préjugés de la ligne éditoriale.

Dans cette optique, la théorie du cadrage médiatique constitue un domaine qui nous paraît fécond pour réfléchir sur la posture de ces médias et de leurs acteurs, à travers le processus de production des textes journalistiques. S. Lamoureux (2019, p. 35) résume bien cette théorie :

Les médias n'offrent jamais une représentation parfaite des débats au sein de la société civile. Au contraire, les journalistes sélectionnent et hiérarchisent les informations dans leur travail quotidien. Bref, par définition, ils priorisent ou invisibilisent des informations. Le concept de « cadrage médiatique » revient donc à analyser comment la réalité est construite dans les textes par les journalistes en faveur ou en défaveur de certains faits, de certaines idées, de certains groupes sociaux.

3. Méthodologie

Notre recherche s'inscrit dans une démarche qualitative. Elle s'intéresse au contenu de la presse ivoirienne, dans le cadre du traitement médiatique de la crise universitaire d'octobre 2024, à la suite de la mort d'un étudiant membre de la FESCI. Nous cherchons à déterminer si les productions de ces médias au sujet de cette crise offrent au public des informations qui leur permettent d'en cerner les contours et d'appréhender les différentes facettes des libertés académiques et de leurs entraves.

Dans cette perspective, nous mobilisons la technique de l'analyse du contenu (J. De Bonville, 2006 ; R. Mucchelli, 2006 ; L. Bardin, 2013) à visée compréhensive appliquée aux médias de notre corpus. Jean De Bonville (2006) propose sa définition de l'analyse de contenu :

L'analyse de contenu est une famille de procédés spécialisés servant à la collecte, à la description et au traitement des données. En tant que technique de recherche, elle aide à produire un savoir original, des connaissances nouvelles : elle contribue à établir des faits, à

élargir des perspectives ou à corriger des perceptions. Bref, elle sert à la découverte de réalités qui, autrement, resteraient cachées » (J. De Bonville, 2006, p.10).

Les domaines d'application de l'analyse de contenu, en tant qu' « outil polymorphe et polyfonctionnel » (L. Bardin, 2013, p. 13) sont étendus. On l'utilise pour investiguer des messages issus de plusieurs sources : une communication, un texte, un discours, un contenu médiatique. Elle fait également appel à plusieurs techniques au nombre desquelles la description quantitative, l'identification des thèmes, et la prise en compte des opinions exprimées dans les messages (J. De Bonville, 2006). Pour notre part, nous avons pour ambition de définir une vue d'ensemble des opinions adoptées par les médias de notre corpus, à propos de la crise à la FESCI survenue en octobre 2024. Pour y parvenir, nous nous appuyons sur une analyse qualitative de contenu qui s'articule autour d'une grille de lecture, ou de critères de base suivants : les phrases et les termes contenus dans chaque article permettant de saisir la posture ou la prise de position de chaque média.

Dans cette optique, plusieurs lectures attentives de chaque article de notre corpus nous ont paru nécessaires. Notre objectif est de mieux appréhender les faits relatés à propos de cette crise universitaire, ainsi que les points de vue que chaque média veut mettre en exergue. Cette méthode nous a permis de détecter, au-delà du factuel, les prises de position de chacun de ces titres de presse. Des extraits des phrases ou des termes les plus significatifs en lien avec l'objectif de notre recherche nous aideront à illustrer notre raisonnement.

Les articles de presse recueillis et analysés dans le cadre de cette recherche portent sur la période du 1^{er} au 31 octobre 2024, soit un total de 67 articles (voir tableau ci-dessous). Nous rappelons qu'à la date du 1^{er} octobre 2024, au lendemain du décès de l'étudiant Deagoué Aghi Mars Aubin surnommé le « Général sorcier », les médias ivoiriens accordent une attention particulière à ce sujet devenu l'actualité principale. À partir du 31 octobre 2024, la quantité d'articles consacrés à la crise au sein de la FESCI diminue nettement, preuve du recul de ce sujet dans les préoccupations des journalistes ivoiriens. De ce fait, nous considérons que les productions journalistiques réalisées entre le 1^{er} et le 31 octobre 2024 représentent un corpus suffisant pour notre étude.

À cet effet, analysons les productions de trois médias numériques, à savoir : *Linfodrome*, *Abidjan.net* et *Fratmat.info*. Nous prenons également en compte les articles des quatre journaux imprimés suivants : *Fraternité Matin*, *Soir Info*, *Le Nouveau Réveil* et *Génération Nouvelles*.

Ces organes de presse ont été choisis principalement pour la régularité de leur parution. Toutefois, nous prenons également en compte le fait qu'ils expriment également diverses sensibilités éditoriales. Le quotidien *Fraternité Matin* et le site *Fratmat.info* sont proches du gouvernement. Quant au *Nouveau Réveil* et *Génération Nouvelles*, ils sont connus pour relayer respectivement les points de vue des partis de l'opposition que sont le Parti démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI) et Génération Nouvelles, le parti de Guillaume Soro, l'ex-premier ministre issu de la rébellion armée. Enfin, *Linfodrome*, *Abidjan.net* et *Soir Info* sont réputés pour leur neutralité politique assumée.

4. Résultats

Le tableau ci-dessous rassemble les titres de tous les 67 articles des principaux médias de notre corpus.

Dates	Titres des articles / Médias
1 ^{er} octobre 2024	- le Secrétaire général de la FESCI Kambou Sié interpellé dans une affaire de meurtre (<i>Abidjan.net</i>) -FESCI : « Le Général Sorcier », principal adversaire de Sié Kambou (SG), retrouvé tué, un individu interpellé (<i>Linfodrome</i>).
2 octobre 2024	-CHU de Cocody. Un étudiant retrouvé mort (<i>Génération Nouvelles</i>). -Un des opposants à Sié Kambou retrouvé mort, hier (<i>Le Nouveau Réveil</i>). -Côte d'Ivoire. La violence en héritage ? Quand Thiam a raison (<i>Le Nouveau Réveil</i>). -Meurtre d'un étudiant. Le gouvernement suspend les activités syndicales estudiantines (<i>Fraternité Matin</i>). -Le procureur de la République ouvre une enquête (<i>Fraternité Matin</i>). -Enquête sur la mort tragique d'un étudiant. Des étudiants, dont le SG de la FESCI, interpellés (<i>Soir Info</i>). -Affaire « Meurtre du Général Sorcier » : Sié Kambou et des suspects aux arrêts, les premières décisions tombent (<i>Linfodrome</i>).
3 octobre 2024	-Crise à la FESCI. La vie reprend timidement sur le campus de Cocody (<i>Fraternité Matin</i>). -Le CEECI invite à œuvrer pour un climat de paix (<i>Fraternité Matin</i>). -Ils se prononcent (<i>Fraternité Matin</i>). -Des SG intérimaires prennent une décision (<i>Soir Info</i>). -Mort de l'étudiant membre de la FESCI. Les indignations et condamnations se multiplient (<i>Soir Info</i>). -Affaire « Meurtre du général sorcier » : Le temps est venu de tourner la page de la FESCI (<i>Linfodrome</i>).
4 octobre 2024	- Libération des chambres des cités universitaires. De nombreux occupants ont plié bagages (<i>Le Nouveau Réveil</i>). -Kambou Sié : « Des élus locaux veulent contrôler la FESCI ...» (<i>Le Nouveau Réveil</i>). -Après Gesco, Port-Bouët et Bonon. L'Université a ses premiers déguerpis (<i>Le Nouveau Réveil</i>).

	-Crise à la FESCI. Des étudiants en pleurs, quittent les cités (<i>Fraternité Matin</i>). -Le gouvernement « interdit à titre conservatoire » les activités de la FESCI (<i>Fratmat.info</i>).
5 octobre 2024	- Meurtre du « Général Sorcier » et arrestation de Kambou Sié : L'Union des Anciens de la FESCI se prononce (<i>Linfodrome</i>). - Université Houphouët-Boigny : Début de l'opération de libération des sites et chambres illégalement occupés (<i>Fratmat.info</i>).
6 octobre 2024	- Démolition du siège en construction de la FESCI à l'université Félix Houphouët Boigny Abidjan (<i>Abidjan.net</i>). - Libération des chambres illégalement occupées à l'Université FHB : Des armes blanches découvertes (<i>Fratmat.info</i>).
7 octobre 2024	-Après la mort d'un étudiant à Cocody. La guerre ouverte du RHDP pour éradiquer la FESCI (<i>Générations Nouvelles</i>). -Suspension des activités syndicales, arrestation des responsables de la FESCI... Eugène Djué dénonce un complot pour décapiter la FESCI (<i>Générations Nouvelles</i>). -Reportage/Meurtre d'un étudiant leader de la FESCI. Les forces de l'ordre débarquent dans des cités (<i>Soir Info</i>). -Yopougon/Incarcééré au PPA (ex-MACA). Kambou Sié (SG de la FESCI) pique une crise et est évacué d'urgence (<i>Soir Info</i>). -FESCI : Un autre mort (Diomandé Khalifa) hante les nuits de certains membres de cette organisation (<i>Linfodrome</i>). - Meurtre du « général sorcier » : devant le procureur, un des mis en cause enfonce Sié Kambou, SG FESCI (<i>Soir Info</i>)
8 octobre 2024	-Meurtre de 2 étudiants à Abidjan. Le procureur de la République ouvre une information judiciaire (<i>Le Nouveau Réveil</i>). -Meurtre de l'étudiant « Général Sorcier ». Les faits reprochés au SG de la FESCI et ses 6 co-accusés (<i>Soir Info</i>). -Cocody : déguerpissement des étudiants occupant illégalement les chambres de la Cité rouge (<i>Abidjan.net</i>). -Libération des chambres illégalement occupées à l'université FHB. Des armes blanches découvertes (<i>Générations Nouvelles</i>). -La FESCI à nouveau impliquée dans une affaire de meurtre : arrestations et poursuites judiciaires en cours (<i>Fratmat.info</i>).
9 octobre 2024	- Dissoudre ou restructurer la FESCI ? Un forum pour traiter la question (<i>Le Nouveau Réveil</i>). -Yopougon/Détenu à l'ex-MACA. Le SG de la FESCI sous haute surveillance (<i>Soir Info</i>).

10 octobre 2024	- Enseignement supérieur / Michel Brizoua Bi : « Voici le désastre de notre université » (<i>Le Nouveau Réveil</i>).
11 octobre 2024	- Yopougon/Détenu au PPA (ex-MACA) depuis le mardi 1 ^{er} octobre. Le SG de la FESCI transféré vers une autre prison (<i>Soir Info</i>). -Enlèvement à la MACA : Kambou Sié, leader de la FESCI, emmené par des hommes cagoulés (<i>Linfodrome</i>).
15 octobre 2024	- À Abidjan, le crépuscule de la FESCI, puissant syndicat étudiant qui terrorise les campus (<i>Abidjan.net</i>). -C. Blé Goudé : « tout le monde veut contrôler le mouvement le plus puissant du milieu scolaire et universitaire » (<i>Le Nouveau Réveil</i>).
17 octobre 2024	-Amadou Coulibaly, porte-parole du gouvernement : « il était temps de mettre fin aux dérives de ce mouvement » (<i>Fraternité Matin</i>). - Côte d'Ivoire : la longue liste des crimes de la FESCI (<i>Linfodrome</i>). - Alassane Ouattara dissout toutes les associations syndicales estudiantines dont la FESCI (<i>Linfodrome</i>). - Enseignement Supérieur : le Conseil national de sécurité entérine la dissolution de la FESCI (Officiel) (<i>Abidjan.net</i>). - Conseil national de sécurité : des progrès dans la lutte contre l'insécurité et la violence en milieu universitaire (<i>Fratmat.info</i>).
18 octobre 2024	-Prison et interdiction, l'histoire se répète, avec les mêmes ! (<i>Le Nouveau Réveil</i>). -Le CNS entérine la dissolution de toutes les associations syndicales et estudiantines (<i>Soir Info</i>). -Côte d'Ivoire : la Fesci officiellement dissoute (<i>Linfodrome</i>). -Après plusieurs jours d'hésitation, le gouvernement dissout la FESCI (<i>Génération Nouvelles</i>).
19 octobre 2024	-Lacina Coulibaly (Président de l'Université polytechnique de Man) : « la vie universitaire ne s'accommode pas aux palabres » (<i>Fraternité Matin</i>). -Man, sans FESCI, l'université aux meilleurs résultats (<i>Soir Info</i>) -Dissolution de la FESCI. Les populations se prononcent... (<i>Fraternité Matin</i>).
21 octobre 2024	-Communauté universitaire ivoirienne : le SYNARES appelle à une réforme urgente après la mort tragique de Mars Déagoué (<i>Fratmat.info</i>).
22 octobre 2024	-Meurtre d'un leader de la FESCI. Le SYNARES appelle à une large concertation nationale sur l'Enseignement supérieur (<i>Soir Info</i>). -Dissolution, délogement : le SYNARES exprime son étonnement (<i>Génération Nouvelles</i>).

23 octobre 2024	- Valy Touré : « le retour des conseils scolaires, une solution pour un climat apaisé dans les établissements » (<i>Fratmat.info</i>).
24 octobre 2024	- Meurtres d'étudiants. Les premiers éléments de l'interrogatoire du SG de la FESCI et de ses co-accusés (<i>Soir Info</i>). - « Meurtre du général Sorcier » : l'audition de Sié Kambou, SG et ses co-accusés de la FESCI a démarré (<i>Linfodrome</i>).
26 octobre 2024	- Mes vérités sur la dissolution de la FESCI (<i>Fraternité Matin</i>).
29 octobre 2024	-Sécurisation des résidences universitaires. Les étudiants satisfaits de la présence des forces de sécurité (<i>Fraternité Matin</i>).
30 octobre 2024	- Le gouvernement annonce la dissolution des associations d'élèves et étudiants à caractère syndical (<i>Abidjan.net</i>). -FESCI : le gouvernement confirme la dissolution du puissant syndicat estudiantin (<i>Linfodrome</i>).
31 octobre 2024	-FESCI. Le gouvernement sort le carton rouge (<i>Fraternité Matin</i>). -Dura lex sed lex (<i>Fraternité Matin</i>). -La Haute Direction de l'UNA-FESCI réagit à la lettre ouverte du « Ben de la FESCI » sur internet (<i>Linfodrome</i>).

Tableau 1. Liste des articles réalisés sur la FESCI en octobre 2024. Source : l'auteur.

L'analyse de ces productions journalistiques nous permet d'obtenir les résultats que nous détaillons dans les lignes suivantes.

4.1. La FESCI et ses agissements : unanimité sur un syndicat aux méthodes violentes

La première certitude en lisant l'ensemble des articles produits par les sept médias de notre corpus, c'est que la FESCI ne jouit pas d'une bonne image et d'une bonne réputation dans la presse ivoirienne. Ce mouvement estudiantin pâtit de ses méthodes de fonctionnement reposant sur la violence. La crise universitaire d'octobre 2024 offre ainsi l'occasion aux médias ivoiriens de revenir sur les dérapages de ce syndicat depuis sa création. Dès l'annonce officielle du décès de l'étudiant Deagoué Aghi Aubin, *Fraternité Matin*, dans son édition du 2 octobre 2024 (p. 8) évoque cette violence inhérente à la FESCI : « la violence entretenue par la Fédération estudiantine et scolaire de Côte d'Ivoire (FESCI) longtemps décriée et dénoncée, vient hélas de faire encore une victime ». De son côté, *Le Nouveau Réveil* du 9 octobre 2024 (p. 6) écrit : « la mort de ces deux étudiants complète la longue liste noire d'étudiants assassinés dans les mêmes circonstances, depuis la création de la FESCI en 1990 ».

Les opinions défavorables de ces journalistes, à propos de la FESCI, semblent être partagées par des acteurs du monde estudiantin, à l'instar du syndicat des enseignants, le SYNARES. Dans un communiqué publié le 22 octobre 2024, et abondamment relayé dans les

médias ivoiriens, ce syndicat des enseignants fait observer que : « les assassinats de Mars Deagoué et Khalifa Diomandé s'inscrivent dans une longue tradition de violences qui accompagne la vie associative, voire syndicale en milieu scolaire et universitaire ivoirien (...) », « sans que les pouvoirs publics n'aient pu, jusqu'ici, y mettre un terme ».

En outre, de nombreux termes et expressions sont utilisés par les journalistes pour qualifier la FESCI. Nous citerons quelques-uns : « une nébuleuse qui fait la pluie et le beau temps dans nos universités (*Fraternité Matin*, 26 octobre 2024, p. 6), association animée par « des gourous de sectes arborant des noms de guerre », « milice », (*Fraternité Matin*, 26 octobre 2024, p. 6).

4.2. Quelques critiques de l'action gouvernementale à relent politique

La décision soudaine du gouvernement de déloger les « occupants illégaux » des cités universitaires et de dissoudre toutes les associations estudiantines, a suscité quelques critiques des médias, bien qu'ils la jugent fondée. À cet effet, *Le Nouveau Réveil* du 4 octobre 2024 estime que « les cités universitaires sont devenues des fourre-tout. Il était vraiment temps de passer au nettoyage. Par cette décision, l'État, par le truchement du ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique, veut assainir le milieu universitaire et mettre définitivement fin à de vieilles pratiques... ». Pour sa part, *Fraternité Matin*, critiquant l'État à demi-mot, dans sa parution du 2 octobre 2024 (p. 8) propose que « la mesure conservatoire du gouvernement doit être mise à profit pour cette fois crever l'abcès et prendre des décisions courageuses ». Dans sa parution du 26 octobre 2024, le même journal regrette la décision tardive du gouvernement, estimant que « cette dissolution aurait dû être prononcée depuis 2011 », date du retour à la normale en Côte d'Ivoire, après la crise postélectorale de décembre 2010.

Cependant, ces médias ont peu enquêté sur le fonctionnement et la gestion des résidences universitaires, là où, dans son communiqué, « le SYNARES s'étonne de l'existence de cette catégorie de locataires des cités universitaires, surtout de l'insécurité que leur "irrégularité" pourrait faire peser sur les étudiants "réguliers", alors même qu'il existe une administration publique dont la mission dévolue est d'assurer régulièrement et équitablement la gestion des cités universitaires ». En outre, le Syndicat des enseignants ajoute qu'il « est donc fondé à émettre un doute sur ces mesures d'expulsion qui resteront inefficaces tant que la responsabilité, pleine et entière, des autorités des CROU restera totalement dégagee ».

Toutefois, l'examen des productions de certains médias opposés au pouvoir en place indique qu'elles ont été conçues selon une perspective politique, en adéquation avec leurs lignes éditoriales. Déjà dès le 2 octobre 2024, soit seulement trois jours après la découverte du corps de l'étudiant, et avant même qu'un début de réponse judiciaire ne soit fourni sur cette affaire, *Le Nouveau Réveil* (2024, p. 7) établit un parallèle entre la violence estudiantine qui a déclenché la crise et le discours du président du PDCI, Tidiane Thiam. Le journal écrit :

On avait cru derrière nous, ces violences et sauvageries sur le campus, qui ont endeuillé et marqué les années noires de l'école ivoirienne. Ces violences donnent raison au président du PDCI qui a toujours demandé à ceux qui y ont recours d'y renoncer. Ce qui s'est passé hier sur le campus donne encore du poids et de l'actualité à l'appel du président Thiam de tourner le dos à la violence et à la barbarie.

Dans son édition du 4 octobre 2024, le même journal qui avait pourtant jugé salulaire la mesure de déloger les personnes illégalement présentes dans les cités universitaires, n'a pas hésité à dû reconsidérer ses positions. Elle qualifiera l'opération en parlant de « phénomène du RHDP » qui « a fini par franchir les portes de l'université Félix HB ». Les remontrances quant à elles sont formulées à demi-mots. Le 4 octobre 2024, *Le Nouveau Réveil* écrivait :

Cet énième crime qui laisse en émoi les populations, et le milieu universitaire qui, longtemps, a baigné dans une impunité sans pareille. Il faut restaurer l'image des cités universitaires ivoiriennes, et cela passe par la mise en place de réformes cruciales pour permettre à l'intelligentsia ivoirienne de s'exprimer librement, dans un environnement dédié, loin des violences et des traumatismes (*Le Nouveau Réveil*, 4 octobre 2024, p. 7).

Le journal n'a pas osé situer les responsabilités ou mettre en évidence la responsabilité de l'État et des gestionnaires des établissements universitaires qui ont laissé perdurer les dérives susmentionnées.

Le Nouveau Réveil pour sa part, soutient sans ambages l'importance d'une association estudiantine. On y lit dans son édition du 9 octobre 2024 :

Dans cette mission de représentation, faut-il reconnaître le combat de la FESCI a souvent payé. À preuve, l'organisation estudiantine s'est toujours opposée aux décisions impopulaires souvent prises, soit par les autorités universitaires soit par le Gouvernement, à travers les ministères techniques. On se souvient, il y a 4 ans, l'inscription au doctorat devrait passer de 90.000 à 500.000 Fcfa. Chose que la FESCI n'a pas digérée. Sa protestation a fait reculer les autorités qui ont renoncé à cette décision, de nature à exclure les enfants des pauvres (...). Que de lauriers glanés par cette structure syndicale, bien qu'elle n'ait pas bonne presse (*Le Nouveau Réveil*, 2024, p. 6).

4.3. Les libertés académiques dans les écrits journalistiques

Ce volet a été très peu abordé par les médias qui font l'objet de cette étude. Toutefois, nous retenons que dans quelques articles qui en font cas, les journalistes ont particulièrement insisté sur l'un des aspects constitutifs des libertés académiques : les étudiants et leurs associations que l'État interdit désormais. Ils ont évoqué le cas de ces étudiants qui logent dans les cités universitaires, hébergés par leurs camarades dans des conditions pas toujours propices aux études. À ce sujet, *Le Nouveau Réveil* du 4 octobre 2024 (p. 8) indique :

Le problème, c'est que parmi les illégaux, il y a des étudiants qui n'ont pas droit à la chambre mais qui y vivent. On les appelle par abus de langage "cambodgiens". Ce sont parfois des étudiants brillants qui se débrouillent avec leurs camarades dans la petite chambre et sur le petit lit d'une place. La mesure du ministère de l'Enseignement supérieur va-t-elle les frapper également ? À notre sens, il faut appliquer cette mesure dans la lettre et dans l'esprit pour éviter des victimes collatérales. (...) Le souhait est que ces chambres laissées par les étudiants irrégulièrement inscrits leur soient attribuées. Les abandonner dans la nature, les obliger à dormir à la belle étoile ce serait créer un autre problème.

D'après le même journal, la question essentielle est la suivante : « il reste à se demander si l'université peut exister sans organisations estudiantines. Faut-il restructurer la FESCI ou la dissoudre ? Cette question est cruciale, au vu des droits et intérêts des élèves et étudiants » (*Le Nouveau Réveil* du 9 octobre, p. 6). On peut cependant noter que les médias de notre corpus n'insistent pas sur cette question de l'avenir des structures estudiantines.

Enfin, *Fraternité Matin* (2024, p. 2) tient à rassurer l'opinion à propos du maintien des libertés académiques sur les campus. Il écrit :

Seules les associations syndicales sont toutefois frappées de dissolution sans préjudice ni entorse aux libertés d'association. En dehors donc des associations de type syndical, les autres organisations "peuvent parfaitement exister", selon le gouvernement qui dit continuer de tendre la main du dialogue aux acteurs.

5. Discussion

Nous souhaitons analyser dans cette partie les principaux résultats de notre étude. Il s'agit des points suivants : les méthodes violentes de la FESCI unanimement soulignées par les médias de notre corpus, la posture des médias face aux décisions gouvernementales, ainsi que l'analyse offerte par la presse concernant les libertés académiques.

Les méthodes autoritaires de la FESCI utilisées pour faire valoir ses revendications sur les différents campus ivoiriens ont été assez bien développées par la presse ivoirienne. Ce constat a également donné lieu à de nombreux travaux menés par des universitaires ivoiriens (K. R. Koua et B.Z.A. Zouon, 2005; I. Diarassouba, 2017; A. Appiah, 2020; G. E. DADI, 2023). K. R. Koua et B.Z.A. Zouon (2005) nous rappellent à juste titre que la FESCI avait déjà fait l'objet d'interdiction en juillet 2016 (après celle de 1991), en raison de ses pratiques violentes. Les deux auteurs notent malheureusement :

Malgré toutes les actions menées par les pouvoirs publics afin d'éradiquer la violence dans les Universités publiques en Côte d'Ivoire, nous constatons que la violence s'exacerbe davantage à l'Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan. En dépit de nombreuses initiatives prises par le gouvernement ivoirien, la pratique de la violence prend toujours de l'ampleur (K. R. Koua et B.Z.A. Zouon, 2005, p. 92).

L'enquête réalisée par B. V. Foua Bi *et al.* (2025, p. 317) permet de comprendre les raisons du recours constant à la violence au sein de la FESCI. Ces trois chercheurs écrivent :

Dans le contexte syndical étudiant ivoirien, et plus particulièrement au sein de la FESCI, la violence ne saurait être appréhendée uniquement comme une pathologie de l'action collective ou comme une déviance. Elle s'inscrit, au contraire, dans un registre d'action codifié, fonctionnant comme un mode de régulation sociale à l'intérieur du groupe, mais aussi comme un langage politique dirigé vers l'extérieur.

Quant à Y. Konaté (2003), il fait le parallèle entre la violence endémique au sein de la FESCI et dans les universités ivoiriennes et le parcours politique de ses anciens dirigeants. Pour lui, une relation étroite a toujours existé entre les responsables de l'organisation syndicale, les hommes politiques et dirigeants des syndicats de l'enseignement supérieur de Côte d'Ivoire. Pour lui :

Si la FESCI est un esprit qui ne disparaît pas avec les personnes qui l'incarnent, l'esprit lui-même peut se perdre, errer comme un fantôme, chevaucher dans des directions insolites et funestes. L'impunité et l'illégalité comptent au nombre des conditions de possibilités d'une telle dérive. L'une et l'autre font système avec l'injustice et la violence (Y. Konaté, 2003, p. 68)

À propos de la position des médias face aux décisions des autorités ivoiriennes, nous avons souligné le fait que ceux-ci ont adopté deux approches distinctes : d'une part, ils ont critiqué la décision gouvernementale de fermetures des cités universitaires et l'interdiction des syndicats estudiantins ; d'autre part, ils ont analysé la situation des universités ivoiriennes selon un angle partisan. En menant cette recherche, nous l'avons envisagée suivant l'hypothèse que les actions et autres dérapages de la FESCI constitueraient pour la presse ivoirienne une opportunité pour se faire l'écho des entraves aux libertés académiques en Côte d'Ivoire, en abordant la crise d'octobre 2024 de manière critique et analytique.

Tout bien considéré, nous remarquons que si l'ensemble des médias ont émis des critiques, ils n'ont cependant pu se défaire de leurs positions partisans, en suivant leurs pratiques habituelles. Ce biais dans le traitement de l'information a été mis en évidence dans plusieurs études qui postulent que des médias en Côte d'Ivoire sont fortement politisés (R.G. Blé, 2009 ; M. Zio, 2012 ; N. Coulibaly, 2016 ; A. Sangaré, 2017). Le journaliste et patron de presse A. Sangaré (2017, p. 242) remarque, à propos des journaux ivoiriens :

L'essentiel de la presse quotidienne d'informations générales s'est apparenté, de façon systématique, aux partis et groupements politiques et en a constitué par conséquent les outils de propagande. Par cette posture, cette catégorie de journaux, majoritaire, continue d'incarner plutôt un journalisme bridé qui relègue au second plan sa mission d'information, d'éducation et de divertissement au profit du grand public.

Enfin, en ce qui concerne les atteintes aux libertés académiques, l'analyse du traitement proposé par les médias de notre corpus a révélé certaines insuffisances. La presse a évoqué la crise universitaire uniquement du point de vue des étudiants, K. Appiagyei-Atua (2019) souligne en effet que le droit des étudiants à la liberté académique demeure une composante incontournable. Cela sous-entend qu'il n'est pas acceptable de les en priver par quelque artifice que ce soit. Toutefois, l'auteur postule, preuves à l'appui, que « la liberté académique de l'université, des universitaires et des étudiants est indivisible, interdépendante et interconnectée » (K. Appiagyei-Atua, 2019, p. 154).

D'autres questions non évoquées par les médias susmentionnés subsistent, au nombre desquelles : quel pourrait être l'inconvénient d'une absence de syndicats estudiantins pour les libertés académiques en général, et en particulier pour les revendications des étudiants ? En dehors de ces organisations, les associations qui ne sont pas concernées par les interdictions d'exercer sur les campus, telles que celles à vocation religieuse ou sportive, sont-elles en mesure de représenter efficacement intérêts académiques des étudiants ? Sous quel cadre juridique cela est-il possible ?

Ainsi, sur la base de ce qui précède, on peut admettre que la dissolution de toutes les associations estudiantines des universités de Côte d'Ivoire, reste une violation d'un pan fondamental des libertés académiques. On s'étonne d'ailleurs que les gouvernants de ces universités soient restés silencieux durant cette crise. Ce qui peut s'interpréter comme une volonté de ne pas discuter les décisions du gouvernement, de peur d'en subir les représailles. Nous rappelons que les présidents des universités sont nommés en conseil des ministres. Seul un syndicat des enseignants, le SYNARES, s'est prononcé dans cette affaire. Les propos de K. Appiagyei-Atua (2019, p. 154) illustrent bien cette remarque : « Dans la matrice de la liberté académique, les titulaires de droits sont également responsables dans leurs relations avec les autres entités de la matrice. Ainsi, l'université a une obligation dans sa relation avec les universitaires et les étudiants ».

Conclusion

Cette recherche avait pour but d'analyser le traitement médiatique de la crise universitaire d'octobre 2024 en Côte d'Ivoire. En d'autres termes, notre quête était d'appréhender comment les médias ivoiriens ont informé l'opinion sur cette question, et la façon dont ils se sont positionnés en médiatisant les entraves aux libertés académiques en contexte ivoirien. Nous avons cherché à comprendre si, au-delà du factuel, ces médias ont mis à disposition de l'opinion, des explications pertinentes en termes de connaissance des faits liés à ces libertés ; et s'ils ont fourni une perspective critique sur la situation qu'ils décrivent. Nous avons abordé ce sujet sous l'angle des médias, étant donné que ces canaux informationnels sont très importants pour éclairer l'opinion publique nationale et internationale.

L'étude menée dans une perspective des sciences de l'information et de la communication (SIC) a permis de nous rendre compte que les médias de notre corpus ont largement traité de cette crise universitaire dans le but d'éclairer l'opinion sur les enjeux et défis liés aux sorts des étudiants, une composante essentielle des libertés académiques. Cependant, leur compréhension des questions relatives aux libertés syndicales est restée partielle : ils ont omis de donner la parole aux enseignants, aux personnels administratifs et techniques, ainsi qu'aux dirigeants des universités ivoiriennes qui ont nécessairement un avis sur cette crise et les moyens de la résoudre. En outre, le sujet relatif à la crise dans les universités ivoiriennes qui pouvait paraître consensuel n'a pas échappé au traitement partisan de l'information : les médias proches ont évoqué les faits en se réfugiant derrière leurs lignes éditoriales politiquement marquées.

Notre recherche nous permet ainsi de répondre à l'hypothèse qui était que les agissements et autres dérapages de la FESCI offrent l'occasion à la presse ivoirienne de se faire l'écho des entraves aux libertés académiques en Côte d'Ivoire, à travers un traitement neutre et critique de la crise d'octobre 2024. Cette hypothèse doit être nuancée, étant donné que certains médias ont proposé à leurs publics un traitement neutre de la crise universitaire, tandis que d'autres ont simplement pris position, du fait de leurs lignes éditoriales partisans.

Notre travail peut être utile dans d'autres contextes africains, en ce sens que les leçons à tirer de la crise universitaire d'octobre 2024 peuvent servir ailleurs. L'un de ces enseignements est lié au sort des associations estudiantines. Leur interdiction porte durablement préjudice aux étudiants désormais privés de canaux pour porter des revendications pertinentes devant les autorités politiques et administratives.

Le deuxième enseignement concerne la gouvernance de nos universités et les responsabilités de chaque entité. Une défaillance de l'une ou l'autre des composantes des libertés académiques peut mettre à mal les autres et entraver la bonne marche des milieux académiques. Enfin, il importe d'aider les milieux journalistiques à bien cerner les enjeux et défis liés aux libertés académiques et à se les approprier efficacement dans leurs articles.

Notre recherche comporte sans aucun doute des insuffisances, surtout qu'elle ne mobilise que des articles issus de la presse écrite et numérique. En guise de pistes de recherches futures, l'étude pourrait être étendue aux médias audiovisuels à travers une analyse longitudinale plus affirmée.

Références bibliographiques

APPIAGYEI-ATUA Kwado, 2019, « ‘Students’ academic freedom in African universities and democratic enhancement’ », *African Human Rights Law Journal*, n° 19, pp. 151-166.

APPIAH Adou, 2020, « La violence : le biberon de la FESCI ? », *International Journal of Progressive Sciences and Technologies*, vol. 19, n° 2, pp. 213-227.

BADILLO Pierre-Yves (dir.), 2008, *Écologie des médias*, Bruxelles, Éditions Bruylant.

BARDIN Laurence, 2013, *L’analyse de contenu*, Paris, Presses Universitaires de France.

BLÉ Raoul Germain, 2009, « La guerre dans les médias, les médias dans la guerre en Côte d’Ivoire », *Afrique et développement*, Vol. XXXIV, n° 2, pp. 177-201.

BOUSQUET Franck et SMYRNAIOS Nikos, 2012, « Les médias et la société locale, une construction partagée », *Sciences de la société*, n°s 84-85, pp. 5-15.

COULIBALY Nanourougo, 2016, « La titrologie en Côte d’Ivoire. Discours médiatiques et perpétuation des antagonismes politiques », *Communication et langage*, vol. 190, n°4, pp. 125-141.

DADI Gnabro Ephrem, 2023, « Logiques de violences syndicales dans les universités publiques ivoiriennes : une analyse autour de la FESCI et AGEECI à l’UFHB », *Akofena*, vol. 1, n° 9, pp. 129-138.

DIARASSOUBA Ibrahima, 2017, « Violence syndicale estudiantine dans les universités publiques de Côte d’Ivoire : perceptions et enjeux », *European Scientific Journal*, vol. 13, n° 7, pp. 379-398.

DE BONVILLE Jean, 2006, *L’analyse de contenu des médias*, Bruxelles, Éditions De Boeck.

DIOUF Mamadou et MAMDANI Mahmood (dir.), 1994, *Liberté académique en Afrique*, Dakar, NENA/CODESRIA.

ENTMAN M. Robert, 1993, « Framing: Toward clarification of a fractured paradigm », *Journal of Communication*, vol. 43, n° 4, pp. 51-58.

ESQUENAZI Jean-Pierre, 2013, *L’Écriture de l’actualité*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

FOUA BI Boh Valentin et al., 2025, « Analyse des stratégies de résilience de la FESCI à l’Université Felix Houphouët Boigny (UFHB) de 2010 à 2016 », *Zaouli*, vol. 2, n°11, pp. 300-327.

GOIN BI Zamblé Théodore, 2011, « Libertés académiques, syndicalisme et politique en Côte d’Ivoire », *Journal of Higher Education in Africa /Revue de l’enseignement supérieur en Afrique*, vol. 9, n°s1 & 2, pp. 133-146.

KONATÉ Yacouba, 2003, « Les enfants de la balle. De la FESCI aux mouvements de Patriotes », *Politique africaine*, n° 89, pp. 49-70.

KOUA Koffi Rodrigue et ZOUON Bi Zah Achille, 2005, « Dynamique de la violence dans les universités de Côte d’Ivoire : cas de l’université Félix Houphouët-Boigny d’Abidjan », *Revue Acaref*, [en ligne], URL : <https://revues.acaref.net/wp->

content/uploads/sites/3/2025/06/5-KOUA-Koffi-Rodrigue.pdf, consulté le 15 février 2026 à 16 h 43 mn.

KOUADIO M'Bra Kouakou Dieu-Donné, 2010, « La question controversée des libertés syndicales en milieu universitaire en Afrique: le cas du syndicalisme étudiant en Côte d'Ivoire, constat d'un déni de liberté académique notamment les 100 libertés dans les universités publiques en Côte d'Ivoire », pp. 1-21. [en ligne], URL : <http://www.codesria.org>, consulté le 22 février 2025 à 21 h 23 mn.

LAMOUREUX Samuel, 2019, « Et si le cadrage médiatique provenait... de l'encadrement des journalistes ? », *Les Cahiers du journalisme - Débats*, vol. 2, n° 3, pp. 35-40.

MAKOSSO Bethuel, 2006, « La crise de l'enseignement supérieur en Afrique francophone : une analyse pour les cas du Burkina Faso, du Cameroun, du Congo, et de la Côte d'Ivoire », *Journal of Higher Education in Africa /Revue de l'enseignement supérieur en Afrique*, vol. 4, n° 1, pp. 69-86.

MBENGUÉ NGUIMÈ Martin, 2010, « La liberté académique en crise au Cameroun de 1997 à 2007: acteurs de l'histoire, faits et défis de l'enseignement supérieur », *Rio dos Camaroes – Revue camerounaise d'histoire et des traditions*, vol. 1, pp. 199-210.

MUCCHIELLI Roger, 2006, *L'analyse de contenu*, Paris, Éditions ESF.

NGOUTSOP Moïse Tamekem, 2018, Les libertés académiques au cœur de la problématique du changement au Cameroun : enjeux d'une confrontation entre acteurs aux logiques contradictoires, *SociologieS*, [en ligne], URL: <https://www.doi.org/10.4000/sociologies.8208>, consulté le 13 novembre 2025 à 12 h 56 mn.

N'ZUÉ Kouadio Olivier, 2020, « Identification des facteurs contribuant à la construction du capital-marque de l'Université Félix Houphouët-Boigny par sa clientèle étudiante », *Ziglobitha, Revue des Arts, Linguistique, Littérature & Civilisations*, n°1, vol. 1, pp. 305-322.

N'ZUÉ Yao Sylvain, 2016, « Usages de la Communication Institutionnelle pour la promotion de l'Université Félix Houphouët-Boigny », *Communication en Question*, vol.1, n° 7, pp. 45-61.

OLOKA-ONYANGO Joe, 2024, "Revisiting the Struggles for Academic/Intellectual Freedom and the Social Responsibility of Intellectuals in Africa: The Case of the Dar es Salaam and Kampala Declarations", *CODESRIA Bulletin*, n°12, pp. 1-12.

OMOTAYO Kolawolé Charles, 2023, "'Shot-putting' and Other Dirty Secrets: Nigerian Students' Everyday Struggles", *Journal of African Cultural Studies*, 35(3), pp. 326-332.

SALL Ebrima et BEKUTUMESU MANGU André Mbata, 2005, "Introduction: The Quest for Academic Freedom Today", *Journal of Higher Education in Africa / Revue de l'Enseignement Supérieur en Afrique*, vol. 3, n°2, pp. 1-16.

SANGARÉ Abdoulaye, 2017, « Côte d'Ivoire, le journalisme agonise et la presse s'effondre. Diagnostic d'une presse au fond du trou », *Afrique contemporaine*, vol. 263-264, n° 3, pp. 242-244.

STONE Geoffrey Richard, 2015, "A Brief History Of Academic Freedom", in BILGRAMI A. and COLE J. R. (eds.), *Who's Afraid Of Academic Freedom?*, pp. 1-9.

VERHAEGEN Benoît, 1991, « L'enseignement supérieur: vers l'explosion », *Politique africaine – Zaïre: un pays à reconstruire*, n°41, pp. 9-55.

ZINSOU Edmé Michel, 2009, *L'Université de Côte d'Ivoire et la société*, Paris, Éditions L'Harmattan.

ZIO Moussa, 2012, *Les médias et la crise politique en Côte d'Ivoire*, Accra, Éditions MFWA.

PROCRÉATION MÉDICALEMENT ASSISTÉE EN CONTEXTE SOCIOCULTUREL ET RELIGIEUX IVOIRIEN : CONNAISSANCES, ATTITUDES ET PRATIQUES DES POPULATIONS DE COCODY – ABIDJAN

Kikounanoun Bertrand TOURÉ

Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan – Cocody, Côte d'Ivoire
kikoubertrand@gmail.com

Atta KOUAMÉ

Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan – Cocody, Côte d'Ivoire
kouametty@yahoo.fr

Affibè Worla AMICHA

Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan – Cocody, Côte d'Ivoire
amich_worla@live.fr

Résumé

L'introduction des biotechnologies dans la procréation humaine, à travers la procréation médicalement assistée (PMA), soulève des enjeux éthiques prononcés dans le contexte culturel ivoirien. Cette étude sur la PMA, menée dans la commune de Cocody à Abidjan, du 10 janvier au 15 mars 2024, vise à décrire les connaissances, attitudes et pratiques des populations. La méthodologie est basée sur une approche qualitative à travers des entretiens semi-directifs, auprès de 15 répondants. Les résultats révèlent que les connaissances et pratiques des groupes sociaux et religieux étudiés en matière de PMA sont diversifiées selon leur niveau d'instruction, leur statut social et leur croyance. Au niveau des attitudes, certains groupes sont réfractaires au nom de leurs croyances et des valeurs culturelles alors que d'autres l'acceptent. Des recherches complémentaires à plus grande échelle pourraient enrichir la compréhension des dynamiques socioculturelles autour de la fertilité et de la médecine reproductive dans d'autres régions du pays.

Mots clés : Abidjan – Attitudes – Connaissances – Contexte socioculturel ivoirien – Pratiques – PMA.

Abstract

The introduction of biotechnology into human reproduction, through assisted reproductive technology (ART), raises significant ethical issues within the Ivorian cultural context. This study on ART, conducted in the Cocody district of Abidjan from January 10 to March 15, 2024, aims to describe the knowledge, attitudes, and practices of the local population. The methodology is based on a qualitative approach using semi-structured interviews with 15

respondents. The results reveal that the knowledge and practices of the social and religious groups studied regarding ART vary according to their level of education, social status, and beliefs. In terms of attitudes, some groups are resistant due to their beliefs and cultural values, while others accept it. Further large-scale research could enhance our understanding of the sociocultural dynamics surrounding fertility and reproductive medicine in other regions of the country.

Keywords: Abidjan – Attitudes – Knowledge – Practices – Ivorian sociocultural context – Pratiques – ART.

Introduction

L'Organisation mondiale de la santé (2021) estime qu'environ 180 millions de couples dans le monde sont confrontés à l'infertilité, soit près d'une personne sur dix concernée par ce problème. L'infertilité est définie comme une maladie du système reproductif, caractérisée par l'incapacité à obtenir une grossesse clinique après 12 mois ou plus de rapports sexuels réguliers et non protégés (Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, 2019).

En Afrique, le taux d'infertilité varie entre 15 et 30% des couples (H. Rambert, 2016). Les causes identifiées sont multiples. L'on note des déséquilibres hormonaux, des facteurs génétiques, des infections sexuellement transmissibles, des traitements médicaux lourds notamment la chimiothérapie ou la radiothérapie, ou encore l'exposition à certains polluants environnementaux. Dans certains cas, l'origine de l'infertilité demeure inexpiquée (Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, 2019).

Face à cette réalité, les avancées biomédicales, notamment la procréation médicalement assistée (PMA), offrent des solutions innovantes à travers plusieurs techniques. Ces techniques incluent, entre autres, la stimulation hormonale, l'insémination artificielle (avec sperme du conjoint ou d'un donneur) et la fécondation in vitro (FIV) (E. D. Rochebrochard, 2009). Elles consistent à manipuler les gamètes ou l'embryon en laboratoire afin de permettre la conception. Le premier enfant (Louise Brown) né à partir d'une FIV, a été conçu en 1978 au Royaume-Uni. En Afrique, les premières FIV ont été enregistrées en Afrique du Sud en 1984, puis progressivement au Nigeria en 1989, au Togo en 1997, et en Côte d'Ivoire en 2009 (D. Bonnet et V. Duchesne, 2019a).

La pratique de la PMA en Afrique subsaharienne révèle des enjeux sociaux, culturels et religieux importants. Les populations subsahariennes perçoivent la procréation comme un processus biologique incluant des facteurs culturels et symboliques (D. Bonnet, 2014). Ce processus se manifeste par l'union physique d'une femme et d'un homme à l'issue duquel un enfant est conçu. L'introduction des technologies procréatiques remet en cause les modèles traditionnels de la famille, les relations intergénérationnelles, et les normes religieuses dominantes (Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, 2019). Selon C. Koumba et C. Veillet-Comber (2021), la PMA apparaît comme une rupture dans les imaginaires collectifs et les pratiques sociales relatives à la procréation.

Dans le contexte ivoirien, et particulièrement dans la commune de Cocody, où coexiste une diversité d'appartenances sociales, religieuses et culturelles, il est pertinent de

s'interroger sur les représentations des populations sur la PMA. En d'autres termes, comment les populations de la commune de Cocody perçoivent la procréation médicalement assistée dans un contexte socio-culturel et religieux spécifique ? Cette interrogation générale conduit à formuler les questions spécifiques suivantes : Quelles connaissances ont les populations de Cocody sur les techniques de la PMA dans leur contexte socio-culturel et religieux ? Quelles sont les attitudes et les pratiques de ces populations face à la PMA dans ce même contexte ?

1. Méthodologie

1.1. Cadre et population de l'étude

Cette étude s'intéresse aux connaissances, attitudes et pratiques des populations sur la PMA dans la commune de Cocody, à Abidjan. Ce choix s'explique par la concentration des centres spécialisés de reproduction, tels que la clinique PROCRÉA (première en Côte d'Ivoire, fondée en 2008), la Polyclinique Internationale Sainte Anne-Marie (PISAM), les cliniques Fatima à Angré, Intima, Fertilya dans le quartier de la Riviera, ainsi que le CHU de Cocody qui intègre la santé reproductive. Ces établissements font de cette commune un pôle central de l'offre biomédicale en fertilité en Côte d'Ivoire. Sa population est marquée par une forte diversité culturelle et religieuse. On y trouve des communautés Ebrié, Attié, Dan, Abron, Malinké, etc. qui préservent une organisation sociale où la filiation et la continuité lignagère restent essentielles, malgré l'influence croissante de la modernité. Les pratiques coutumières liées à la maternité y demeurent, notamment grâce au rôle des matrones et des guérisseurs traditionnels, qui assurent une médiation entre pratiques traditionnelles et biomédecine. Le rôle de ces praticiens traditionnels en Afrique de l'Ouest, reste central dans les parcours de soin liés à la reproduction (P. Adatara *et al.*, 2018).

Les communautés religieuses constituent une autre couche de sa population. Le christianisme et l'islam dominant, à travers des églises et mosquées dans chaque quartier. Les préceptes et les prédications des leaders religieux (prêtres, pasteurs, imams) influencent directement les perceptions et les choix thérapeutiques des fidèles sur la PMA, comme l'ont montré une recherche sur l'interaction entre religion et technologies reproductives en Afrique de l'Ouest (R. Hiadzi *et al.*, 2021).

L'enquête a été réalisée auprès de la notabilité coutumière (deux notables Ebrié des villages d'Anono et Blokoso, les chefs traditionnels des communautés Dan et Abron), de matrones (deux) et de guides religieux (deux imams, deux prêtres catholiques, deux pasteurs protestants). L'échantillon global, composé de 15 participants, a été constitué afin de garantir une représentation équilibrée entre logiques traditionnelles et religieuses. Cette taille d'échantillon a été obtenue en appliquant 2 critères principaux ; avoir une durée de résidence d'au moins un an dans la zone d'étude et avoir des notions sur la procréation du point de vue culturelle ou religieux.

1.2. Outils et techniques de collecte de données

Dans le cadre de cette recherche, le choix des techniques et outils de collecte de données a été guidé par la nature du sujet étudié dite descriptive. La base d'échantillonnage utilisée a été non probabiliste et construite à partir de la technique par choix raisonné. Elle a permis de choisir des personnes ressources en milieu socioculturel et religieux, capables de saisir les

représentations, croyances et attitudes dans leur profondeur et leur diversité. Ainsi, un guide d'entretien a été élaboré autour des connaissances, attitudes et pratiques des populations sur la PMA. Signifions que l'enquête s'est déroulée du 10 janvier au 15 mars 2024, soit une période de plus de deux mois, selon la disponibilité des personnes ressources.

Méthodes d'analyse et d'interprétation des données

L'analyse de données a consisté à une analyse de contenu des opinions recueillies auprès des interviewés. La transcription des opinions a permis d'abord de donner une grille d'analyse aux informations recueillies et de les décrire selon les concepts de l'étude. Ainsi, par l'analyse thématique, elle s'est faite essentiellement par la relecture des entretiens recueillis auprès des personnes ressources lors de l'enquête. L'interprétation des données s'inscrit dans une approche qualitative descriptive, permettant de restituer fidèlement les discours, les attitudes, les valeurs et les représentations exprimées par les enquêtés (P. Paillé et A. Mucchielli, 2012). Afin de structurer l'analyse, cette étude mobilise la théorie des représentations sociales, telle que développée par S. Moscovici (1961). Elle se définit comme étant le produit et le processus d'une activité mentale par laquelle l'individu ou le groupe se construit une vision ou des principes relatant la réalité concrète. Elle examine comment les croyances collectives sous forme de savoirs partagés influencent les attitudes et les comportements individuels. L'application de cette théorie à la procréation médicalement assistée à Cocody peut offrir des perspectives intéressantes pour comprendre comment cette pratique est perçue chez les populations. Elle nous a permis de comprendre comment les informations sur la PMA intègrent les croyances religieuses et culturelles sur la famille et la fertilité tout en examinant les représentations sociales qui influencent les décisions des individus et des couples en matière de PMA.

2. Résultats

2.1. Connaissances des leaders traditionnels et religieux sur la PMA

2.1.1. Des niveaux de connaissances variés sur la PMA

Cette partie a permis de déterminer des niveaux de connaissances variés des répondants sur la PMA. Une forte tendance émerge des discours recueillis, liée à une méconnaissance de la PMA. L'enquête, menée auprès des chefs traditionnels issus des communautés Dan, Atchan et Abron, ainsi que de guides religieux musulmans et chrétiens de la commune de Cocody, a révélé que le terme « PMA » était peu connu. La PMA et sa pratique sont perçus par les chefs traditionnels comme des pratiques contre-cultures dans le processus de la procréation. Selon eux, il s'agit d'une pratique occidentale importée. Pour le chef Dan, « Ce n'est pas quelque chose qu'on connaît dans nos cultures africaines » (Chef de la communauté Dan de Cocody). Pour le Chef Atchan, « la PMA n'a jamais existé dans notre culture. Chez nous, le peuple Atchan, pour qu'il y ait naissance, il faut qu'un homme et une femme aillent ensemble, et c'est ce que nous faisons ! »

Du côté des chefs religieux chrétiens, plusieurs pasteurs avouent n'avoir qu'une idée vague de la PMA, généralement issue d'enseignes visibles sur les cliniques. L'un d'eux déclare : « Nous avons entendu parler de procréation médicalement assistée. J'ai vu des cliniques, c'est écrit dessus PROCREA » (Pasteur des Assemblées de Dieu de la Riviera Ciad). Cette découverte fortuite suscite parfois des interrogations ou une curiosité qui pousse

certaines à chercher à comprendre ce qui se pratique dans ces lieux. Cette acception est aussi claire pour les chrétiens protestants. « C'est pour ceux qui veulent créer des enfants à l'hôpital, comme les Blancs. Dieu donne les enfants naturellement, on ne doit pas chercher à les avoir autrement » (Pasteur de l'Église pentecôtiste internationale des Œuvres et missions de Cocody M'badon). Ces propos traduisent une connaissance partielle de la PMA car elle est perçue comme une intervention extérieure au cadre naturel ou religieux de la procréation.

Néanmoins, bien que la connaissance de la PMA demeure limitée dans les milieux traditionnels et religieux, certains chefs coutumiers et guides religieux présentent une connaissance plus nette du sujet. Cela semble lié à leur niveau d'instruction ou à leur contact avec des professionnels de santé. Ainsi, des chefs traditionnels ayant fréquenté le corps médical ou bénéficié d'un niveau d'instruction plus avancé parviennent à nommer et différencier les principales techniques de la PMA. Le chef de la communauté Abron témoigne : « Il y a différentes formes de PMA. Il y a des cas où on injecte directement le sperme de l'homme, et d'autres où l'on féconde l'ovule hors du corps. Moi, j'ai une amie qui a essayé la FIV, ici même à PROCREA ». Son discours montre une connaissance technique, acquise par expérience ou par exposition à des cas concrets.

Au niveau des religieux, certains résument les techniques de la PMA à l'insémination artificielle. Pour ceux-ci : « On sélectionne les spermatozoïdes et on les introduit dans l'utérus de la femme ». Un autre pasteur explique : « Quand un couple n'arrive pas à concevoir, on vérifie si c'est l'homme ou la femme qui a un problème. Si c'est l'homme, on peut utiliser le sperme de quelqu'un d'autre ». Ces propos traduisent une connaissance du processus biomédical de la PMA.

Dans la communauté musulmane, les chefs religieux adhèrent à la PMA, mais à certaines conditions. L'imam interrogé précise : « En islam, on accepte ça pour que le couple puisse avoir des enfants. Mais les mères porteuses, on n'accepte pas. Elles disparaissent souvent avec l'enfant » (Imam de la mosquée El hadj Oussou Bamba d'Angré CNPS).

En résumé, alors que la PMA est méconnue et non acceptée chez certains leaders traditionnels et religieux, d'autres s'y familiarisent de plus en plus grâce à son intégration à la santé de la reproduction en Côte d'Ivoire.

2.1.2. Les sources de l'information sur la PMA

Les sources d'information relatives à la procréation médicalement assistée (PMA) s'inscrivent majoritairement dans des circuits informels, façonnés par les dynamiques sociales, culturelles et religieuses. En effet, les connaissances sur la PMA circulent principalement à travers les échanges interpersonnels (discussions entre proches, rumeurs), les médias audiovisuels (notamment les séries télévisées) ainsi que les réseaux sociaux. À l'inverse, les professionnels de santé apparaissent très peu comme des vecteurs directs d'information, ce qui traduit un déficit de médiation institutionnelle sur cette question sensible.

Ce mode de diffusion de l'information influence profondément les perceptions sociales de la PMA. L'extrait suivant en témoigne : « Ce que je sais, c'est dans les séries ou à la télé. On voit des femmes qui font appel à des donneurs ou qui ne peuvent pas avoir d'enfants. Mais ici, personne ne parle de ça sérieusement » (matrone et épouse du Chef Abron). Ainsi, en l'absence de discours biomédical structuré et accessible, les représentations de la PMA se

construisent à partir de référents exogènes, parfois décontextualisés, et de récits approximatifs.

Dans ce contexte, les perceptions religieuses et culturelles jouent un rôle déterminant dans l'interprétation de ces informations. La PMA est fréquemment perçue, dans certains milieux, comme une pratique en décalage avec les normes traditionnelles de procréation, où la filiation est étroitement liée à l'union conjugale et aux prescriptions sociales et spirituelles. Elle peut dès lors être assimilée à une transgression des ordres établis, voire à une remise en cause de l'ordre « naturel » ou divin de la reproduction. Par ailleurs, certaines interprétations religieuses peuvent susciter des réserves, en particulier lorsqu'il est question de don de gamètes ou d'intervention technique dans le processus de conception.

Ce déficit d'information formelle, conjugué au poids des croyances culturelles et religieuses, favorise ainsi l'émergence et la persistance de mythes sociaux autour de la PMA, souvent marqués par des jugements moraux, des incompréhensions et des formes de stigmatisation. Le recours à ces techniques est alors parfois interprété comme le symptôme d'une modernité perçue comme intrusive, voire comme le signe d'un éloignement des valeurs traditionnelles et spirituelles.

2.2. Perceptions et attitudes des leaders traditionnels et religieux sur la PMA

2.2.1. Points de vue et attitudes des chefs traditionnels sur la PMA

Dans la commune de Cocody, les points de vue et attitudes vis-à-vis de la PMA révèlent une grande diversité de positions selon les groupes socioculturels et religieux. L'analyse des discours recueillis montre un spectre allant de l'acceptation prudente à un rejet fondé sur des perceptions culturelles et spirituelles profondes. Les leaders traditionnels perçoivent la PMA à travers le prisme de leurs représentations culturelles. Pour certains chefs traditionnels, la PMA constitue une rupture avec les valeurs fondamentales de la procréation telles qu'ancrées dans leur culture. Selon eux, la procréation n'est possible qu'à travers l'accouplement entre un homme et une femme. Comme l'affirment les chefs Dan et Atchan du village Blokosso : « Nous ne connaissons pas la PMA. Tout le monde vit de sa culture, même chez les Blancs. Mais chez nous ici, c'est forcément à travers un homme et une femme qu'on peut faire un enfant. Un couple peut avoir des problèmes d'enfantement, il peut aller demander au bois sacré ou à la rivière sacrée pour avoir un enfant ». Cette déclaration traduit une perception fortement spiritualisée de la reproduction humaine, intégrée dans les rituels et recours traditionnels. Pour ces chefs, la PMA est perçue comme une forme de fabrication mécanique de l'être humain, dénuée de dimension sacrée. En s'appuyant sur une analogie avec les poulets pondeurs produits artificiellement, ils s'interrogent : « Cette technique de procréation, c'est pareil ce qu'ils ont fait aux poulets ! Une poule pond sans coq, mais à l'aide des comprimés. Dans la logique, c'est le coq qui doit monter la poule ». Ces propos traduisent une crainte profonde de déshumanisation, où la reproduction humaine, en dehors des cadres naturels et sacrés, risque d'engendrer des individus considérés comme inachevés ou artificiels.

En revanche, d'autres chefs traditionnels proposent une lecture plus nuancée de la PMA. Pour eux, bien que moderne, elle s'inscrit dans une continuité avec les pratiques ancestrales de traitement de l'infertilité par les plantes médicinales et les rituels traditionnels. Le chef central de la communauté Abbron, par exemple, affirme : « Ce n'est pas aujourd'hui que ça a commencé. Quand on va chez le guérisseur et qu'il nous donne des feuilles à boire pour avoir

un enfant, c'est une forme ancienne de PMA. Aujourd'hui, on va à l'hôpital pour la même chose ». Ainsi, la PMA ne constitue pas une rupture, mais une évolution scientifique d'un savoir ancestral.

2.2.2. Perceptions des matrones sur la procréation en contexte d'infertilité

Les matrones, en tant qu'actrices centrales de la santé reproductive traditionnelle, expriment des points de vue fondés sur leur expérience et leur rôle dans la transmission des savoirs endogènes à travers les plantes, les rites et les pratiques ancestrales. Elles partagent la conception selon laquelle la naissance résulte de l'accouplement entre un homme et une femme. Dans les communautés Dan et Atchan, les matrones évoquent des pratiques préventives de l'infertilité dès l'adolescence : « Dès que la fille a ses règles, on lui donne des médicaments traditionnels pour qu'elle évite les maladies qui empêchent d'enfanter ». Ainsi, la prévention de l'infertilité relève d'une anticipation culturelle, intégrée à la santé reproductive des jeunes filles. Pour les matrones, la seule manière de procréer est la méthode naturelle entre l'homme et la femme. Mais le recours à la PMA, selon elles, n'est envisagé que lorsque les méthodes traditionnelles échouent, mais reste marginal et peu accepté.

En somme, les attitudes et perceptions des matrones vis-à-vis de la PMA dans la commune de Cocody sont marquées par des tensions entre tradition et modernité, nature et technologie. Si certaines perçoivent la PMA comme une menace à l'ordre culturel et généalogique, d'autres y voient une réponse pragmatique possible permettant de mettre fin à la souffrance morale découlant de l'infertilité.

2.2.3. Signification culturelle de la naissance d'un enfant et distinction entre enfants procréés naturellement et enfants issus de la PMA

Dans les cultures africaines, la naissance d'un enfant revêt une portée spirituelle et sociale essentielle. Après la naissance d'un enfant, des rites ou cérémonies selon l'appartenance culturelle ou religieuse des géniteurs, sont généralement organisés pour célébrer la venue d'un être. Il devra désormais incarner la vie sociale de la communauté. Le chef Abron souligne en ces termes : « Quand un enfant naît, on lui parle, on lui souhaite la bienvenue. On lui dit qu'il est venu dans une bonne famille, on lui donne des bénédictions. L'enfant grandit avec ça ». Cette cérémonie de bienvenue traduit l'ancrage de la naissance dans un environnement culturel précis, où l'identité de l'enfant est modelée par la parole, les bénédictions et les liens sociaux.

Les perceptions des enfants nés par PMA varient également selon les représentations. Pour les chefs qui rejettent la PMA, ces enfants sont perçus comme incomplets. Ils évoquent une tripartition de l'être humain entre corps, âme et esprit. Ils estiment que cette plénitude ne peut être assurée qu'à travers une conception naturelle : « Un enfant procréé naturellement a ces trois éléments. Mais, un enfant fabriqué, il fonctionne comme un robot. Il travaille sans se fatiguer ». Outre cette vision ontologique, des inquiétudes sont également soulevées concernant l'identité, la lignée et la généalogie. Le recours à des donneurs anonymes est perçu comme une menace pour la cohérence familiale et communautaire. Un notable s'exprime en ces termes : « Avant, quand nos parents se mariaient, ils analysaient la famille du futur conjoint. On savait d'où venait la personne. Mais aujourd'hui, avec le sperme d'un inconnu, on ne connaît ni son comportement ni sa mentalité. Et cet enfant va vivre dans ta famille ? C'est un vrai problème ! » Cette préoccupation révèle l'importance du contrôle

social et des alliances familiales dans les dynamiques de filiation africaine. L'enfant n'est pas seulement biologique ; il est porteur d'une histoire, d'un héritage et d'une réputation collective.

À l'opposé, d'autres chefs traditionnels relativisent ces inquiétudes. Pour eux, un enfant est un enfant, quelle que soit sa provenance : « Enfant, c'est enfant ! L'homme, c'est l'homme ! » Ils comparent la PMA aux innovations agricoles comme les greffes ou les OGM qui, bien qu'artificielles, sont largement acceptées car bénéfiques. Le chef Abron ajoute : « On mange bien les œufs des poulets pondeurs, on ne dit pas qu'ils ne sont pas naturels. Si cette méthode aide ceux qui ne peuvent pas avoir d'enfants, alors qu'ils le fassent ». Dans cette logique pragmatique, l'essentiel est la finalité permettant à des couples de réaliser leur désir de parentalité.

2.2.4. Points de vue et Attitudes des communautés et leaders religieux sur la PMA

L'analyse des attitudes et pratiques des communautés religieuses face à la PMA met en lumière une diversité d'opinions, fondées sur des doctrines, des préceptes et des représentations théologiques variées. Chaque confession religieuse envisage la PMA à travers ses propres principes éthiques et spirituels.

○ Position de la doctrine de l'Église catholique

La position de l'Église catholique sur la PMA est clairement énoncée dans plusieurs textes magistériels, notamment *Donum Vitae*, *Dignitas Personae*, et le *Compendium* de la doctrine sociale de l'Église. Ces documents expriment une opposition ferme à toute forme de procréation assistée, même lorsqu'elle implique les gamètes du couple marié (techniques dites homologues). Selon le *Compendium* (n°235), « toutes les techniques de reproduction qui impliquent le don de sperme ou d'ovocyte, la gestation pour autrui, ou la fécondation artificielle hétérologue » sont moralement inacceptables. Ces pratiques portent atteinte, selon l'Église, au droit de l'enfant à naître de ses deux parents biologiques dans le cadre d'un acte conjugal naturel. En effet, la dissociation entre l'union conjugale et la procréation est perçue comme une instrumentalisation de l'être humain. De plus, dans *Donum Vitae II*, 8, il est précisé que « l'enfant n'est pas un dû, mais un don » ; un don qui ne saurait faire l'objet d'un prétendu droit à l'enfant, au risque de réduire celui-ci à un objet de possession. Ainsi, la conception humaine doit être le fruit de l'amour conjugal, et non d'une manipulation technique.

○ Attitudes et pratiques de la PMA chez les communautés protestantes

Dans les communautés protestantes, il existe une diversité d'approches. Chez la communauté de L'Église Pentecôte des Œuvres et Mission, la PMA est perçue comme une transgression du plan divin. Le pasteur de Cocody M'badon interrogé, affirme que Dieu a institué une voie naturelle pour donner naissance à un enfant. Il se réfère à Genèse 1 : 28 : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre... », pour souligner que la procréation doit résulter de l'accouplement d'un homme et d'une femme dans un cadre naturel. Pour cette Église, la PMA représente un contournement des principes divins. Elle est perçue comme une atteinte à l'œuvre sacrée de Dieu, qui seul détient le pouvoir de créer la vie. Selon le pasteur : « La procréation va au-delà de la fusion biologique du spermatozoïde et de l'ovule. Elle est la formation du corps, de l'âme et de l'esprit, ce qui fait de l'homme un petit dieu, créé à l'image de Dieu ». L'enfant conçu par biotechnologie est considéré comme incomplet, sans

émotion ni spiritualité : « Ces enfants peuvent tuer sans émotions, ils sont comme des robots ». Une telle déclaration révèle une perception radicale de la PMA, assimilée à une désacralisation de l'être humain, et même comme un signe eschatologique de la fin des temps.

Contrairement à cette position, l'Église des Assemblées de Dieu ne propose pas une doctrine uniforme sur la PMA. Le choix est laissé à la discrétion des fidèles, selon leur foi et leur conviction personnelle. Le pasteur adjoint de la Riviera-Ciad affirme : « Je ne suis pas contre cette pratique, du moment où le sperme est un élément naturel créé par Dieu. Dieu a donné l'intelligence à l'homme pour résoudre ses problèmes ». Cette position repose sur une valorisation de la science comme don de Dieu. Le pasteur cite l'exemple d'un couple pastoral ayant eu recours à la PMA : « Ils sont venus me voir pour les accompagner à la clinique. Puisqu'ils étaient d'accord, je ne suis pas contre ». Dans cette perspective, la PMA est perçue comme une solution légitime à l'infertilité, tant que le couple donne son consentement éclairé. Il n'existe aucune différence entre un enfant issu de PMA et un enfant conçu naturellement : « Ce sont les mêmes spermatozoïdes. Ce qui compte, c'est que l'enfant vienne de Dieu ». La PMA est donc considérée comme une opportunité offerte par la providence divine, sans altération de la dignité de l'enfant.

○ Attitudes et pratiques de la PMA chez la communauté musulmane

Dans la communauté musulmane, l'on constate une permissivité encadrée par les principes religieux. L'islam, de son côté, adopte une position nuancée de la PMA. Son acceptabilité en Islam est conditionnée au cadre du mariage religieux et à la filiation. Elle est admise sous la condition unique d'un mariage religieux et utilisant les gamètes d'un même couple (sperme du mari et ovule de l'épouse). Toutefois, certaines techniques comme la gestation pour autrui ou l'usage de donneurs d'organes anonymes est proscrite, car elle est assimilée à la fornication. Le guide religieux consulté explique : « La PMA est permise si elle se fait dans le cadre du mariage avec les gamètes du couple. En dehors du mariage islamique, elle est interdite ». Il se conçoit que certaines techniques de la PMA sont envisagées pour concevoir un enfant selon les préceptes de l'Islam. Cependant, malgré des exigences religieuses telles que le mariage, l'usage des gamètes d'un même couple, l'enfant quel que soit le mode de conception reste un don divin : « L'enfant est un don de Dieu. Il ne dépend pas de notre fortune, mais de la volonté d'Allah ». Ainsi, la PMA pratiquée dans les règles islamiques, est perçue comme conforme à la volonté divine, tant qu'elle respecte le cadre marital.

En somme, l'examen des attitudes et pratiques religieuses vis-à-vis de la PMA à Cocody révèle des logiques d'acceptation ou de rejet fondées sur des conceptions spirituelles de la vie, de la filiation et du sacré. Si l'Église catholique et certaines branches protestantes expriment une opposition ferme au nom du respect de la nature et du dessein divin, d'autres confessions comme les Assemblées de Dieu et l'Islam adoptent des positions plus flexibles, à condition que la PMA respecte certains cadres moraux ou religieux. Dans tous les cas, ces approches montrent que la procréation, au-delà d'un acte médical, constitue un enjeu profondément spirituel. Elle touche à la définition de l'humain, à sa filiation, à sa dignité, et interpelle chaque religion dans sa mission d'encadrement éthique des innovations scientifiques.

3. Discussion des résultats

La description des perceptions des populations autour de la procréation médicalement assistée en contexte socioculturel et religieux dans la commune de Cocody a permis de déterminer les connaissances dans un premier temps, d'identifier les attitudes et pratiques des populations dans un second temps et enfin de décrire les conceptions.

3.1. Connaissances des leaders traditionnels et religieux sur la PMA

L'observation a montré que les connaissances des chefs coutumiers sur la PMA apparaissent diversifiées mais majoritairement limitées. Cette limite s'explique par l'ancrage culturel et les croyances endogènes, qui continuent d'influencer la perception de la procréation. Ainsi, pour les chefs Atchan et Dan, la procréation ne peut être envisagée qu'à travers le processus naturel, soutenu par des rituels et cérémonies traditionnels. Dans cet imaginaire culturel, la PMA est perçue comme une pratique « contre-nature » et, par conséquent, anormale. Comme le rappelle M. Augé (1994), les sociétés africaines attribuent un caractère sacré à la reproduction, intégrée dans un système symbolique liant corps, esprit et société. Cette idée oscille avec la théorie de Serge Moscovici (1961), selon laquelle, les individus construisent des significations autour des phénomènes nouveaux selon leurs représentations sociales et culturelles. Le manque d'informations et la non-vulgarisation accentuent cette méfiance. Ces constats rejoignent les analyses de C.V. Koumba et C. Veuillet-Combié (2021b), qui ont montré au Gabon que les représentations sociales autour de la PMA restent négatives, certaines populations l'associant à des pratiques occultes ou sorcières. En revanche, le chef traditionnel Abron manifeste une connaissance partielle de la PMA, acquise à travers les médias. Cela illustre l'idée selon laquelle l'accès à l'information scientifique et médicale joue un rôle central dans l'évolution des perceptions D. Jodelet (2003).

En milieu religieux, les connaissances sont également diversifiées selon les confessions. Chez les catholiques, les prêtres semblent plus informés, tandis que chez les protestants, la compréhension dépend des individus et de leur statut dans l'église. Quant aux imams, leurs connaissances apparaissent plus élargies, mais demeurent tributaires de la doctrine islamique. Comme le souligne P. Bourdieu (1982), les connaissances circulent et s'interprètent dans des « champs sociaux » spécifiques, en fonction des capitaux religieux, culturels et symboliques. En somme, les connaissances des populations autour de la PMA sont variées mais globalement limitées, ce qui confirme l'hypothèse initiale. Le déficit d'information et l'absence de vulgarisation dans le contexte ivoirien constituent un frein majeur.

3.2. Attitudes et pratiques des communautés enquêtées

Cette session révèle que certaines personnes sont réfractaires à la PMA tandis que d'autres la considèrent comme un dernier recours face à l'infertilité. En milieu socioculturel, les chefs coutumiers Dan et Atchan s'opposent fermement à la PMA, la procréation étant perçue comme un fait sacré. Cette vision correspond aux travaux de Guéhi (2016) qui montre que dans de nombreuses sociétés africaines, la conception humaine est investie d'une dimension spirituelle et sacrée, l'embryon étant considéré comme doté d'une âme. Dans ce cadre, la biotechnologie apparaît comme une rupture des équilibres traditionnels. À l'opposé, le chef coutumier Abron relie les pratiques traditionnelles de traitement de l'infertilité à la PMA, qu'il conçoit comme une solution complémentaire. Cette position nuance l'opposition

systématique et rejoint les observations de D. Bonnet et V. Duchesne (2019), selon lesquelles la pratique de la PMA en Afrique reste discrète et confrontée à trois défis majeurs : les normes sociales, le coût élevé et la faible vulgarisation.

En milieu religieux, la désignation de la PMA est connue par la majorité des guides religieux. Au regard des connaissances, l'identification des pratiques et attitudes des populations s'est évaluée autour de ces deux méthodes de procréations : méthode naturelle et la méthode de la PMA. Les données ont montré que les attitudes varient selon les doctrines. Certaines communautés interdisent la PMA, arguant que la vie est un don de Dieu et que l'homme ne doit pas être conçu par des procédés biotechnologiques. Pour l'Église catholique, l'instruction *Donum vitae* réaffirme cette position de refus. En revanche, certaines églises protestantes, notamment les Assemblées de Dieu (AD), se montrent plus ouvertes, autorisant certaines techniques (FIV, insémination artificielle) dans le cadre d'un couple marié (Séverine, 2012). Chez les musulmans, l'insémination artificielle et la FIV sont acceptées tant qu'elles concernent un couple hétérosexuel marié.

Conclusion

La procréation médicalement assistée (PMA) représente aujourd'hui un enjeu majeur à l'intersection du biologique, du médical, du culturel et du religieux. Méthode moderne de remédiation à l'infertilité, elle s'inscrit dans une dynamique où les progrès technologiques se heurtent parfois aux représentations sociales, culturelles et religieuses des sociétés. Cette recherche, consacrée à l'étude des perceptions de la PMA dans la commune de Cocody (Abidjan), s'est donnée pour objectif de comprendre comment cette pratique est perçue par les communautés culturelles et religieuses dans un contexte où les traditions, la foi religieuse et les normes sociales restent des référents puissants.

À travers une approche descriptive des connaissances, attitudes, et pratiques des communautés, l'étude a révélé une pluralité de représentations sociales, culturelles et religieuses autour de la PMA. Les résultats montrent que la majorité des participants interrogés, bien que partiellement informés, disposent de connaissances limitées sur les différentes techniques de la PMA. Ce déficit d'information est particulièrement prononcé chez les chefs traditionnels, pour qui la PMA demeure une notion peu connue, voire étrangère, en raison d'un manque d'accès à des sources fiables et pédagogiques sur le sujet.

Du côté des communautés religieuses, les connaissances varient significativement selon les confessions. S'agissant des attitudes et pratiques, deux grandes tendances se dégagent : une posture d'acceptation de la PMA comme solution salvatrice à la souffrance des couples infertiles, et une opposition, fondée sur les valeurs traditionnelles et religieuses, qui considère la PMA comme une pratique contre-nature ou socialement déviante. Cette dualité se reflète dans la coexistence de deux méthodes de recours qui sont d'une part, les solutions endogènes fondées sur les plantes, les rites et les pratiques ancestrales ; d'autre part, le recours à la PMA, perçue comme relevant de la modernité biomédicale. Il est intéressant de noter que certains chefs traditionnels, bien que généralement réfractaires à la PMA, reconnaissent aujourd'hui la nécessité d'adapter leurs conceptions aux évolutions scientifiques et aux réalités actuelles. Cela montre l'émergence d'une forme de syncrétisme ethnoculturel, où les traditions s'ouvrent timidement à la science médicale dans la gestion de l'infertilité. Du côté des catholiques, la position doctrinale exprimée dans des documents tels

que *Donum Vitae* et *Dignitas Personae* condamne la PMA, perçue comme une transgression de l'ordre naturel voulu par Dieu. En revanche, certains courants musulmans et protestants l'acceptent dans les limites du mariage et du respect de la filiation biologique. D'autres, s'y opposent fermement.

En définitive, cette étude démontre que les perceptions des communautés à Cocody concernant la PMA sont fortement conditionnées par des facteurs socioculturels, religieux et informationnels. La diversité des attitudes reflète à la fois les tensions entre modernité médicale et conservatisme social, mais aussi les dynamiques d'adaptation en cours.

Références bibliographiques

ADATARA Peter *et al.*, 2018, « Perspective of traditional birth attendants on their experiences and roles in maternal health care in rural northern Ghana », *International Journal of Women's Health*, 10, pp. 71-80.

AUGÉ Marc, 1994, *Le sens des autres – Actualité de l'anthropologie*, Paris, Éditions Fayard.

BECKER Gay, 2000, *The elusive embryo: How women and men approach new reproductive technologies*, Californie, University of California Press.

BERGER Peter et LUCKMANN Thomas, 1996, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Éditions Armand Colin.

BONNET Doris, 2014, « La valeur symbolique de l'enfant », in CHARBIT Yves et MISHIMA T. (ed.), *Questions de migrations et de santé en Afrique sub-saharienne : recherches interdisciplinaires en France et au Japon*, Paris, Éditions L'Harmattan, pp. 175-186.

BONNET Doris et DUCHESNE Véronique, 2019a, *Infécondité, procréation médicale et inégalités sociales, expériences africaines*, Paris, Éditions des archives contemporaines, [en ligne], URL : [https:// www.doi.org/10.17184/eac.9782813002310](https://www.doi.org/10.17184/eac.9782813002310), consulté le 18 décembre 2026 à 10 h 22 mn.

BONNET Doris et DUCHESNE Véronique, 2019b, « L'assistance médicale à la procréation en Afrique : pratiques et enjeux », *Anthropologie et Santé*, vol. 18, n° 2, pp. 55-72.

BOURDIEU Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire*, Paris, Éditions Fayard.

DE LA ROCHEBROCHARD Elise, 2009, « Médicalisation de l'infertilité : quelle est la situation mondiale du Nord au Sud ? », *Santé de la reproduction au Nord et au Sud. De la connaissance à l'action*, Actes de la Chaire Quetelet, 2004, Louvain-la-Neuve, UCL Presses Universitaires de Louvain, pp. 277-292.

GUÉHI Zagocky Euloge, 2016, «Le statut de l'embryon humain d'hier à aujourd'hui: regard de l'anthropologie africaine», *Questions autour de la vie*, Centre de Recherche Interdisciplinaire de l'UFR des Sciences de l'Homme et de la Société de l'Université Félix Houphouët-Boigny, Paris Éditions L'Harmattan, pp. 65-86.

HIADZI Ra *et al.*, 2021, « God helps those who help themselves: Religion and assisted reproductive technology (ART) usage among urban Ghanaians », *Plos one*, vol. 16, n° 9, [en

ligne], URL: <https://www.doi.org/10.1371/journal.pone.0257369>, consulté le 07 janvier 2026 à 21 h 10 mn.

RAMBERT Heloise, 2026, « L’afrique contient le plus touché par l’infertilité », *Le Monde*, [en ligne], URL : <https://www.lemonde.fr>, consulté le 18 décembre 2023 à 22 h 41mn.

JODELET Denise, 2003, *Les représentations sociales*, Paris, Presses Universitaires de France.

KOUMBA Carelle Vanessa et VEUILLET-COMBIER Claudine, 2021, « Infertilité secondaire et libre réalisation de l’arbre généalogique ou comment explorer les enjeux de la filiation et du désir d’enfant chez la femme gabonaise », *Dialogue*, vol. 231, n° 1, pp. 159-176.

MOSCOVICI Serge, 1961, *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, Presses Universitaires de France.

ORGANISATION DES NATIONS UNIES POUR L’ÉDUCATION, LA SCIENCE ET LA CULTURE (UNESCO), 2019, *Rapport du CIB sur la procréation*, Paris, Éditions UNESCO.

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ, 2021, « Infertility fact sheet », [en ligne], URL: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/infertility>, consulté le 21 novembre 2025 à 11 h 27 mn.

PAILLE Pierre et MUCCHIELLI Alex, 2012, *L’analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (3^e éd.), Paris, Éditions Armand Colin.

SEVERINE Mathieu, 2012, « La religion et les parcours d’assistance médicale à la procréation », *Revue Française de Bioéthique*, vol. 9, n° 3, pp. 215-229.

PRATIQUES D'ÉVALUATION EN LANGUE AU POST PRIMAIRE : ENTRE PRINCIPES ET RÉALITÉS EN DIDACTIQUE DU FRANÇAIS

Arnaud OUÉDRAOGO

École Normale Supérieure, Burkina Faso
ouederarnaud@yahoo.fr

Résumé

La présente étude explore un aspect de l'enseignement-apprentissage du français : l'évaluation. Elle répond à la question de savoir comment l'évaluation peut être conduite pour contribuer réellement à l'atteinte des objectifs de l'enseignement de la langue. La recherche vise un triple objectif : identifier les pratiques d'évaluation mises en œuvre en classe de langue au postprimaire, décrire les pratiques évaluatives, analyser les contenus d'évaluation en fonction des buts et objectifs visés par l'enseignement/apprentissage du français. S'appuyant sur une méthodologie descriptive, la recherche a été menée à travers une enquête de terrain au cours du premier trimestre de l'année scolaire 2025-2026 entre les mois d'octobre 2025 et de janvier 2026 au Burkina Faso. Au moyen d'un questionnaire, d'un guide d'entretien et d'une grille d'analyse des sujets d'évaluation, la recherche s'est menée auprès de 20 enseignants de français sur 93, 4 encadreurs pédagogiques de français sur 26 et a pris en compte 36 sujets d'évaluation et 10 cahiers de textes. Elle révèle que trois types d'évaluation sont mis en œuvre sur le terrain avec des pratiques disparates qui ne permettent pas réellement d'atteindre les objectifs visés par l'enseignement/apprentissage du français.

Mots-clés : Cultures – Didactique – Évaluation – Langues – Pratique.

Abstract

This study explores an aspect of the teaching/learning of the French language : assessment. It answers the question « how can evaluation be led to really contribute to the reaching of teaching goals of a language ? » The research has three goals : to identify assessment practices developed in language classrooms in post primary schools, to describe assessment practices, and to analyse assessment contents with regard to objectives set by the teaching and learning of French. Basing on a descriptive and exploratory methodology, the study was conducted through a field survey during the first term of the 2025-2026 school year between the months of October and January in Burkina Faso. Using a questionnaire, an interview guide and an analysis grid, the research was conducted with 20 French teachers and 4 French teaching supervisors, and took into account 36 assessment papers and 10 record books. The study reveals that three types of assessment are currently in use in the classroom, with inconsistent practices that do not effectively permit to reach the objectives of French language teaching and learning.

Keywords : Cultures – Didactics – Assessment – Language – Practice.

Introduction

Dans le processus de l'enseignement-apprentissage, l'évaluation joue un rôle capital. Au début, au cours comme à la fin du processus, elle est utilisée comme moyen de réflexion pour permettre de déterminer avec précision ce qu'il convient d'enseigner afin de permettre à l'apprenant de combler ses besoins en compétences dans la discipline donnée. Grâce à elle, l'enseignant jauge le degré d'atteinte des objectifs qu'il s'est fixés dans le contrat didactique. Cependant, sa pratique suscite des interrogations : comment est-elle comprise ? Comment est-elle mise en œuvre ? Est-elle vraiment utilisée pour mesurer l'atteinte des objectifs ou est-elle faite par pur formalisme ?

Justification du sujet

L'évaluation occupe une place centrale dans le processus d'enseignement-apprentissage. Elle est définie par le Partenariat mondial pour l'éducation (2019) comme l'ensemble des activités et méthodes mises en œuvre pour obtenir des données sur les connaissances, les compétences et les comportements des élèves dans le but d'améliorer ou d'attester les apprentissages.

Bien menée, elle permet à l'enseignant d'identifier les contenus à dispenser et les stratégies à utiliser, ce qui permet une meilleure atteinte des objectifs. Améliorer la qualité de l'évaluation permet d'améliorer la qualité de l'enseignement-apprentissage du français, et, in fine, on aboutit à une meilleure efficacité dans l'atteinte des objectifs de l'enseignement des langues, toute chose qui guide la présente recherche.

Problématique

Le français au post primaire s'enseigne selon deux principes : le décloisonnement et les méthodes actives. Le décloisonnement suppose un enseignement sous forme séquentielle. Dans le déroulement de la séquence d'enseignement-apprentissage, trois types d'évaluation sont préconisés : diagnostique, formative et sommative. Chaque type d'évaluation a son importance et intervient à un moment précis au cours du déroulement de la séquence d'enseignement-apprentissage. C'est ainsi que l'évaluation diagnostique, mise en œuvre avant d'entamer la séquence, permet de déceler les difficultés des apprenants, lesquelles difficultés constituent des obstacles pour une bonne performance. G.Meyer (2007, p. 36) pense qu'elle permet de découvrir les forces et les faiblesses des élèves (...) et entraîne alors des décisions de soutien, de remédiation pour certains élèves, ou des décisions d'adaptation de l'enseignement aux caractéristiques des élèves.

Le deuxième type est l'évaluation formative. Elle intervient au cours du déroulement de la séquence et a pour objectif de permettre à l'enseignant « de faire le point, à un moment donné de l'apprentissage, sur le degré de maîtrise des compétences. » G.Meyer (2007, p. 37).

Le troisième type d'évaluation est l'évaluation sommative. Elle intervient en fin de séquence ou de trimestre ou encore en fin de l'année scolaire. Son rôle est de repérer les élèves qui risquent de ne pas atteindre les objectifs définis par les programmes, d'analyser les difficultés rencontrées par les élèves, de renseigner l'équipe pédagogique sur les niveaux de maîtrise des compétences par les apprenants comme le pense G. Hermann (2004).

Tous ces trois types d'évaluation, au Burkina Faso, sont encadrés par des directives d'évaluation contenues dans les documents suivants :

- Le décret 2019 - 0157/PRES/PM/MENA du 22 février 2019 portant modalités d'évaluation des apprentissages ;
- Le cadre d'orientation du curriculum, MENA 2015 ;
- Le cadre général de l'évaluation des apprentissages au post primaire et au secondaire (MESS, 2010).

L'encadrement de l'évaluation par les textes a pour objectif d'atteindre la finalité première de l'évaluation qui n'est pas la sélection, mais l'orientation et la remédiation selon le cadre d'orientation du curriculum, MENA, (2015, p.41). Les enseignants se doivent alors de se servir de l'évaluation pour orienter les apprenants vers le succès scolaire.

Grâce à l'évaluation, le politique mesure l'atteinte des buts du système éducatif. Au Burkina Faso, les buts de l'enseignement du français comme discipline scolaire au post primaire sont d'amener les apprenants à maîtriser la langue française pour l'école et pour la vie active au Burkina Faso et dans la zone francophone, de donner à tous les apprenants la capacité de s'exprimer correctement, à l'oral et par écrit, en langue de signes, en braille dans toutes les situations de communication et de les amener à découvrir les richesses du patrimoine culturel national pour mieux s'intégrer dans leur milieu et participer activement au développement économique, social et culturel de leur pays. Trois types de compétences sont visées : les compétences à l'écrit, à l'oral et en interculturel.

Pour ce faire, l'enseignant est amené à pratiquer en classe quatre (04) types d'activités : l'expression écrite, les activités de langue, l'expression orale et l'interculturel. Chaque activité se réalise à travers des sous disciplines ou sous activités ayant chacune des principes d'enseignement, une méthodologie et des objectifs bien précis.

Toutefois, il est constaté que de nombreux travers dans l'évaluation telle qu'elle est conduite par les enseignants.

Ainsi, A. Moutia (2021, p.1) qui a réfléchi sur les pratiques évaluatives dans les universités trouve que les procédés d'évaluation tels qu'ils se pratiquent actuellement ne s'inscrivent pas généralement dans des démarches pédagogiques communes et unanimement admises par les enseignants chercheurs. Ils dépendent de l'expérience de chaque enseignant et de sa représentation de l'acte même d'évaluer. Cela veut dire que chaque enseignant y va de son expérience et de son inspiration personnelle sans se référer aux recommandations sur les pratiques d'évaluation.

Les évaluations élaborées et conduites par les enseignants dans les classes sont décrites autrement que celles formulées dans les guides de formation comme IFADEM Burkina 2017. Aussi, Les rapports d'encadrement pédagogique relèvent la persistance de nombreuses insuffisances dans les pratiques évaluatives en classe, dont des exercices inadaptés, trop faciles ou trop difficiles se traduisant chez les apprenants par des réactions de défiance et la contestation des mauvaises notes.

Les insuffisances, selon lui, sont plus perceptibles chez les enseignants qui n'ont pas reçu de formation professionnelle initiale et se traduisent entre autres par certains éléments comme des questions mal posées ou pas adaptées au niveau de la classe.

L'évaluation diagnostique, lorsqu'elle est pratiquée, est confondue à des exercices classiques et ordinaires d'activités isolées de grammaire, d'orthographe, de conjugaison, de vocabulaire ou d'expression écrite. Le choix de ces exercices est bien aléatoire et n'est pas construit forcément en lien avec le programme de la classe. Mieux, ces exercices traités par les apprenants ne sont pas corrigés pour être exploités ultérieurement. Cette évaluation reste sans intérêt alors qu'il est important de reconnaître avec J. M. De Ketele (2013) que la finalité du processus évaluatif n'est pas de « porter » un jugement mais de « fonder » une prise de décision.

Une étude menée par une équipe du programme APPRENDRE en 2021 auprès d'enseignants sénégalais montre que des trois types d'évaluation, les enseignants accordent plus d'importance par ordre de priorité à l'évaluation formative puis à l'évaluation diagnostique, et enfin, à l'évaluation sommative. Aussi, les évaluations font elles appel plus aux aspects linguistiques qu'à l'aspect créatif des apprenants.

F. Y. Kouamé (2025) a voulu savoir comment les enseignants conçoivent et élaborent leurs évaluations. Son étude relève que les évaluations sont élaborées selon le seul desiderata des enseignants sans tenir forcément compte des critères d'évaluation. L'objectif visé est de mesurer le niveau d'acquisition des connaissances des apprenants. Il arrive à la conclusion que les types d'évaluation diffèrent d'un enseignant à l'autre.

F. Ndayambaje *et al.* (2023) montrent une variété de pratiques évaluatives chez les enseignants qui ont des difficultés à proposer des évaluations de qualité c'est-à-dire en se référant aux capacités intellectuelles définies dans la catégorisation de la taxonomie de Bloom. Ainsi l'évaluation vise principalement à voir si l'objectif du cours est atteint et non pas pour mesurer le degré d'acquisition d'une compétence.

Questions- Hypothèses - objectifs

La recherche se pose comme question principale : quel est l'état des lieux des pratiques d'évaluation en langue ? Trois questions secondaires sous-tendent la principale : quelles sont les pratiques d'évaluation que les enseignants mettent en œuvre en classe de français au post-primaire ? Comment ces pratiques sont-elles mises en œuvre ? Telles que pratiquées, ces évaluations contribuent-elles réellement à l'atteinte des objectifs de l'enseignement du français ?

L'étude analyse les pratiques enseignantes de l'évaluation dans l'enseignement-apprentissage du français au postprimaire. Trois objectifs spécifiques sont poursuivis : identifier les pratiques d'évaluation mises en œuvre en classe de langue au postprimaire, décrire les pratiques évaluatives, évaluer les contenus d'évaluation en fonction des objectifs visés par l'enseignement/apprentissage du français.

Une hypothèse principale et trois secondaires sont émises. La principale stipule que la pratique de l'évaluation en enseignement-apprentissage du français au post primaire peut s'améliorer avec le respect d'une démarche basée sur des principes adossés aux besoins des apprenants en langue. Les secondaires sont : les pratiques d'évaluation sont mises en œuvre par conformisme et, les évaluations, telles que pratiquées en classe de langue, ne permettent pas réellement d'atteindre les objectifs de l'enseignement des langues parce qu'elles ne respectent pas les principes régissant les évaluations.

Approche théorique

La recherche s'adosse sur la théorie de la production textuelle, notamment l'approche de l'évaluation de la production écrite de J. M. De Ketele.

La conception de J. M. De Ketele est que la production d'un texte est du ressort de la compétence. Pour ce faire, évaluer consiste à recueillir un ensemble d'informations (pertinentes, valides et fiables), à examiner le degré d'adéquation entre celles-ci et un ensemble de critères (pertinents, valides et fiables) traduisant adéquatement le type de résultats attendus, et à leur donner du sens en vue de fonder une prise de décision, J. M. De Ketele (2013). L'évaluation comporte trois étapes avec des tâches spécifiques :

- la clarification des intentions : comme tâches, l'enseignant identifie la classe et la séquence didactique, détermine les objectifs de l'évaluation c'est-à-dire formule l'objectif général et les objectifs spécifiques de l'évaluation;

- la détermination des critères de l'évaluation : elle comporte trois (3) tâches : la sélection des compétences sur lesquelles la vérification du niveau des apprenants sera faite, la conception du sujet de l'évaluation. Le sujet de l'évaluation doit être bien formulé avec une consigne claire tout en rassurant l'apprenant que ce n'est qu'un test et il ne sera pas noté. Les conditions de l'évaluation doivent être données : temps, travail individuel, attentes de l'enseignant. La dernière tâche est l'élaboration de la grille de l'évaluation appréciative: il s'agit de lister de façon détaillée les critères qui seront évalués et les types d'appréciation qui seront portés.

- la prise de décisions avec aussi trois (3) tâches : le traitement des productions des apprenants et l'analyse des résultats : dans cette étape, l'enseignant est invité à corriger l'évaluation afin de relever les aspects importants pour la suite de son enseignement-apprentissage. Il doit aussi faire un feedback aux apprenants. Cette étape constitue un balisage. Les deux parties savent alors quels sont les points sur lesquels l'enseignement-apprentissage doit porter. C'est sur cette base que l'enseignant sélectionne les leçons utiles dans le programme ou le curriculum. Cette étape permet aussi de signer déjà un contrat didactique avec les apprenants. La deuxième tâche de cette étape est l'exploitation des résultats issus du traitement des productions aux fins de réajuster le contenu de la séquence didactique qui sera objet d'enseignement. La dernière tâche est le choix de la méthode d'enseignement. En effet, en fonction des résultats de l'évaluation c'est-à-dire des besoins d'apprentissage identifiés suite à l'évaluation, l'enseignant détermine les moyens, les techniques et les procédés qu'il mettra en œuvre pour combler ces besoins.

De nombreuses études ont été menées sur l'évaluation en général et sur l'évaluation dans chacune des différentes disciplines d'enseignement. La particularité de la présente étude est qu'elle explore la préoccupation de savoir comment les différentes activités de langue sont intégrées dans l'évaluation du français. En effet, la langue constitue un tout avec trois volets qui sont : écrit, oral et interculturel. Un apprenant est déclaré compétent dans une langue lorsqu'il a obtenu un score satisfaisant cumulé dans ces trois volets. Des orientations sont données aux enseignants dans divers documents pour la pratique de l'évaluation. Mais n'y a-t-il pas de hiatus entre les principes édictés et la réalité des pratiques surtout pour ce qui concerne les langues ?

Dans cette recherche, une analyse de la part contributive de chacun des volets, écrit, oral et interculturel dans les pratiques évaluatives dans un contexte de français langue seconde est faite. Pour ce faire, la méthode éclaire sur la démarche suivie pour conduire le

travail puis les résultats de la recherche sont présentés et enfin nous discutons les résultats obtenus.

1. Méthode

La partie méthode est composée de la méthode de recherche, des outils de collecte des données et de la population cible.

1.1. Méthode de recherche et terrain d'étude

L'étude se mène à travers l'approche mixte qui est la combinaison de l'approche quantitative et celle qualitative. Pour les données quantitatives, nous avons procédé à un dépouillement des différents items formulés. Quant aux données qualitatives, ce fut une analyse des contenus des entretiens et des constats des analyses des cahiers de texte.

Le champ de recherche couvre quatre provinces de trois régions administratives du Burkina Faso : les provinces du Boulkiemdé et du Sanguié dans la région de Nando, la province du Ioba dans la région du Djorô et la province du Kadiogo dans la région du Kadiogo.

1.2. Les outils de collecte des données et la population cible

La collecte des données s'est faite au moyen de trois outils : le questionnaire pour les enseignants, un guide d'entretien avec les encadreurs pédagogiques et une grille d'analyse des sujets d'évaluation et des cahiers de textes.

Le questionnaire a permis de recueillir le maximum d'informations variées autour du problème posé en garantissant le principe de l'anonymat. Il favorise l'expression libre de l'enquêté et donne la possibilité de calculs statistiques. C'est dans ce sens que (L. V. Campenhoudt et R. Quivy, 2011, p. 168) reconnaissent que l'avantage du questionnaire est « la possibilité de quantifier de multiples données et de procéder dès lors à de nombreuses analyses de corrélation ».

Le questionnaire de cette recherche est adressé aux enseignants de français tenant des classes du post primaire. Ce questionnaire s'articule autour des points suivants :

- l'identification du répondant permettant d'avoir des informations sur sa localité, son établissement, son statut professionnel, son ancienneté et son diplôme professionnel ;
- la mise en œuvre de l'évaluation diagnostique qui précise la connaissance des types d'évaluation avec leur objectif, la fréquence de la mise en œuvre de chaque type d'évaluation ;
- les pratiques enseignantes de l'évaluation diagnostique sur le terrain selon la conception des enseignants, les sources de conception et le contenu.

Le guide d'entretien a été le modèle semi- dirigé permettant d'avoir plus de précision à certaines questions grâce à la reformulation de certaines questions par l'enquêteur. Nous avons mené ces entretiens avec les encadreurs pédagogiques de français. À cet effet, nous avons formulé un guide d'entretien de cinq (5) questions autour du degré de la mise en œuvre de l'évaluation et les pratiques enseignantes de l'évaluation diagnostique sur le terrain. Ce

guide a permis de recueillir les avis des encadreurs pédagogiques sur ces questions et des suggestions pour aider les enseignants à mieux concevoir des évaluations efficaces dans la conduite du processus enseignement-apprentissage.

La grille d'analyse permet d'avoir des données quantitatives et qualitatives du fait qu'elle permet de vérifier la conformité de ce qui est dit et fait. Alors, une grille d'analyse des sujets d'évaluation a été élaborée pour obtenir le maximum d'information sur le contenu des évaluations : le nombre d'items, le lien entre les items et les activités de la classe de français, le rapport de l'item à la séquence.

Une autre grille d'analyse a été conçue pour analyser les cahiers de textes. Elle a été élaborée autour des points à savoir : le découpage des contenus d'enseignement-apprentissage, la présence de sujet d'évaluation, la précision du type d'exercice choisi pour l'évaluation et la présence de séance de correction de l'évaluation.

La population d'étude est composée de 20 enseignants intervenant au post primaire sur 93 identifiés au départ, 4 encadreurs pédagogiques de français de l'enseignement secondaire sur 26 initialement identifiés, 36 sujets d'évaluation du post primaire et 10 cahiers de textes. En effet, les enseignants et les encadreurs pédagogiques sont des acteurs de l'évaluation à des niveaux différents du système éducatif. Ils ont été retenus selon la technique d'échantillonnage non probabiliste par choix raisonné. Les cahiers de textes sont des documents pédagogiques permettant également d'avoir un regard critique sur l'enseignement-apprentissage. Ils font d'ailleurs le point de toutes les activités menées par les enseignants avec les élèves. Les cahiers de textes indiquent la nature et le contenu des activités réalisées à des moments précis de l'enseignement-apprentissage du français. Les sujets d'évaluation permettent de savoir les contenus évalués. Ils couvrent les trois types d'évaluation : diagnostique, formative et sommative.

Tableau 1 : Sujets d'évaluation analysés

Type d'évaluation Classe	Diagnostic	Formative	sommative	Total
6ème	3	6	3	12
5ème	3	6	3	12
4ème	3	6	3	12
TOTAL	9	18	9	36

Source : conception Arnaud Enquête de terrain 2026

Au total, 36 sujets d'évaluation des classes de 6^{ème}, 5^{ème} et 4^{ème} ont été analysés, soit 9 sujets d'évaluation diagnostique, 18 pour l'évaluation formative et 9 pour l'évaluation sommative.

2. Résultats

Cette partie présente par triangulation les résultats de l'étude. Elle comporte cinq (5) points.

2.1. Les types d'évaluation pratiqué, période et fréquence

2.1.1. L'évaluation diagnostique

Tous les vingt (20) enseignants enquêtés affirment mener une évaluation diagnostique. Toutefois c'est la période d'administration qui varie. Ainsi, 14 sur 20 soit 70 % de ces enseignants affirment la pratiquer en début d'année scolaire, les 6 autres la pratiquent à chaque début de séquence d'enseignement. Tous reconnaissent que les documents officiels exigent une évaluation diagnostique en début de séquence didactique mais ils ne respectent pas toujours cette prescription par manque de temps. Pour les 4 encadreurs pédagogiques, l'évaluation diagnostique n'est pas toujours pratiquée par les enseignants. Ceux qui la pratiquent le font généralement en début d'année juste pour « une mise en jambe » des apprenants ou pour une prise de contact avec la classe.

L'analyse des 10 cahiers de textes nous montre 12 traces d'évaluation diagnostique notées : 10 en début d'année et 2 après l'étude de la première séquence didactique. Sur les 10 cahiers de texte des 10 classes, on aurait dû retrouver 20 évaluations diagnostiques car chaque classe dans les curricula se devrait d'avoir effectué 2 séquences didactiques durant le trimestre 1.

2.1.2. L'évaluation formative

Elle est pratiquée par tous les enseignants disent-ils. La moyenne est de 2 évaluations par trimestre. Pour 17 d'entre eux, chaque activité devrait pouvoir être évaluée au cours du déroulement de la séquence didactique mais au regard des effectifs pléthoriques, juste quelques activités sont ciblées pour être évaluées. 27 évaluations formatives ont été recensées dans les 10 cahiers de textes. Quant aux encadreurs pédagogiques, ils disent que les enseignants la pratiquent très régulièrement au cours du trimestre avec une moyenne de 3 par classe.

2.1.3. L'évaluation sommative

Elle est aussi pratiquée par tous les enseignants à raison d'une par trimestre et par classe. Elle est généralement administrée sous forme de composition en fin du trimestre dans la classe et c'est sous cette appellation qu'elle a été recensée dans les cahiers de texte au nombre de 10. Les encadreurs pédagogiques déclarent que l'évaluation sommative est pratiquée par la majorité des enseignants à la fin du trimestre. Rares sont ceux qui la pratiquent en fin de séquence didactique.

2.2. La formation en pratiques évaluatives et les modes d'administration des évaluations

Aucun des 20 enseignants ne dit avoir été formé en pratiques évaluatives. 14 enseignants disent avoir reçu des enseignements en mesure et évaluation lors de la formation initiale à l'École Normale Supérieure de Koudougou (actuelle École Normale Supérieure) mais ils n'ont pas reçu de formation spécifique en conception de sujet d'évaluation en

français. Pour 17 d'entre eux, il n'y a pas de démarche officielle ou un quelconque protocole pour l'élaboration des sujets d'évaluation. Le mode d'administration des évaluations est variable. Ils citent : des évaluations individuelles surprises, des évaluations individuelles programmées sur table et aucune évaluation en groupe. Pour les encadreurs pédagogiques, les évaluations individuelles programmées dominent, suivies des évaluations individuelles surprises.

2.3. Les sources exploitées pour concevoir les évaluations

Les enseignants affirment exploiter diverses sources pour concevoir les sujets d'évaluation. Par ordre de préférence, ils citent les manuels ; ensuite viennent les anciens sujets, enfin l'exploitation de l'internet. Pour les encadreurs pédagogiques, les enseignants s'inspirent surtout d'anciens sujets de leurs collègues ou d'eux-mêmes pour concevoir les sujets d'évaluation.

2.4. Les objectifs visés par les évaluations et leur exploitation

2.4.1. L'évaluation diagnostique

Pour tous les 20 enseignants, l'évaluation diagnostique a pour objectif de mesurer le niveau des apprenants en langue. Pour 13 d'entre eux soit 65%, elle permet de choisir les leçons qui doivent être dispensées parmi celles proposées dans le curriculum. Pour les 7 autres (25%) l'évaluation diagnostique n'a pas d'influence sur le choix des leçons parce que les progressions ont déjà indiqué les leçons à dispenser pour chaque séquence didactique. Les encadreurs pédagogiques pensent que l'évaluation diagnostique a pour objectif de détecter les besoins des élèves et guide l'enseignant dans le choix des leçons et des stratégies pédagogiques à mettre en œuvre.

2.4.2. L'évaluation formative

Tous les 20 enseignants soit 100% déclarent que l'évaluation formative a une fin de remédiation. 100% des enseignants déclarent l'exploiter pour obtenir des notes mais aussi pour combler les lacunes constatées chez les apprenants. Tous pensent également que l'évaluation formative leur permet de savoir quels types d'exercices donner aux élèves pour leur permettre d'améliorer leurs performances.

2.4.3. L'évaluation sommative

100% des répondants enseignants déclarent que l'évaluation sommative vise à attribuer une note chiffrée aux apprenants. 12 d'entre eux (60%) pensent qu'elle a pour but principal l'attestation des compétences des apprenants. Tous les encadreurs pédagogiques affirment que l'évaluation sommative est faite par les enseignants pour obtenir des notes principalement.

2.5. Les contenus des évaluations

Pour les 20 enseignants, les contenus des évaluations qu'ils donnent à faire aux apprenants sont en lien étroit avec les enseignements dispensés. Tous déclarent varier les activités dans la conception des sujets. Pour les encadreurs pédagogiques, les contenus des évaluations ont un lien avec les leçons dispensées mais parfois ils ne tiennent pas compte du niveau des apprenants au point qu'il y a très souvent de mauvaises notes.

Le tableau ci-dessous fait un point des contenus des évaluations en fonction des activités.

Tableau 2 : Prise en compte des activités dans les pratiques évaluatives

ACTIVITÉS	Indicateurs de la compétence	Évaluation diagnostique	Évaluation formative	Évaluation sommative	Nombre total de sujets prenant en compte l'indicateur	%
		Nombre de sujets prenant en compte l'indicateur				
EXPRESSION ÉCRITE (Production et compréhension)	Respect de la structure du texte	0	0	9	9	27
	Présentation matérielle	0	0	6	6	
	Compréhension écrite	4	12	9	25	
LANGUE	Utilisation du vocabulaire	9	18	9	36	73
	Maitrise de l'orthographe	4	11	5	20	
	Respect des règles de grammaire	9	18	9	36	
	Conjugaison	3	9	6	18	
ORAL (Production et compréhension)	Éléments verbaux	0	0	0	0	0
	Éléments paraverbaux	0	0	0	0	
	Éléments non verbaux	0	0	0	0	
	Contenu du message	0	0	0	0	
INTERCULTUREL	Savoir	0	0	0	0	0
	Savoir faire	0	0	0	0	
	Savoir être	0	0	0	0	

Source : conception sur la base de l'analyse des sujets Janvier 2026

La grille d'analyse des 36 sujets d'évaluation fait voir que les activités dont les compétences sont évaluées par ordre de préférence sont : les activités de langue (73%), l'expression écrite (23%), et 0% pour les activités d'expression orale et d'interculturel comme le montre le tableau 2.

3. Discussion

Les résultats de l'étude sont interprétés et discutés par triangulation selon les grands axes qui ont guidé l'enquête sur le terrain auprès des enseignants de français, des encadreurs pédagogiques de français, l'analyse des sujets d'évaluation et des cahiers de textes.

3.1. Des types d'évaluation pratiqués et leur exploitation

Des résultats, il ressort que les vingt (20) enseignants enquêtés, quelle que soit leur ancienneté dans la profession et leur qualification professionnelle, connaissent l'existence des trois types d'évaluation. Ils connaissent l'importance et la place de chaque type d'évaluation dans le processus de l'enseignement-apprentissage.

Ils en tiennent compte dans leurs pratiques d'enseignement du français. Cependant ils éprouvent des difficultés quant à la conception des sujets d'évaluation surtout l'évaluation diagnostique pour plusieurs raisons : ils n'ont pas été formés aux pratiques évaluatives et les documents officiels ne mettent pas à leur disposition des démarches méthodologiques.

En outre, certains déterminants comme les effectifs élevés ne favorisent pas la pratique régulière de l'évaluation diagnostique. Cela se perçoit à travers l'analyse des cahiers de textes qui, ont effectivement fait ressortir que c'est principalement en début d'année que l'évaluation diagnostique est pratiquée. Pourtant, elle devrait l'être à chaque début de séquence didactique. Mieux, celle proposée par les enseignants en début d'année n'a pas pour vocation de déterminer les besoins des apprenants pour la séquence d'enseignement numéro 1 mais elle est faite juste par pur formalisme comme l'ont relevé les encadreurs pédagogiques. L'analyse de sujets d'évaluation donnés en début d'année dans les classes de 6^{ème}, 5^{ème} et 4^{ème} confirme cet état de fait. En effet, les items proposés aux apprenants ne concernent pas seulement les séquences d'apprentissage numéro 1 de chacune des trois classes mais couvrent une bonne partie du curriculum. On retrouve des items relevant des séquences didactiques 3 ou 5. La conclusion que l'on pourrait tirer est que la fonction première de l'évaluation diagnostique qui est celle d'identifier les besoins des apprenants pour organiser les leçons n'est pas respectée. L'enseignement ne se fait donc pas selon le besoin de l'apprenant mais il se fait de façon mécanique, l'enseignant ne faisant que dérouler un programme qui lui est proposé. Il n'est pas évident dans ce cas de figure que ce qui est enseigné est ce dont a besoin l'apprenant pour développer ses compétences en français. La motivation de l'apprenant est alors émoussée et il ne joue qu'un rôle d'acteur passif dont les besoins sont ignorés.

Les évaluations formatives sont régulièrement pratiquées par tous les enseignants. Leur fréquence et leur périodicité sont laissées selon les textes à l'appréciation des enseignants qui effectivement ne la pratiquent pas au même rythme. Cependant l'exploitation que les enseignants en font n'est pas toujours dans l'esprit qui sous-tend ce type d'évaluation. Faite prioritairement pour réguler les apprentissages, elle est plutôt utilisée par les enseignants, juste pour obtenir des notes qui serviront à calculer les moyennes trimestrielles. 19 enseignants (95 %) ne reviennent plus sur les insuffisances ou les difficultés des apprenants après la correction des évaluations formatives. Ils continuent le déroulement de la séquence sans en tenir compte donc sans rien ne modifier ni changer dans le dispositif pédagogique ni les contenus. Pourtant, une des fonctions de l'évaluation est la régulation.

Au regard des pratiques, seule une fonction de l'évaluation est respectée : celle de classement.

3.2. Des contenus des évaluations en lien avec l'objectif de l'enseignement du français

L'enseignement du français vise à développer trois types de compétences chez les apprenants. Ce sont : des compétences écrites, orales et interculturelles. Les évaluations se doivent alors de vérifier le degré de maîtrise des apprenants dans chacune de ces habiletés à travers quatre groupes d'activités. Au regard des résultats de l'enquête, 73% des items sont consacrés aux activités de langue. Les enseignants évaluent le degré de maîtrise des connaissances en langue dans le but de leur réinvestissement à l'écrit. Les éléments de langue, certes, sont transversaux à l'oral et à l'écrit mais on ne les exploite pas de la même façon selon que l'on est dans l'une ou l'autre compétence. C'est ainsi par exemple qu'à l'oral l'on utilisera un vocabulaire moins soutenu qu'à l'écrit avec des phrases dont la structure est moins rigide compte tenu du fait que l'oral se réalise de façon spontanée tandis que l'écrit demande une planification. Les enseignants évaluent comme si le fait de maîtriser les éléments de langue à l'écrit est synonyme de leur maîtrise à l'oral. La minoration de l'enseignement de l'oral peut tirer son origine de cette vision parfois inconsciente. Une des raisons expliquant cet état de fait pourrait être la facilité de correction. Il est beaucoup plus fastidieux d'élaborer une grille de correction d'une production écrite ou orale que celle d'une activité de langue. La fréquence des évaluations formatives étant plus prononcée pour des raisons administratives, les effectifs élevés constituent autant de raisons pour décider les enseignants à prioriser l'évaluation des activités de langue.

En somme, les évaluations formatives occupent une large part, comme le constate aussi B. Ndiaye Touré É(2021) avec l'équipe du programme « APPRENDRE ». D'un point de vue pédagogique, cela tient de la fonction même de ce type d'évaluation qui doit être mené régulièrement. L'objectif est de jauger périodiquement le niveau d'acquisition des compétences afin de voir quelles orientations donner à l'enseignement. Malheureusement, elle n'est pas pratiquée dans cet esprit mais plutôt pour l'obtention de notes dans le but de répondre aux exigences administratives. Il est pourtant possible de satisfaire aussi bien les besoins administratifs que pédagogiques.

Les contenus des évaluations comportent des insuffisances. D'abord, les items ne couvrent pas l'ensemble des objectifs visés par l'enseignement du français et en plus la formulation des items ne tient pas toujours compte du type d'évaluation. Une des raisons est que des objectifs ne sont pas identifiés pour ces évaluations.

De ce qui précède, on pourrait confirmer alors que les pratiques d'évaluation sont mises en œuvre par conformisme. Quant aux évaluations, telles que pratiquées en classe de langue, elles ne permettent pas réellement d'atteindre les objectifs de l'enseignement des langues parce qu'elles ne respectent pas les principes régissant les évaluations et ne prennent qu'un seul aspect des objectifs de l'enseignement du français. De ce fait les pratiques d'évaluation ne permettent pas d'atteindre les objectifs de l'enseignement du français. Il est alors nécessaire de trouver des mécanismes pour permettre à l'évaluation de jouer véritablement son rôle dans le processus d'enseignement apprentissage. Nous pouvons, sur ces conclusions, affirmer que les hypothèses de recherche émises sont confirmées.

La recherche aurait pu être plus étalée dans le temps en couvrant au moins une année scolaire pour permettre de voir l'évolution dans les pratiques et également les variations de contenus en fonction des types d'évaluation. En fin de trimestre, il y a des compositions qui sont organisées, mais quelle comparaison peut-on établir entre les compositions de fin des différents trimestres vu que les enjeux ne sont pas les mêmes selon les trimestres.

En outre un échantillon plus important aurait permis d'obtenir davantage d'informations sur la qualité des évaluations. De plus, il aurait été plus judicieux de reverser l'évaluation des activités de langue dans les productions écrites et orales pour le fait que l'enseignement du français est décloisonné et intègre de fait les activités de langue dans ces productions.

Conclusion

En résumé, trois types d'évaluation sont pratiqués par les enseignants en classe de français au post primaire : les évaluations diagnostique, formative et sommative. Mais la formative est de loin la plus pratiquée. Sur les huit fonctions de l'évaluation, une seule est clairement visée pour le fait que majoritairement les enseignants évaluent pour des raisons surtout administratives et non pédagogiques. Les contenus sont largement consacrés aux activités de langue. L'évaluation de l'écrit se place en deuxième position tandis que les activités de l'oral et de l'interculturel sont occultées. De ce fait, on arrive à la conclusion que l'évaluation dans ces circonstances ne contribue pas réellement à l'atteinte des objectifs de l'enseignement du français parce qu'elle n'est pas pratiquée pour identifier les besoins des apprenants ou pour orienter l'acte d'enseigner. Une des raisons est que les enseignants n'ont pas reçu de formation en pratiques évaluatives. Des propositions de démarches devraient alors être faites pour aider les enseignants dans la conception des fiches d'évaluation. Le maximum de fonctions de l'évaluation pourrait être pris en compte, toute chose qui permettra à l'évaluation de contribuer à l'atteinte des objectifs de l'enseignement du français. Toutefois, la question majeure demeure comment résoudre les préoccupations principales comme celles de temps, de conditions de travail avec les classes à effectif élevé.

Références bibliographiques

DE KETELE Jean Marie, 2013, « L'évaluation de la production écrite », *Revue française de linguistique appliquée*, vol. XVIII, n° 1, pp. 59-74.

CAMPENHOUDT Luc Van et QUIVY Raymond, 2011, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, Éditions Dunod, 4^e édition.

HERMANN Guy, 2004, *L'Évaluation des apprentissages – Carrefour de la réussite au collégial*, Trousse 8, [en ligne], URL : <https://www.reussitecollégiale.ca>, consulté le 10 décembre 2025 à 15 h 12 mn.

RÉPUBLIQUE DU BURKINA FASO – IFADEM-Burkina, 2017, *Livret 2/postprimaire : Décloisonnement de l'enseignement apprentissage du français au postprimaire*, Ouagadougou, Éditions Agence Universitaire de la Francophonie.

KOUAMÉ Fréjuss Yafessou, 2025, « Pratiques évaluatives du professorat de l'Université de Bouaké : cas des facultés des langues étrangères, Contextes Didactiques, Linguistiques et Culturels », [en ligne], URL : <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/928>, consulté le 21 janvier 2026 à 19 h 34 mn.

RÉPUBLIQUE DU BURKINA FASO – MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, 2015, *Cadre d'orientation du curriculum (COC)*, [en ligne], URL : <https://www.fasoeducation.bf>, consulté le 18 janvier 2026 à 21 h 26 mn.

MEYER Geneviève, 2007, *Évaluer pourquoi ? Comment ?* Paris, Éditions Hachette éducation.

MOUTIA Anas, 2021, « Les pratiques d'évaluation des professeurs de langue et communication dans les filières scientifiques et techniques cas de l'université cadi Ayyad de Marrakech./ Maroc », *Revue Linguistique et Référentiels Interculturels*, vol. 2, n° 1, pp. 220-233.

NDAYAMBAJE Froduald *et al.*, 2023, « De l'évaluation des Apprentissages en Classe de FLE dans l'Enseignement Secondaire au Rwanda : Enjeux Et Perspectives », *Journal of Language Technology & Entrepreneurship in Africa*, vol. 14, pp.77-94.

NDIAYE TOURÉ Birama, 2021, *Analyse des pratiques d'évaluation des enseignants de l'élémentaire en évaluation des compétences de palier dans les trois domaines du CEB (Curriculum de l'éducation de base)*, Dakar, Faculté des sciences et technologies de l'éducation et de la formation (FASTEF), AFD, AUF, [en ligne], URL : <https://www.apprendre.auf.org>, consulté le 18 janvier 2026 à 11 h 16 mn.

PARTENARIAT MONDIAL POUR L'ÉDUCATION, 2019, *Améliorer l'enseignement et l'apprentissage: document de consultation pour le mécanisme de partage de connaissances et d'innovations(KIX)*, Global partnership for education, [en ligne], URL : <https://www.globalpartnership.org>, consulté le 13 janvier 2026 à 10 h 22 mn.

DE L'ACCÉLÉRATION TECHNIQUE À LA RÉSONANCE : POUR UNE ÉTHIQUE DE LA DÉCÉLÉRATION ÉCOLOGIQUE

Sionfoungon Kassoum COULIBALY

Université Peleforo Gon Coulibaly – Korhogo (Côte d'Ivoire)

kascoulibaly@gmail.com / kascoulibaly@upgc.edu.ci

ID ORCID : 0009-0005-0946-3962

Résumé

La modernité tardive est traversée par une dynamique d'accélération technique que les dégradations environnementales rendent désormais insoutenable. Cet article interroge, depuis une perspective philosophique, l'idée d'une éthique de la décélération écologique, en s'appuyant sur les travaux de Hartmut Rosa relative à l'accélération technique et la résonance, mais sur l'éthique environnementale. Nous montrons, en partant d'une méthode éthico-critique, que l'accélération technique n'est pas un simple phénomène de vitesse, mais une structure ontologique de la modernité qui engendre des dissonances dans notre rapport à la nature. En étant au cœur du phénomène de la grande accélération, l'accélération technique conduit vers une perte de résonance caractérisée par l'indisponibilité du monde. Un monde indisponible est un monde devenu froid, illisible et muet. Contre cette logique, nous mobilisons le concept de résonance comme horizon normatif alternatif. Là où l'accélération technique instaure une relation muette et instrumentale au monde naturel, la résonance dessine les sillons d'un mode d'existence fondée sur la réciprocité, l'affectation mutuelle, sur la parenté. De la sorte, elle nous conduit à quêter en direction d'une éthique de la parenté qui exprime la volonté de préserver les conditions d'une interaction durable entre les composantes du monde. Là où l'accélération technique tend à transformer les relations en des rapports d'usage, la parenté réintroduit une dimension dialogique qui réhabilite, tout comme la résonance, la capacité d'être affecté par le monde et d'y répondre autrement que par la domination.

Mots-clés : Accélération technique – Décélération – Écologie – Éthique – Parenté – Résonance.

Abstract

Late modernity is defined by a dynamic of technical acceleration that environmental degradation has now rendered unsustainable. From a philosophical perspective, this article examines the concept of an ethics of ecological deceleration, drawing on Hartmut Rosa's work on technical acceleration and resonance, as well as on environmental ethics. We demonstrate that technical acceleration is not merely a phenomenon of speed, but an ontological structure of modernity that generates dissonance in our relationship with nature. As a core element of the "Great Acceleration," technical acceleration leads to a loss of

resonance characterized by the unavailability of the world. An unavailable world is one that has become cold, illegible, and mute. To counter this logic, we mobilize the concept of resonance as an alternative normative horizon. While technical acceleration establishes a mute and instrumental relationship with the natural world, resonance carves out a mode of existence based on reciprocity, mutual affectation, and kinship. Consequently, it directs us toward an ethics of kinship that seeks to preserve the conditions for sustainable interaction between the world's various components. Where technical acceleration tends to transform relationships into mere patterns of utility, kinship reintroduces a dialogical dimension which, much like resonance, rehabilitates the capacity to be affected by the world and to respond to it through means other than domination.

Keywords: Technical acceleration – Deceleration – Ecology – Ethics – Kinship – Resonance.

Introduction

Depuis la Révolution industrielle, sous l'effet conjugué des progrès technique et économique, l'homme moderne n'a cessé de perfectionner ses outils techniques afin d'accroître sa puissance sur le monde. Selon H. Jonas (2000, p. 25) depuis cette révolution «une dynamique s'est déclenchée qui accélère de manière absolument inouïe la domination et la transformation de la nature ». L'on retrouve cette même lecture chez R. Koselleck (1976, p. 26) qui estime particulièrement que c'est après les Révolutions française et industrielle que cette dynamique devient une règle d'expérience généralisée. Il souligne ainsi l'accélération politique comme le point de départ et, sa convergence avec l'accélération technique constitue la spécificité de la modernité (C. Bouton, 2022, p. 32). Pourtant, pour H. Rosa (2013) l'accélération politique semble s'éclipser au détriment de l'accélération technique dans la modernité tardive. La raison vient de ce qu'elle est la plus évidente, la plus lourde de conséquences de l'accélération moderne (H. Rosa, 2013, p. 94). Elle est directement liée à la « grande accélération », notion périodique de 1945 à nos jours qui souligne « la croissance exponentielle des nombreuses variables qui mesurent l'influence néfaste de l'homme sur la nature, comme la concentration des gaz à effet de serre dans l'atmosphère, la baisse de la biodiversité, la déforestation, etc. » (C. Bouton, 2022, p. 226). Ce regard sur la grande accélération est intéressant d'autant que l'on peut y esquisser un théorème de l'accélération qui est que : modernité tardive = accélération technique = destruction des systèmes écologiques.

Ce théorème résume l'impact néfaste de l'accélération technique sur les systèmes écologiques. À bien y réfléchir, à mesure que la technique progresse de manière exponentielle, notre environnement se dégrade de plus en plus. Des travaux récents montrent déjà que six des neuf limites planétaires¹, par l'effet des actions anthropiques, sont franchies ; ce qui laisse supposer que la Terre se trouve dorénavant au-delà de l'espace de fonctionnement sûr pour le vivant (K. Richardson *et al.*, 2023 ; D. Bourg, 2025). La terre se trouve ainsi dans une dynamique d'éloignement des équilibres antérieurs et la nature qu'on pensait disponible à volonté, grâce à notre pouvoir technique, devient indisponible par son opacité et son incertitude à répondre favorablement à nos attentes (H. Rosa, 2020, p. 113).

¹ Les limites planétaires représentent les seuils de soutenabilité au-delà desquels les changements écologiques induits par l'agir humain deviennent dangereux pour la vie des vivants.

Dans une telle configuration des choses, le danger apparaît en cette rupture dans les interactions, d'une part entre la nature et ses possibilités de régénération, et, d'autre part entre la nature et les capacités de développement et d'adaptation du vivant. Pour H. Rosa (2021) cette rupture conduit inexorablement vers une perte de résonance, entendue comme la dégradation du lien vivant que le sujet hyper-technicisé entretient avec le monde, les autres et lui-même.

Si l'accélération continue des innovations techniques, des flux économiques et des rythmes de vie semble de toute évidence produire un rapport au monde en constante rupture, marqué du sceau de la domination instrumentale des systèmes écologiques, des crises environnementales polymorphes, alors la décélération devient une logique envisageable. Dès lors, comment l'accélération technique, en générant une perte de résonance entre les humains et les systèmes écologiques rend-elle nécessaire une éthique de la décélération écologique ?

En convoquant les théories de l'accélération sociale et de la résonance de Hartmut Rosa, et l'éthique environnementale, l'objectif de cet article est de mener une réflexion sur les fondements théorico-pratiques d'une telle éthique afin de transformer la décélération, non en simple ralentissement, mais en une condition de possibilité d'un réajustement durable et harmonieux de notre rapport au monde. Pour ce faire, il s'agit, en partant d'une approche éthico-critique, d'explorer dans un premier temps le régime de l'accélération technique et la perte de résonance, et dans un second temps de réfléchir sur l'éthique de la décélération écologique.

1. Le régime de l'accélération technique et la perte de résonance

Dans sa théorie de l'accélération sociale, H. Rosa (2013, p. 87) définit le concept d'accélération comme « une augmentation quantitative par unité de temps ». Cette définition qui s'inspire de la physique newtonienne a le mérite selon lui d'ouvrir un champ conceptuel qui prenne en compte cette conviction et réalité profondes que tout s'accélère en nous et autour de nous, que ce soit nos techniques, nos changements sociaux et nos rythmes de vie. À partir de là, l'accélération sociale n'est compréhensible qu'à travers trois dimensions, analytiquement séparées, mais empiriquement liées entre elles, même si le régime de l'accélération technique semble le plus facilement perceptible. La raison est que le régime de l'accélération technique, en s'érigeant comme le moteur du système techno-industriel, conduit à une perte de résonance entre les éléments constitutifs des systèmes écologiques.

1.1. Accélération technique et « grande accélération » : vers une crise écologique globale

L'un des puissants moteurs de la modernité est l'accélération technique. Elle est la plus évidente et la plus mesurable qui permet de donner sens au rythme accéléré des sociétés modernes (H. Rosa, 2014, p. 18). Son projet consiste en l'accélération de l'innovation technique en vue de gagner considérablement de temps. Elle a, de ce fait, un caractère intentionnel orienté vers une fin déterminée qui consiste en la modification organisationnelle et administrative de la société pour favoriser l'accélération des processus de transport, de communication et de production². Ces différents processus sont davantage une dialectique

² L'évolution des transports (cheval, navire, automobile, avion), des communications (pigeon voyageur, télégraphe, téléphone, Internet) ou de la production industrielle (mécanisation des moyens de production,

entre l'économie, la culture et la société que des entités isolées les unes des autres. Pour autant, la base matérielle sur laquelle repose l'accélération technique signifie la rapidité dans la production techno-industrielle de biens, dans l'exploitation des ressources naturelles, dans la transformation des matériaux et dans la dispersion des services. De la sorte, elle érige comme une contrainte inhérente à la modernité, la logique d'accélération sans fin et de compétitivité pour l'appropriation des ressources très souvent naturelles.

De là, l'accélération technique entraîne l'accélération des changements sociaux et du rythme de la vie sociale. Le premier qui est non intentionnelle, correspond de façon large à « une augmentation du rythme d'obsolescence des expériences et des attentes orientant l'action » (H. Rosa, 2013, p. 101). Il s'agit de l'accélération des changements de nos schémas relationnels, de nos façons de vivre et de faire sans cesse soumises à un anachronisme permanent qui aboutit à une « compression du présent » (H. Rosa, 2014, p. 21). Le second est caractérisé par « l'augmentation du nombre d'épisodes d'action ou d'expérience par unité de temps [...] conséquence du désir ou du besoin ressenti de faire plus de choses en moins de temps » (H. Rosa, 2014, p. 25). L'accélération du rythme de vie consiste en une densification ou un raccourcissement des épisodes d'action qui s'accompagnent d'une augmentation du sentiment d'urgence, de pression et de manque de temps. Ce phénomène est paradoxal, dans la mesure où l'accélération technique qui permet un gain de temps et d'autonomie se traduirait, subjectivement, par un sentiment de manque de temps. Tout ce que nous voulons ou devons faire semble tellement s'accroître rapidement, que les gains temporels obtenus par l'accélération technique ne suffiraient plus. Ainsi, les acteurs sociaux souffrent d'un manque de temps alors même que le temps libre augmente avec les divers progrès technologiques.

Subséquentement, la raréfaction temporelle entretient inversement la spirale de l'accélération technique pour aboutir à une raréfaction du temps. L'on se retrouve alors dans un auto-entretien du processus d'accélération, en raison de ce que les bouleversements de la production et de la consommation occasionnent des changements sociaux qui accélèrent le rythme de vie, nécessitant toujours plus de progrès techniques. L'accélération représente dès lors une contrainte d'accroissement aveugle, une tendance à l'escalade où la stabilisation du système capitaliste requiert une dynamisation constante, dont le maintien implique l'accroissement de la production et de la consommation (A. Belzile, 2022, p. 113). La permanence de l'accélération technique engendre ainsi une bulle de l'accélération du monde qui trouve tout son sens dans le concept de « grande accélération »³.

Ce concept donne sens à l'idée que la production accélérée de richesse, à grande échelle, au lendemain de la Seconde guerre mondiale engendre une transformation profonde de la nature avec des impacts irréversibles sur le système Terre. Il représente le tableau de bord permettant d'appréhender l'évolution des impacts humains sur le système Terre depuis 1750⁴. Il présente sous deux ensembles de données statistiques globales, les indicateurs socio-économiques et les indicateurs naturels. Les indicateurs socio-économiques sont décrits

taylorisation, troisième révolution industrielle, financiarisation) apparaissent comme illustration de l'accélération technique.

³ Le concept de « Grande accélération » renvoie à l'augmentation exponentielle et brutale des activités humaines et leurs conséquences environnementales. Théorisé par des chercheurs Will Stephen, Paul Josef Crutzen et John McNeil en 2005, il marque le début de l'Anthropocène. L'Anthropocène montre qu'aujourd'hui la principale force tellurique, n'est pas d'ordre naturel ou géologique, mais de l'action de l'homme sur le monde.

⁴ Proposé par les climatologues Will Steffen et Paul Cruzen et l'historien John McNeil en 2007, on peut trouver les graphiques étayant la « grande accélération » dans l'ouvrage de A. Federau (2017, pp. 109-110).

comme l'évolution du PIB mondial, l'utilisation de l'eau, la consommation globale de papier ou encore la production de téléphone. Les indicateurs naturels globaux sont répertoriés comme la concentration atmosphérique de plusieurs gaz, le nombre d'espèces disparues ou encore la perte de forêt tropicale. La remarque à travers ces indicateurs est que la croissance accélérée des activités socio-économiques apporte des transformations impactant directement les cycles du système Terre.

Cependant, l'accélération technique induite par la « grande accélération » est loin de décroître au regard de l'évolution mondiale de l'emprise humaine sur le système Terre. Que ce soit les pays de l'OCDE ou les pays aux économies émergentes comme la Chine, l'Inde, l'Afrique du Sud, l'Indonésie, etc., cette accélération se démocratise à l'échelle mondiale. Selon J.-M. Valantin (2017, p. 14) ces différents pays se livrent désormais « à une compétition généralisée pour les ressources naturelles » à une époque de raréfaction de nombreuses ressources géologiques, de crise énergétique, de destruction de la biodiversité et de rareté des sources d'eau. Cette compétition accentuée de plus en plus les impacts humains sur le système Terre puis engendre des cataclysmes écologiques, dans la mesure où elle favorise une débauche de consommation des ressources naturelles qui modifie en profondeur l'environnement. L'accélération technique a donc des conséquences écologiques non négligeables qui peuvent aller du changement climatique aux perturbations des cycles biogéochimiques. C'est en soi un truisme en raison de ce que la technique humaine, devenue puissante depuis l'époque moderne à cause de son pouvoir cumulatif et réifiant, laisse des traces indélébiles dans la nature. Les traces de cette réification se transforment en une crise écologique globale, dont la particularité nous montre un monde que l'on peut qualifier d'hostile, un monde en perte de résonance.

1.2. La perte de résonance ou le monde comme phénomène indisponible

La réification du monde a la particularité de livrer un monde froid, figé, muet (A. Belzile, 2022). Cela peut se comprendre par l'idée que la perception du monde comme un réservoir de ressources à dominer et à utiliser à notre guise engendre malencontreusement une négation du monde comme lieu de résonance. Il devient impossible de rentrer en communication avec le monde ; ce qui implique trois moments intimement liés : l'absence d'appel du monde, notre incapacité à agir sur lui et son indisponibilité. L'absence d'appel du monde se perçoit dans cette réalité que le monde réifié altère la possibilité de rentrer en communication avec lui par la négation de la résonance, puisque « la résonance ne se produit que lorsque la vibration d'un corps produit la fréquence propre de l'autre » (H. Rosa, 2021, p. 239). Elle entraîne notre incapacité à agir sur lui par l'expérience vécue d'un monde froid et menaçant. Cette incapacité à agir sur le monde donne en fin de compte l'image d'un monde devenu indisponible.

Pourtant, ces trois moments ne sont rien d'autre que le corollaire de la mise à disposition du monde. Pour comprendre cette idée, il faut bien assimiler à quoi renvoie la mise à disposition du monde. Pour H. Rosa (2020, pp. 24-25) quatre dimensions permettent de comprendre le processus de disponibilité du monde. La première dimension se réalise dans le projet de mise en visibilité, de connaissance et d'extension des connaissances du monde, par lequel nous rendons visible le *cosmos* à travers les télescopes, l'infiniment petit avec les microscopes et la nuit avec la lumière électrique. La deuxième se trouve dans le fait d'atteindre, d'accéder physiquement à des mondes, à l'aide des fusées, des satellites, des

sous-marins, des microtechnologies, de l'archéologie. La troisième dimension se trouve dans « le fait de rendre maîtrisable ou de mettre sous contrôle un fragment du monde » (H. Rosa, 2020, p. 24). La quatrième consiste à rendre utilisable, à mettre en service le monde, à en faire l'instrument de nos fins ; « ce qui transforme la mise à disposition du monde en mise en forme et en production du monde » (H. Rosa, 2020, p. 25). Par-là, le monde est instrumentalisé et transformé en objet de nos désirs et projections. Derrière l'acte de compréhension du monde se trouve alors une finalité de domination. Ces quatre dimensions de la mise à disponibilité du monde qui consiste à rendre le monde visible, atteignable, maîtrisable et utilisable, pour Hartmut Rosa, sont solidement institutionnalisés dans les sociétés modernes avancées. On retrouve cette institutionnalisation dans la structuration même de la science qui, constitutivement vise l'extension des savoirs. En effet,

l'entreprise scientifique repose, selon la formule S-R-S' (savoir existant – recherche – savoir supplémentaire), sur la promesse constamment renouvelée d'élargissement de cet horizon. Par le *développement des techniques*, il s'agit ensuite de rendre maîtrisables les fragments du monde et les possibilités exploitées par la science, et de placer ainsi sous contrôle le monde dans toutes ses dimensions. L'évolution économique qui, de son côté, suit le programme d'accroissement du capital, selon la formule A-M-A' (argent – marchandise – argent supplémentaire), ou, mieux, lui est soumis, en fournit pour sa part les ressources – non seulement au plan social, mais aussi au niveau des individus qui rendent alors le monde disponible pour leur consommation personnelle, par l'acquisition de biens, mais aussi de savoirs et d'instruments (H. Rosa, 2020, p. 26).

Paradoxalement, cette mise à disposition engendre un recul énigmatique du monde. En effet, « le monde rendu disponible sur les plans scientifique et technique, économique et politique semble se dérober et se fermer à nous d'une manière mystérieuse ; il se retire, devient illisible et muet, et plus encore : il se révèle à la fois menacé et menaçant, et donc au bout du compte constitutivement indisponible » (H. Rosa, 2020, p. 28). L'un des parfaits rendus de cette indisponibilité est sans aucun doute la crise écologique qui fait rayonner cette triste réalité que, c'est en rendant de plus en plus le monde disponible que nous avons attiré vers nous les menaces d'anéantissement provenant des catastrophes écologiques. La crise écologique engendre un délitement entre cette propension à rendre disponible le monde et les attentes même des acteurs sociaux de la modernité tardive, en termes de progrès, de liberté, de bien-être, etc., comme si le monde nous fuyait à mesure que nous pensons le saisir.

La manifestation de la crise écologique sonne plus comme régression que comme progrès, puisque des phénomènes comme la perte de la biodiversité, les catastrophes écologiques de Tchernobyl, de Deepwater horizon, etc., sonnent bien plus comme une régression. Sa présence engendre un climat totalitaire, aliénant qui rend moins libre les acteurs sociaux, puisqu'elle affecte tous les acteurs sociaux. L'éco-anxiété, cette forme d'anxiété provoquée par les menaces environnementales qui pèsent sur notre planète renforce ce sentiment d'être des « prisonniers libres d'une geôle sans murs (...) condamnés à choisir entre respirer un air pollué aux particules fines et à l'ozone en ville, ou un air pollué aux pesticides à la campagne » (A. Desbiolles, 2020, pp. 54-55). Le sentiment d'anxiété et d'angoisse permanente quant au futur de l'humanité impactent en fin de compte notre bien-être, et nous montre que « le monde se présente comme indifférent, froid, voire hostile et répulsif vis-à-vis du sujet » (A. Belzile, 2020, p. 117). Dans le même temps, le franchissement de certaines limites planétaires ne laisse plus trop de liberté à l'humanité de procéder à des choix pour assurer sa prospérité. L'humanité doit subir l'altération de son

bien-être à cause de la dégradation de son environnement. Ce lien entre altération du bien-être humain et dégradation environnementale fonctionne comme un feedback menaçant d'effondrement les sociétés humaines contemporaines. La maîtrise que l'humanité pense exercer sur la nature lui revient en boomerang et l'expose à un nombre incalculable de dangers imprévisibles.

L'indifférence, la froideur, l'hostilité, fruits de l'accélération technique, font ainsi partie intégrante du champ lexical de la perte de résonance qui a fini par s'installer, rompant ce champ relationnel entre l'humain et la nature. Pourtant, comme le remarque Arne Næss (2017, p. 13), rien n'existe de manière séparée, [et] qu'une chose n'existe qu'en vertu des relations qu'elle soutient avec le milieu dans lequel elle est plongée ». Cette remarque ouvre, d'une part les perspectives d'une ontologie holiste fondée sur l'interconnexion des humains avec les autres composantes de la nature ; d'autre part, elle conduit à repenser nos sociétés régies par l'accélération technique. Car, si l'accélération technique se présente comme l'une des raisons fondamentales de l'emballlement écologique, opter pour une décélération paraît logique.

2. Éléments pour une éthique de la décélération écologique

La logique que nous venons de déterminer peut être vraie dans le raisonnement, mais complexe dans son implémentation. En effet, la logique voudrait bien que l'accélération technique puisse avoir pour remède la décélération. La théorie des *Low-tech*⁵ tente tant bien que mal de donner sens à cette argumentation. Pourtant, le constat est que l'humanité ne s'est jamais autant appuyée sur les technologies pour assouvir ses besoins. De la sorte, l'accélération technique n'induit pas forcément la logique de la décélération, et la décélération ne saurait être efficace dans un monde où tous semblent admettre que moins de technologie serait dévastateur pour l'humanité que le contraire.

2.1. La résonance comme alternative à la décélération écologique

L'observation attentive de nos sociétés modernes avancées donne ce constat qu'elles sont vouées à accélérer leur rythme de production, puisque les économies, véritables fers de lance de ces sociétés, sont fondées et guidées par la croissance. Même si, après les travaux sur la décroissance de N. Georgescu-Roegen (2006) qui ont longuement prouvé l'impossibilité physique de croître indéfiniment dans un monde aux ressources finies, la recherche ou le maintien de la croissance n'a jamais été aussi forte. En ce sens, ce qui n'est qu'une question de bon sens se transforme en solution dangereuse pour la croissance qui au gré de réajustement, continu de structurer nos économies. Pourtant, il n'y a pas de mal à retrouver le sens des limites que nous imposent les systèmes écologiques eux-mêmes, si tant est que l'on veuille encore vivre sur terre. Tout semble indiquer, selon D. Boug (2025) qu'il n'y ait aucune échappatoire à la décroissance des flux sous-jacents à nos activités économiques. Les implications, dans le fond, n'appellent rien moins qu'une refonte de nos sociétés, particulièrement de leur organisation économique. La raison est que la décroissance ne

⁵ Cette théorie part du principe que, si l'usage accru de technologies génère des problèmes écologiques imprévisibles, avec des risques toujours plus grands, alors moins de technologies peut produire l'effet inverse. Dans ce contexte, construire des civilisations nouvelles sur la base d'un recours réduit à la technique n'est pas une solution absurde. (Voir Philippe Bihouix, 2014).

désigne ni la récession ni une croissance négative, mais bien une manière de « faire croître la qualité de vie, de l'air, de l'eau et d'une foule de choses que la croissance pour la croissance a détruites » (S. Latouche, 2022, p. 4). L'objectif de la décroissance est la construction d'une autre société qui soit une alternative aux sociétés modernes avancées.

Même si l'on peut déplorer des déclinaisons radiales du mouvement de la décroissance, très souvent liées à des courants écosocialistes radicaux, on le comprend mieux grâce au silence progressif de la question environnementale dans les choix politiques actuels. Le choix des États-Unis, sous la gouvernance de Donald Trump, de révoquer en février 2026 l'un des textes fondateurs pour la lutte contre le changement climatique, est très expressif de ce silence politique. Cette révocation témoigne bien plus de la banalité de la question climatique que Trump inscrit dans l'ordre naturel des choses. Loin de discréditer la vérité scientifique sur la réalité du changement climatique, cette révocation repose sur l'axiome suivant lequel le vrai est ce qui nous arrange et non ce qui est conforme à la réalité même des faits.

Pourtant, le changement climatique est sensé nous faire découvrir un destin commun qui consiste à renoncer à des choix économique et politique destructeurs de l'habitabilité de la terre. La trajectoire actuelle⁶ montre que le réchauffement du climat avance au gré de nos actions et pourrait nous faire atteindre une planète terre extrêmement chaude dont la capacité à accueillir le vivant sera réduite drastiquement. C'est pourquoi, le changement de nos modes de vie devient absolument nécessaire pour réduire les émissions mondiales de CO₂ et ainsi limiter, selon les recommandations onusiennes, le réchauffement climatique à 1,5 °C d'ici 2100. Comme le note C. Castoriadis (1996, p. 96),

ce qui est requis est une nouvelle création imaginaire d'une importance sans pareille dans le passé, une création qui mettrait au centre de la vie humaine d'autres significations que l'expansion de la production et de la consommation, qui poserait des objectifs de vie différents pouvant être reconnus par les êtres humains comme valant la peine. [...] Nous devrions vouloir une société dans laquelle les valeurs économiques ont cessé d'être centrales (ou uniques), où l'économie est remise à sa place comme simple moyen de la vie humaine et non comme fin ultime, dans laquelle donc on renonce à cette course folle vers une consommation toujours accrue.

Cette création imaginaire implique un changement de paradigme, une véritable révolution éthique dans la mesure où, la force ultime d'une telle aventure réside dans le changement de comportement des agents sociaux. En cela, l'on peut trouver l'intérêt d'une décélération écologique. Par décélération écologique, l'on peut entendre une orientation normative des sociétés contemporaines, non pas vers une simple diminution de la vitesse matérielle (production, transport, innovation), mais vers une transformation de notre rapport au monde, en privilégiant une logique de relation, de mesure et de responsabilité écologique. Pour autant, il ne faudrait pas voir la décélération comme l'envers de l'accélération puisqu'il y a naturellement des entités que l'on ne peut accélérer. L'on peut prendre par exemple les processus naturels dont on ne peut accélérer le temps nécessaire à la reproduction. L'enjeu avec la décélération est qu'elle ne répond pas à l'accélération globale : elle représente un désir de décélération sélectif (A. Belzile, 2022). C'est justement à ce niveau que sa mobilisation devient intéressante puisque cela sous-entend que l'on ne peut décélérer que ce qui est en notre pouvoir dont la plus évidente est notre pouvoir technique.

⁶ La période 2015-2024 est la plus chaude jamais enregistrée, avec une hausse de la température mondiale atteignant environ +1,36 °C à +1,55 °C au-dessus des niveaux préindustriels.

Dans ce champ d'action, la résonance met le cap sur une nouvelle théorie de la relation au monde, c'est-à-dire un type spécifique de mise en relation entre le sujet et le monde qui se veut dynamique et réciproque. En ce sens, elle ne se programme pas et reste réfractaire à la mise à disposition du monde portée par le projet de la modernité. Pour Rosa, la modernité constitue l'autre nom de la contrainte d'accélération aveugle et continue, de la domination qui conduit à un rapport instrumental au monde présenté comme la cause des pathologies de la résonance. C'est pourquoi, « toute tentative de mise à disposition et de contrôle, d'accumulation, de maximisation et d'optimisation détruit l'expérience de résonance en tant que telle » (H. Rosa, 2022, p. 249). La résonance indique alors un mode relationnel entre le sujet et le monde. Le sujet n'est pas extérieur au monde, de même que le monde n'est pas extérieur au sujet. Comme le remarque A. Belzile (2022, p. 120), « le sujet et le monde se déterminent l'un et l'autre dans une interrelation. Il n'y a pas de sujet sans monde, ni de monde totalement sans sujets ». Un tel argument implique une forme de parenté entre le sujet et le monde.

2.2. Vers une éthique de la parenté

L'éthique est avant tout l'expression de notre tendance à vouloir chercher des points communs pour guider nos actions ou nous assurer que nos vies sont exemplaires là où les normes et les valeurs peuvent varier d'un individu ou d'une société à l'autre. C'est en cela, qu'elle se présente comme un travail d'élaboration et d'ajustement des normes que les mutations sociale et environnementale rendent nécessaire. Dans le cas spécifique des mutations environnementales, c'est un fait que la problématique environnementale établie chez les écologistes un consensus pour penser la nature comme un système intégré. Sur cette base, la réévaluation paradigmatique que l'éthique environnementale mène, part de la critique de l'accélération technique pour envisager les voies et moyens de reconnaissance de la nature comme un système, comme une unité. Le fait est que

la reconnaissance d'une unité profonde de la nature, par-delà la diversité des phénomènes et des plans qu'elle présente, est, sans contexte, une des conquêtes les plus remarquables de la science moderne. Chacune des grandes étapes de l'évolution des sciences a contribué à dissoudre l'illusion de discontinuités irréductibles entre les ordres de la nature. (A. I. Yapi, 2015, p. 83).

De la sorte, la réévaluation paradigmatique part d'un socle scientifique et s'applique à revoir les fondements anthropocentrés de l'éthique, pour entrevoir l'idée qu'une éthique peut être fondée sur la reconnaissance des liens d'interdépendance et de proximité, c'est-à-dire des liens de parenté que l'homme entretient avec les autres êtres de la nature. Cette proximité doit pouvoir susciter chez l'humain des sentiments moraux pour la nature. Mais en même temps, cette parenté implique la reconnaissance, du moins l'acceptation de la différence puisque dans la logique de la résonance, la différence est une richesse. C'est dans cette différence et de son acceptation que l'on peut appréhender la résonance comme phénomène éthique (A. Belzile, 2022, p. 124).

Cette appréhension, dans le fond, montre que la résonance se réalise dans une forme d'appartenance à une communauté. Pour autant, l'appartenance à une communauté, lorsqu'elle est envisagée comme source d'obligation morale, requiert une distinction conceptuelle préalable entre *être en communauté* et *faire communauté avec*. Être en communauté signifie partager un même espace, occuper conjointement un lieu ou un cadre

géographique sans que cette coexistence n'implique nécessairement une unité substantielle ni une véritable réciprocité. Le lien qui peut exister entre les individus demeure alors souvent d'ordre contractuel, contingent et extérieur. Les relations peuvent se nouer ou se délier sans que l'existence même de cette communauté circonstancielle ne soit affectée. Prenons l'exemple de voyageurs dans un véhicule pour une destination quelconque. Ces voyageurs participent d'une communauté de fait, car la courtoisie ou l'indifférence qui caractérise leurs interactions n'altère aucunement la simple coprésence qui les rassemble. Il ne s'agit là que d'une juxtaposition, d'une agrégation sans intériorité.

Cependant, il va autrement lorsque des individus ne se contentent pas d'être en communauté, mais font communauté. Dans ce cas, il s'instaure un réseau de relations de réciprocité qui institue des liens de dépendance mutuelle entre les membres, et même entre ces membres et les réalités non-humaines avec lesquelles ils coexistent. La communauté ne relève plus de l'addition, mais de l'intégration. Elle devient un tout organique structuré par l'interdépendance. C'est dans l'appartenance à une telle communauté que les devoirs moraux prennent leurs sources. La parenté véritable engage à s'ouvrir à l'autre, car elle suppose une participation active à une totalité vivante où les composantes biotiques interagissent avec les éléments abiotiques afin de rendre possible et maintenir la vie.

Dans le contexte contemporain marqué par l'accélération technique, cette distinction devient décisive. La raison est que l'accélération, qu'elle soit technique, sociale, tend à produire des formes de coexistence sans profondeur relationnelle. Les individus partagent des espaces, des réseaux, des systèmes, mais sans véritable inscription dans une totalité signifiante. L'intensification des flux, la compression du temps et l'extension des dispositifs techniques favorisent une logique d'addition plutôt qu'une logique d'intégration. Nous sommes ensemble sans véritablement faire monde commun. L'exemple de l'écosystème peut nous permettre d'illustrer l'idée de faire communauté. Dans un écosystème, les composantes biotiques et abiotiques interagissent selon une dynamique d'équilibre qui rend possible la vie. Cette unité n'est pas un simple agrégat d'éléments, mais une organisation intégrée dont la stabilité dépend de la qualité des interactions, de leur résonance. Être membre d'un écosystème signifie, de ce fait, participer à un réseau de conditions sans lesquelles notre propre existence serait impossible. L'écosystème apparaît alors comme une unité dynamique dont l'intégrité et la stabilité conditionnent la survie des parties qui la composent. Ce n'est pas seulement chacune de ces parties qui méritent considération, mais l'unité même de leur articulation, en tant que condition de leur développement commun. La reconnaissance de cette interdépendance fonde l'attribution de valeurs morales aux entités non-humaines.

En tant qu'inclination en faveur des autres, du fait de leur vulnérabilité, les sentiments moraux peuvent prendre en compte les êtres extrahumains. Deux raisons intimement liées fondent cette extension. La première tient à l'origine commune des vivants développée par le darwinisme, à travers sa théorie de l'évolution. Cette théorie montre que les espèces procèdent d'une même trame de vie, révélant ainsi une parenté à la fois biologique et ontologique entre l'homme et les autres formes de vie. Elle nous émerveille du sens profond de notre parenté avec ces formes de vie considérées comme nos compagnons au sein de la communauté de vie de la terre. Selon Hans Jonas (2005), le darwinisme devait permettre de dépasser la conception mécaniste de la nature. En affirmant que l'humain est la continuité du règne animal, le darwinisme suppose implicitement qu'il n'est ni supérieur ni séparé de ce règne. En conséquence, par-delà l'indignation contre le darwinisme pour son atteinte à la

dignité de l'homme, « on n'a pas vu qu'en vertu du même principe c'était la totalité du monde vivant qui recevait quelque chose de la dignité de l'homme » (H. Jonas, 2005, pp. 33-34).

La seconde raison réside dans la vulnérabilité constitutive des êtres non-humains et dans la responsabilité qui en découle. Leur fragilité face à la puissance de la technique humaine appelle une démarche de sollicitude et de retenue. En effet, les capacités techniques humaines, démultipliées par l'accélération, confèrent à l'humanité un pouvoir asymétrique sur la nature. En même temps, ce pouvoir engendre la responsabilité et approfondit la conscience de l'interdépendance qui relie l'humain à l'ensemble de la nature. Dans ce cas, l'éthique de la parenté peut ainsi être comprise comme une modalité réfléchie de la résonance. Elle exprime la volonté de préserver les conditions d'une interaction durable entre les composantes d'un même monde. Là où l'accélération technique tend à transformer les relations en des rapports d'usage, la parenté réintroduit une dimension dialogique. Elle réhabilite, tout comme la résonance, la capacité d'être affecté par le monde et d'y répondre autrement que par la domination.

Conclusion

Au regard de ce qui précède, la nature, fragilisée par le régime d'accélération technique qui structure la modernité tardive, ne devrait plus être pensée comme un simple réservoir de ressources disponibles. La raison est que l'emballement des puissances productives, grâce à l'accélération technique, altère les conditions mêmes d'une coappartenance du vivant (humains et non-humains) au monde. Dès lors, cette altération appelle moins une gestion instrumentale qu'une conversion affective et normative. Elle requiert une décélération pour ouvrir les possibilités d'une expérience de résonance avec le monde.

Entrer en résonance avec le monde, c'est reconnaître en lui une altérité signifiante, capable d'affecter et intégrer nos sentiments moraux. Cette disposition ouvre la possibilité d'une éthique de la parenté qui milite pour une communauté élargie du vivant, d'une solidarité normative fondée sur la reconnaissance d'une interdépendance entre humains et non-humains. En réalité, la fragilité manifeste de l'être vivant incite à mener des actions en faveur d'une décélération par laquelle, l'humanité consent à habiter le monde non en maître, mais en parent attentif à cette indisponibilité du monde que rend évidente l'accélération technique. Ainsi, la nature affaiblie par l'accélération technique, doit susciter en l'humain de la tendresse pour elle. En le faisant, les hommes posent les éléments de la nature comme objets de sentiments moraux et établissent avec eux des liens de parenté.

Références bibliographiques

BELZILE Ariane, 2022, « Résonance et aliénation. La pensée éthique de Hartmut Rosa », *Revue Phares*, Vol. XXII, N° 1. pp. 111-130.

BIHOUIX Philippe, 2014, *L'âge des low-tech : vers une civilisation techniquement soutenable*, Paris, Éditions du Seuil.

BOURG Dominique, 2025, *Leçons des limites planétaires*, Paris, Éditions Actes Sud.

BOUTON Christophe, 2022, *L'accélération de l'histoire. Des Lumières à l'Anthropocène*, Paris, Éditions du Seuil.

CASTORIADIS Cornélius, 1996, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Éditions du Seuil.

DESBIOLLES Alice, 2020, *L'éco-anxiété. Vivre sereinement dans un monde abimé*, Paris, Éditions Fayard.

DURKHEIN Émile, 1981, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France.

FEDERAU Alexander, 2017, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, Paris, Presses Universitaires de France.

JONAS Hans, 2000, *Une éthique pour la nature*, traduit de l'allemand par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Éditions Desclée de Brouwer.

JONAS Hans, 2005, *Évolution et Liberté*, traduit de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Éditions Payot & Rivages.

KOSELLECK Reinhart, 2011, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? » (1976), traduit de l'allemand par Marie-Claire Hooock-Demarle, *Trivium*, n° 9, [en ligne], URL : <https://www.journals.openedition.org/trivium/4079>, consulté le 17 décembre 2025 à 11 h 48 mn.

LATOUCHE Serge, 2022, *La décroissance*, Paris, Éditions Humensis.

NÆSS Arne, 2017, *Une écologie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*, traduit du norvégien par Naïd Mubalegh, et de l'anglais par Pierre Madelin, Paris, Éditions du Seuil.

RICHARDSON Katherine et al., 2023, « La Terre a dépassé six des neuf limites planétaires », *Science Advances*, traduit de l'anglais par Marie-Hélène Ray, vol. 9, n° 37, pp. 1-16.

ROSA Hartmut, 2013, *Accélération. Une critique sociale du temps*, traduit de l'allemand par Didier Renault, Paris, Éditions La Découverte.

ROSA Hartmut, 2014, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, traduit de l'allemand par Thomas Chaumont, Paris, Éditions La Découverte.

ROSA Hartmut, 2020, *Rendre le monde indisponible*, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Éditions La Découverte.

ROSA Hartmut, 2021, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, traduit de l'allemand par Sacha Zilberfarb et Sarah Raquillet, Paris, Éditions La Découverte.

VALANTIN Jean-Michel, 2017, *Géopolitique d'une planète dérégulée. Le choc de l'Anthropocène*, Paris, Éditions du Seuil.

YAPI Ayénon Ignace, 2015, *Approches du vivant. Études d'épistémologie biologique*, Paris, Éditions L'Harmattan.

GEORGESCU-ROEGEN Nicholas, 2006, *La décroissance. Entropie, écologie, économie*, traduit de l'anglais par Ivo Rens et Jacques Grinevald, Paris, Éditions Sang de la terre.

LE DOUBLE DANS LA PROSE DE JANIS OTSIEMI : POUR UNE LECTURE DU SOI

Narcice Wolfgan MOUNZIEGOU-MOMBO

Université Omar Bongo, Libreville, Gabon

waulft@yahoo.fr

Rolph Rodéric KOUMBA

Université Omar Bongo, Libreville, Gabon

Laboratoire CRELAF

rolphroderick@gmail.com

Résumé

L'écriture de Janis Otsiemi, auteur majeur de la littérature gabonaise, revêt une particularité identitaire. C'est d'ailleurs ce qui se laisse apprécier dans son roman *Tous les chemins mènent à l'Autre*. L'œuvre se déploie dans une configuration où le *Moi*, instable, cherche à se reconstruire, à se soustraire d'une errance se dressant comme une négation du « Je » indice cartésien d'existence, d'être. La réflexion est menée pour saisir une écriture organisée dans une approche personnelle, en toute rupture avec le différentiel identitaire de mêmeté et d'identité d'Ipséité. À partir de cet instant, il est nécessaire d'admettre que l'œuvre de Janis Otsiemi se lit aisément autour de la question du double pour une expression de soi à partir des canaux de Pierre Ndemby Mamfoumby, Paul Ricœur et de Blanchot. Pour saisir la complexité de l'écriture otsiemienne, la doublexité, le double-métonymique ou l'unicité totale de soi s'inscrit comme prétexte esthétique dont le but est de donner une légitimité à l'identité Idem et à l'Ipséité participant de manière conjointe à la construction de soi. L'Idem et l'Ipséité se constituent en épïcêtre, dont la trajectoire commune aboutit à l'autre pris dans soi.

Mots-clés : Altérité – Double – Idem – Identité – Ipséité – Mêmeté – Soi.

Abstract

Janis Otsiemi, a major voice in Gabonese literature, stands out for the strong sense of identity that shapes his writing. This is especially evident in his novel *Tous les chemins mènent à l'autre* (2000), where the narrative unfolds around a fragmented and unstable *self* to rebuild itself. The protagonist struggles to break free from a kind of wandering that denies the Cartesian *I* as a marker of existence and being. The novel invites us to reflect on a deeply personal form of writing that breaks away from traditional distinctions between sameness and selfhood. From this perspective, Otsiemi's work can be understood through the lens of duality, where the self is expressed and explored through ideas inspired by thinkers such as Pierre Ndemby Mamfoumby, Paul Ricœur, and Maurice Blanchot. To grasp the complexity of his writing, concepts like duality, metonymic doubling, and the idea of a unified self function as aesthetic tools. These elements help legitimise both sameness and selfhood, which work together in shaping identity. These two dimensions, sameness and selfhood converge toward a shared centre, leading to the discovery of the "other" within oneself.

Keywords: Otherness – Double – Sameness – Identity – Selfhood – Sameness – Self.

Introduction

La question du double, voire de l'autre, dans une approche de même ou de reflet, marque encore de manière significative le discours romanesque gabonais. Il n'est pas surprenant de constater une mise en exergue du personnage dans une configuration de quête de soi à travers soi, à travers l'autre. L'examen de cet aspect romanesque met en lumière, dans le corpus, l'intérêt de cerner la problématique de l'altérité par soi, à l'autre. Autrement dit, se pose ici la question de l'identité personnelle pour saisir la quête de soi comme un projet de construction ou de reconstruction. Le double chez Pierre Ndemby Mamfoumby sur la question de l'ombre, et les approches de Paul Ricœur et de Blanchot sur la question de l'identité de soi serviront de support méthodologique pour mieux mener l'analyse. Pour cette étude, deux points majeurs seront questionnés. D'une part, L'ombre comme représentation du même, donnée insaisissable, permettant de valider non seulement son ambiguïté, mais aussi d'interpréter la mort. Et, d'autre part, la prose otsiemienne et l'esthétique à venir afin d'intégrer l'œuvre romanesque gabonaise dans une aventure de va-et-vient où s'entendent à la fois, l'écriture et ses corollaires chez Janis Otsiemi.

1. L'ombre, représentation du même

Cette étape de la réflexion conduit le sens vers la difficulté du soi lumineux à se soustraire du même ombrageux. Celui-ci, parfois gênant pour Loye¹ devient une image sombre à laquelle l'identification se refuse à la mêmeté. L'ombre apparaît comme une structure évanescence car elle se dessaisit de lui lorsqu'il veut la saisir pour s'en débarrasser.

Tout est sombre, sombre devant moi, derrière moi, au fond de moi, autour de moi. Chaos, vide, puis sans fond, immense tableau noir que trouent par moments les lueurs d'une lumière frétilante, semblable à celle qu'émettent, à la nuit tombée, les lucioles. (...) Yeux de chat dans l'ombre qui faiblissent, qui s'amplifient, qui faiblissent encore, auxquels on s'accroche comme à une épave en mer. Mais l'épave se dérobe, on s'y approche, elle se dérobe... elle se dérobe. (J. Otsiemi, 2000, p.7)

Loye tombe ainsi, dans une sorte de truisme d'itinérance en déclarant, « j'ai beau marcher, courir, prendre la mer, la brousse, voler comme Icare, je me retrouve au même endroit. Sans départ, sans port fixe ». (J. Otsiemi, 2000, p. 7) Pour bien conduire l'analyse de ce point, quatre aspects fondamentaux de la complexité du soi-errant seront pris en compte, à savoir l'ambivalence de l'ombre, la problématique du soi-néant, la mort, l'échec de la quête et la sublimation de la quête.

1.1. L'ambiguïté de l'ombre

La relation entre le corps et son ombre est calamiteuse. Sous l'effet lumineux, ils évoluent de manière synchronique en dépit du fait que l'apparence de l'ombre peut varier en fonction de la lumière. C'est d'ailleurs ce qui est saisi de la relation entre l'être et son ombre à travers les vers qui suivent.

¹ Personnage principal dans l'œuvre de Janis Otsiemi, *Tous les chemins mènent à l'autre*, il se retrouve en perte de repère, de mémoire après un grave accident et décide de se battre pour retrouver sa mémoire. Sa quête part d'une volonté de reconstruire son être en voulant redonner vie à un corps désormais en conflit avec son ombre.

Parfois je feins de ne pas voir / Ses feuilles en flocons de neige / Sa tige glabre et élancée / Mais je sais qu'elle est là en moi / Devant moi derrière moi autour de moi (J. Otsiemi, 2000, p. 85).

Ainsi, leur rapport intrinsèque traduit leur complicité et l'impossibilité de leur désagrégation. Ne dit-on pas « il le suit comme l'ombre fait le corps, il ne le quitte pas plus que son ombre, (...) il le suit partout »². Dans *Principes d'une esthétique de la mort* de M. Guiomar (1967), le rapport entre le corps et son ombre est parfaitement légitimé par la question du double. À partir d'une réception naturelle des faits, l'être et son image entretiennent une relation harmonieuse que révèle la synergie des mouvements. P. Ndemby Mamfoumy (2017, p. 21) en fait un écho/portrait que « (...) le double (...) a révélé ce que l'homme est en réalité ». Chez Janis Otsiemi se dégage une toute autre approche du corps-ombre et de l'ombre-corps. En effet, le compagnon de l'être animé ou non animé devient problématique. Il est l'autre à soustraire. Loye refuse de saisir son ombre en sympathie, en apparenté. Il l'entend comme une identité d'altérité obsessionnelle, permettant de voir la figure de l'ombre dans un implicite de soi-conflictuel. Ainsi, devient-il cette part de soi, cet autre que F. Poiré (1987, p. 25) illustre en affirmant que c'est « (...) l'être désincarné qui entretient avec l'Ego une sorte de relation mystérieuse ».

Dans son altérité ambiguë à Loye, selon les postulats de la doublexité de P. Ndemby Mamfoumy (2017, pp. 22-23), l'ombre « suppose l'idée de reflet et de rejet. (...) C'est dans ce paradoxe que le sujet se construit et se renouvelle, (...) que se révèlent ses maladies, ses imperfections, ses désirs, ses impulsions ». L'ambiguïté d'altérité inscrit le personnage otsiemien dans une solitude car la rupture de complicité entre Loye et son ombre entraîne de l'incertitude et du décrochage du fait de l'effacement de la connivence entre les deux entités. Curieusement, Loye ne peut résister au rejet de l'ombre car celle-ci lui rappelle désormais son errance voire son étrangeté due à l'amnésie post-traumatique. Il sectionne la totalité configurée autour du principe de la doublexité de P. Ndemby Mamfoumy (2017, pp. 22-23) où « l'un est égal à l'autre ou que les deux font la même personne » pour se résoudre dans une ambivalence dans laquelle l'être et l'ombre seraient distincts. Désormais sans identité certaine, Loye n'est « (...) plus qu'errance. Que silence, qu'un relent inodore, qu'une ombre sans jour, une ombre sans ombre. » (J. Otsiemi, 2000, p.101). À travers son reflet, il revit ses angoisses et le souvenir d'une désaffection de soi qui l'amène à se demander « si la vie n'est pas un jeu de cache-cache avec soi-même et l'Autre » (J. Otsiemi, 2000, p. 87).

L'ombre devient ce point manifeste du mystère de Loye que le chemin de la quête tend à conduire vers l'autre. Dès lors, il s'établit une ambivalence selon P. Ricœur (1990, p.13), de « l'identité-idem » de la mêmeté avant de muer toujours à partir de P. Ricœur (1990, p.14) en « l'identité-ipséité ». Tout au long du texte, Loye demeure dans une altérité équivoque contre son ombre. Il est terrifié et déstabilisé par son apparence. Loye s'aperçoit que l'ombre qu'il a traquée et niée n'est qu'une partie de lui. L. Marin (1999, pp. 130-131) met d'ailleurs en exergue cet effet de glace. « Devant le miroir, l'homme qui s'y regarde dit silencieusement de son image en reflet, c'est moi (...) c'est moi, nomme l'image dans le miroir et elle renvoie ce moi au sujet qui s'y contemple » Cette lucidité est révélatrice des réminiscences de la

² Extrait du Dictionnaire *Nouveau petit Littré* de 2009 à partir de la déclinaison du mot *ombre* pour illustrer les quelques orientations voire aperçues que pourrait revêtir ce mot. Cette précision permet de mieux cerner l'indéfectible jonction entre la matière et son aspect dérivé. « L'ombre et le corps se dit de deux personnes qui ne se quittent pas ».

mémoire retrouvée. La quête de Loye revêt un caractère ambigu dans la mesure où l'action de rechercher est elle-même le résultat. Le soi se lit dans une ambivalence de présence/absence. Tous les chemins ne sont que soi par l'acceptation oscillante de l'Idem et de l'Ipséité à travers la configuration du 1+1= unicité. Dans les deux cas, la question de la totalité unitaire est toujours évidente. Ce qui renvoie à l'ambiguïté de l'ombre prise en même temps dans une « perspective de complémentarité et d'opposition » (P. Ndemby Mamfoumby, 2017, p. 23). L'ambivalence de l'ombre chez Janis Otsiemi renvoie à l'interconnexion entre les maux et le bien-être de Loye. En effet, l'acceptation du reflet et son rejet ne sont que des actions menées finalement sur un seul et même être pour qui, la quête n'a été que cheminement de la mémoire perdue. Elle constitue, de ce fait, une nécessité incontournable dans le processus de réappropriation du soi conduisant le personnage vers un prétexte contestataire de « cohabitation symbolique et obligatoire » (P. Ndemby Mamfoumby, 2017, p. 24) entre l'ombre et le corps. Janis Otsiemi présente une prose déroutante pour laisser le décousu, la déconstruction de la quête construire ce truisme. Le chemin qui mène vers l'autre est soi. Cette ambivalence conforte l'idée de D. Martinot (2002, p. 28) « qu'il n'existe pas de soi fixe et statique mais seulement un concept de soi habituel, construit à partir de nos propres expériences sociales ». L'ombre rejetée conduit vers une reconsidération de l'auto-anéantissement.

1.2. La problématique de l'auto-anéantissement

La problématique de l'auto-anéantissement est la mise en évidence de la violence sur l'ombre qui est soi grâce à l'action réfléchie de la lumière sur soi. « L'autre, l'ombre étrangère dont j'ai cru mutiler, briser les rires cyniques, le front olympien, le menton fuyant, brûler, tordre le cou, enfin tuer pour retrouver mon véritable moi, c'est bien moi, c'est le côté de moi que je ne vois pas. » (J. Otsiemi, 2000, p.101). En effet, l'auto-anéantissement est pour Loye un inconscient cheminement vers les abîmes. Il est une introspection, un dédoublement comparable à un rite initiatique où la rencontre avec l'inconnu mystérieux se fait par auto-anéantissement, voire par mort symbolique. Janis Otsiemi procède par une construction iconoclaste de soi à partir de la tentative de meurtre de l'ombre pour valider la reconstruction béatifiée de Loye : corps métamorphosé en ombre, placé en situation de dédoublement. Il y a donc une réconciliation de deux espaces, physique et métaphysique par l'auteur pour mieux aménager tous les chemins menant à cet autre qui est soi. L'auto-anéantissement devient ainsi, dans la discursivité de Janis Otsiemi, un prétexte de *doublexité*³.

C'est une démarche qui inclut à la fois l'*iconisation* et l'*abstraction* pour comprendre le positionnement des personnages et la pertinence du discours. Elle se conjugue à la fois dans ce qui constitue la binarité, introduit le doute, l'inconstance, la complémentarité chez les personnages à travers la recherche d'un équilibre potentiel. (...) Dans toutes ses formes, le constant et l'inconstant, le précis et l'imprécis, (...) le visible et l'invisible, l'ombre et la lumière sont des marques qui accompagnent la doublexité. (P. Ndemby Mamfoumby, 2017, p. 26).

L'auto-anéantissement dans la prose de Janis Otsiemi est une réconciliation de soi avec son être profond. Sur un tout autre aspect du cheminement vers l'autre, l'auteur met en

³ Néologisme exprimé par le chercheur gabonais Pierre Ndemby Mamfoumby renvoyant à tout ce qui explique et développe l'idée de double. Qu'on soit dans la « périphérie du texte » ou dans sa partie immergée, elle englobe tout le discours pouvant caractériser le texte littéraire comme lieu de sa fonctionnalisation, de sa manifestation et de sa construction.

exergue ce qui pourrait être nommé *double-métonymique*⁴. En effet, Loye, bénéficiaire d'une greffe, après son grave accident, se persuade de se débarrasser du « démon du dédoublement après transplantation » (J. Otsiemi, 2000, p. 92) en ôtant la vie à Albert Lambi, son donneur anonyme d'organe. L'attitude de ce dernier, froide, antipathique et indifférente à la détresse émotionnelle du personnage errant, ravive son aliénation. Loye espérait commettre un *autruicide*⁵ en se jetant sur son donneur d'organe. À cet instant, il ignore encore que l'altérité rompue n'est pas une altérité de soi à autrui, mais plutôt une altérité spécifiquement de soi car le donneur est cette autre partie étrangère vivant désormais en lui.

Cette évidence ignorée, Loye l'apprend à ses dépens lorsque, arrivé chez-lui, son miroir lui rend son reflet déstructuré. Sa victime, son donneur d'organe, est cette autre composante de lui. Il y a chez Loye, une brutale prise de conscience de son auto-anéantissement que l'auteur détourne en ouvrant la narration autour du meurtre d'Albert Lambi. Or, l'intérêt narratif se joue au niveau du *double-métonymique* légitimé par le motif de la greffe de Loye faisant de son donneur d'organe et lui une unicité. C'est dans ce sens que L. Marin (1999, p. 123) illustre l'idée de « L'alter ego mort au point de devenir la représentation en supplément et en suppléance du Moi : représentation de moi comme (...) l'autre moi mort (...) l'identification du Moi comme l'objet perdu et l'identification de l'objet perdu au Moi ». La mise à mort est le procédé allégorique qui établit une prise de conscience définitive de la mêmeté entre soi et l'autre.

La familiarité de son visage tuméfié me trouble car il ressemble maintenant à l'image fidèle, à cette image de moi que je n'ai jamais cessé de joindre, d'être, de préserver contre les autres, contre l'ombre étranger, contre moi-même (...) Maintenant je comprends, je comprends pourquoi je suis revenu dans cette maison (...) c'était moi, ce moi, cette vie qui a fait mien le corps étendu dans le noir. (J. Otsiemi, 2000, pp.100-101)

Le double-métonymique est de fait, dans le roman otsiemien, la résurrection de soi en dépit du fait que, la narration donne un premier niveau sémantique de la transplantation comme une aliénation du soi. La quête de Loye donne à la mort un caractère bienveillant, étant donné que celle-ci finit par rassurer le personnage sur sa véritable identité. L'auteur déjoue une nouvelle fois les attentes du lecteur. Il le prend à contre-courant. En effet, au lieu de présenter un héros affaibli par sa mort à travers celle de son donneur, Janis Otsiemi laisse le récit se configurer comme une levée de rideau révélant la concomitance de l'idem et de l'ipséité. « Ce corps gisant (...) c'est ma vie, ma même vie, à moi » (J. Otsiemi, 2000, p. 101). C'est à juste titre qu'il comprend qu'il est responsable de l'organisation du soi. Considérant que la mort d'Albert Lambi est symboliquement celle de Loye, le suicide peut-il être compris dans cette configuration ?

1.3. La quête de finitude ou la complétude de l'autre à soi

Le suicide est le fait de se donner la mort, soit pour des causes idéologiques, soit pour des raisons intimes ou personnelles. C'est un acte qui relève d'un affect psychique. Il suscite

⁴ Néologisme renvoyant à la considération de soi à travers l'autre à partir de la désignation du double par la greffe, ablation d'une partie de l'autre pour soi. La partie extraite de l'autre devenue composante de soi, illustre la considération du même entre l'autre et soi. La métonymie étant bien évidemment la considération du tout par une de ses composantes devient ici matérialisée par la greffe qui fait de l'autre le soi et le soi, l'autre.

⁵ Néologisme renvoyant à un homicide découlant de la perception de trahison et de la volonté de faire disparaître autrui voire l'autre afin de se sentir dans une certitude de cathartique où l'autre, facteur gênant à toute forme de complétude de bonheur ne sera plus.

des interrogations ou des jugements portés généralement sur la santé mentale du sujet suicidé. Dans le cas de Loye, ce qui pourrait s'apparenter à un suicide n'est vraisemblablement que la mort de l'autre. Il s'agit donc du meurtre d'Albert Lambi que le double-métonymique illustre comme anéantissement symbolique de soi. Janis Otsiemi laisse sa discursivité révéler une doublexité sémantique où la mort, à un premier degré, est un homicide. À un second degré, elle est la revigoration de soi par la continuité de l'existence de l'autre à travers soi. Loye devrait mourir synchroniquement avec Albert Lambi, et la mort serait en même temps homicide et suicide. Sauf que la mort telle qu'établie par Janis Otsiemi n'est ni assassinat, ni suicide mais reconfiguration mentale de soi.

Dès lors, en se positionnant du côté de la quête de soi, Loye se reconstruit, se définit sereinement comme existant. Son acte devient un acte individuel d'auto-délivrance ou d'auto-structuration. La mort d'Albert Lambi a permis à Loye de se mettre en conformité avec son identité et de refuser, au nom du principe ontologique d'exister, toute forme de déchéance afin de maintenir une authenticité unitaire. *Tous les chemins mènent à l'autre* est la mise en évidence d'une quête dont la destination finale est soi, une destination introspective de restructuration mentale, psychique et sociale du sujet quêteur. Il s'agit pour l'auteur de redéfinir la notion de l'autre en la configurant dans une approche de mêmeté avec le soi. Il l'envisage comme une sorte d'embouchure existentielle. Le soi est le point d'attrait de toute trajectoire.

La mort de l'autre n'est plus une cessation de vie. Elle n'est pas un échec de quête mais plutôt la rencontre du personnage errant avec soi-même. L'auteur poursuit avec le détour sémantique de son œuvre à travers ce passage « Libre, j'enjambe le parapet du pont ». (J. Otsiemi, 2000, p. 102). En effet, il laisse volontairement penser à un enjambement de Loye qui pourrait avoir pour finalité un suicide. Or, la réalité est toute autre. Chez Janis Otsiemi, le terme « libre » ouvrant ce passage met en exergue la quiétude, la plénitude de soi débarrassée de toute incertitude existentielle. Le moment de l'enjambement du parapet du pont n'est que l'instant de la connexion des quatre facteurs de la matière à l'origine de la stabilité de l'être, c'est-à-dire l'eau (suggérée par la présence du pont), l'air (l'espace libre dominé par le vent), le feu (la lueur des lumières qui percent profondément la nuit) et la terre (Loye, homme fait de terre). La discursivité de *Tous les chemins mènent à l'autre* donne au lecteur une liberté sémantique, conséquence de l'allégorie narrative spécifiant le mythe otsiemien.

L'écriture de Janis Otsiemi se caractérise par une forte dimension méta-discursive qui sollicite constamment le lecteur et l'engage dans le déroulement du récit. Une posture littéraire qui mènerait le texte dans une esthétique entendue autour de la prescription de livre à venir.

2. La prose otsiemienne et l'esthétique à venir

Dans ce point, l'analyse de la prose de Janis Otsiemi s'inscrit dans une réflexion centrée sur son esthétique. Il s'agira d'examiner l'œuvre romanesque gabonaise dans une dynamique de va-et-vient critique, articulée autour de la dérélition, de la catharsis et de la construction de l'identité comme principaux axes d'analyse.

2.1. L'écriture et la déréluction

Tous les chemins mènent à l'autre, l'œuvre de Janis Otsiemi, donne une apparence de texte silencieux. En effet, la configuration du récit autour de Loye, personnage accidenté, reçu aux soins intensifs, établit de fait une atmosphère morose. Aussi l'espace, l'hôpital, instaure-t-il la déréluction que la perte de mémoire de Loye renforce. Le regard devient pour le personnage le vecteur d'altérité entre l'autre et lui. L'usage permanent du verbe « reconnaître » consolide la sollicitation expressive du regard au détriment de la parole qui se révèle en silence. Une « voix (...) sourde, grêle et flasque, elle ne s'élève pas plus haut que le bout de mon nez. Ses mots semblent mourir sur le seuil de mes lèvres. Elle manque de souffle (...) » (J. Otsiemi, 2000, p. 9). La déréluction de Loye n'est pas que physique ; elle est également mentale. En effet, l'oubli, conséquence de la perte de mémoire, le laisse sans repères, sans compagnies mémorielles, sans souvenirs. Loye se dit être « seul. (...) seul contre tous. Seul contre rien » (J. Otsiemi, 2000, p. 12). Ces absences l'isolent de lui-même, de son vécu, de sa famille qu'il ne reconnaît plus.

Entre les lèvres droites et gauches, j'oscille comme une bouteille à la mer dans les eaux clair-obscur de l'oubli:/ Que c'est drôle ! drôle d'être sans nom, / Sans corps ; sans clan, sans famille, sans patrie, / Drôle d'être d'ici, de là, de là-bas, / D'ailleurs et de nulle part. (J. Otsiemi, 2000, pp. 25-26).

L'écriture de Janis Otsiemi traduit la solitude du héros. Elle a la particularité, d'une part, de maintenir le récit dans une césure où l'écoute et le regard constituent les seules modalités d'accès à l'altérité entre Loye et le monde qui l'entoure ; et, d'autre part, de s'illustrer dans un paradoxe mettant en coexistence le sentiment de solitude et la présence affective d'autrui. Le personnage central de *Tous les chemins mènent à l'autre* est pris dans une bulle traduisant un visuel et une tactilité en même temps qu'elle obstrue l'échange verbal.

Comme je ne bougeais pas, et ne disais mot, elle s'est levée. (...) Elle a dit que c'est elle qui s'occupera de moi durant les douze heures, ensuite une autre infirmière la remplacera. Elle m'a relevé la tête tout doucement. Elle l'a rangé sur deux taies d'oreiller. (...) J'ai voulu la remercier pour son geste car la position dans laquelle elle m'avait placé me paraissait plus confortable. Mais mes lèvres et ma main sont restées figées comme un tronc d'arbre. (...) Alors la solitude me hante comme un amant qui voit sa bien-aimée, cette partie de lui-même, se dérober sous ses yeux comme des pilules d'eau entre les doigts, malgré la robustesse de ses muscles. (J. Otsiemi, 2000, pp. 29-30).

À la lecture de cet extrait, la configuration narrative autour de l'entourage médical et la sensation de solitude de Loye du fait de l'incapacité de jouir de toutes ses facultés conforte la double approche esthétique de l'écriture otsienienne. La diégèse n'est pas en reste dans cette complexité.

En effet, à l'hôpital, en salle des soins intensifs, la temporalité rompt avec toute forme de distinction, « le jour est la nuit maquillée » (J. Otsiemi, 2000, p. 24) et l'espace hospitalier de réanimation est paradoxalement cet endroit exigeant une assistance accrue du patient et un lieu par excellence de silence, de solitude pour le patient.

La nuit ne dure qu'un instant. (...) Quand la lumière revient, fraîche comme une sueur matinale, je retourne ma veste. Je m'agrippe maintenant au silence, traître hier, fidèle aujourd'hui. (...) La vie, ici, c'est ça. La lumière. Les voix, les pas, les sonneries, les cris stridents qui dépassent parfois les autres bruits fréquents, qui déchirent le silence comme un

éclair le ciel. Les ombres blanches (...) La vie, ici, c'est encore ça. La nuit. Ses hordes d'ombres hostiles, ses silences qui brûlent comme du vitriol, ses peurs, ses conspirations, ses dédales, ses rêveries, ses pourquoi, ses comment sans réponses (...). La vie, ici, c'est encore et toujours ça. La lumière. La nuit. La lumière. Puis la nuit. Cette nuit [...] qui me laisse de vagues souvenirs, de mèche avec le silence (...). (J. Otsiemi, 2000, pp.18-19).

L'écriture et la déréluction chez Janis Otsiemi entretiennent un rapport esthétique orienté vers la manifestation des modalités de la doublexité dans la prose gabonaise. *Tous les chemins mènent à l'autre* est construite autour d'une particularité narrative de diégèse oscillante. L'imaginaire est structuré sous le prisme de la dualité.

2.2. La prose et la catharsis

L'écriture est thérapeutique. Elle permet à l'écrivain de soulager ses névroses. Dans cette approche, l'écrit devient une catharsis puisque favorisant, selon R. Chemama (1998, p. 33) « la reviviscence d'une situation traumatique ». La prose de Janis Otsiemi n'est pas exempte de cette conditionnalité. En faisant de ses expériences la matière de son écriture, il se met dans un processus curatif. *Tous les chemins mènent à l'autre* serait la présentation de sa mésaventure. À travers ce texte, Janis Otsiemi raconte ses péripéties. Celles-ci sont révélées par la configuration de la double image. Cette dernière s'entend dans un rapport entre l'instance sociale (l'auteur) et les deux instances esthétiques que sont le narrateur et le personnage principal. Ils sont pris dans un ensemble que P. Lejeune (1996, p.15) justifie en affirmant que « l'identité du narrateur et du personnage principal que suppose l'autobiographie, (...) marque (...) ce que Gérard Genette appelle la narration autodiégétique dans (...) des œuvres de fiction ».

La narration autodiégétique est cette entité esthétique favorable à la construction de la validation de la double image. Autrement dit, l'auteur, seule entité sociale, est mis en effet miroir avec la combinaison du narrateur/personnage. La prose de Janis Otsiemi naît du besoin d'exprimer ses traumatismes tout en les constituant comme aspect d'écriture voire contenu essentiel de son œuvre littéraire. Dans cette configuration, l'auteur, par le personnage Loye, entame une quête identitaire qui mène vers une réconciliation entre le soi et l'autre pris comme soi. Cette quête révèle une tentative de renonciation entre l'état d'errance et une renaissance manifeste. En esthétisant sa vie, Janis Otsiemi laisse le récit le conduire vers une aventure de restauration de sa mémoire que l'amnésie obstruait. Il s'établit de fait un rétablissement de l'auteur à travers la reconstruction sociale de son personnage principal, Loye.

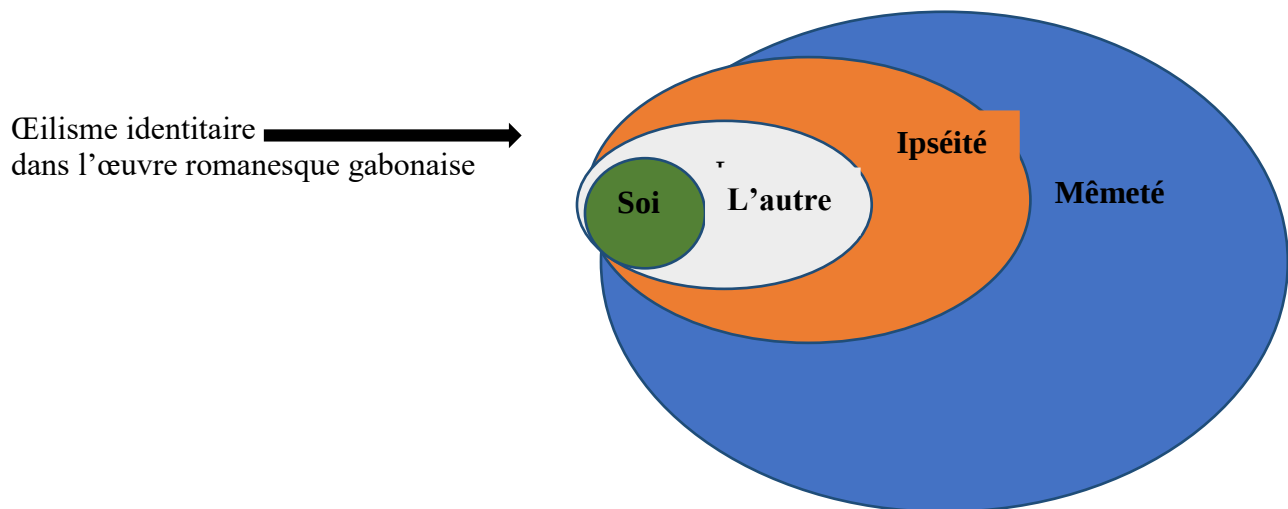
Tous les chemins mènent à l'autre se veut donc être la luminescence cathartique de mêmeté, réponse à une existence autrefois incertaine et errante. Le mécanisme autobiographique du pacte de mêmeté entre le narrateur « Je », le personnage « Loye » et l'auteur « Janis Otsiemi » atteste la désignation corrélatrice de l'œuvre à la vie de l'auteur puisque selon P. Lejeune (1996, p.14) « pour qu'il y ait autobiographie (et plus généralement littérature intime), il faut qu'il y ait identité de l'auteur, du narrateur et du personnage ». De ce fait, le prétexte de la fiction n'a d'autre intérêt que d'ouvrir le champ à la saisie de l'auteur devenu entité textuelle. On peut ainsi affirmer que tout acte d'écriture a vocation à partager un vécu. L'écriture devient un moyen pour les auteurs d'exorciser leurs angoisses. Il n'y a donc pas coïncidence narrative entre le récit de l'histoire de Loye et la réalité du sinistre de Janis Otsiemi mais plutôt un même. Le héros otsiemien est la trajectoire de désir et

d'identification de l'auteur que *Tous les chemins mènent à l'autre* présente aisément. Chez Freud (1907), l'écriture prise comme une œuvre d'art peut parfaitement être considérée comme palliatif de la méthode psychanalytique étant donné qu'elle configure une des absences qu'elle tarde à satisfaire. Le psychanalyste établit une analogie entre l'œuvre d'art et le rêve.

En effet, l'inconscient de Janis Otsiemi s'exprime dans le texte par un langage distinct de celui de ses rêves. Ces derniers, à l'instar de la littérature, se révèlent sous le prisme du désir. Janis Otsiemi se fait freudien car son imaginaire s'entend selon l'approche freudienne de la rêverie. C. Mauron (1963, p. 233) n'en dira pas moins en disant que la « création ex nihilo de cette œuvre soit impensable ». *Tous les chemins mènent à l'autre* est une discussion comparable à celle d'un patient dans un cabinet de psychiatre où l'échange a pour intérêt de faire dire les traumas afin de sortir de la solitude, de se résoudre à affronter ses peurs, ses peines, ses angoisses, ses psychoses ou ses névroses. Pour Janis Otsiemi, il s'agit du décès de son père, de son accident de circulation, de l'éloignement de sa ville natale. À travers son roman, il descend aux abîmes de son être pour révéler implicitement ses meurtrissures et parvenir à une catharsis.

L'œuvre de fiction a la particularité de jouer avec les mots pour traduire des jouissances perdues, des sortes de fantasmes en guise d'accomplissement modulé d'un désir refoulé. En effet, l'auteur n'hésite pas à transférer à son héros des rêves qui correspondent à son caractère ou à son état. À côté de Janis Otsiemi, « Je », est cet autre qui pense, agit comme lui et pour lui. Il est un névrosé qui sublime en même temps ses maux et ses désirs à travers le récit. Ce dernier devient un accomplissement. L'écriture permet donc à l'auteur de construire le lieu et la forme de son identité.

2.3. La prose et l'œilisme identitaire



Le récit est pris ici dans une approche symétrique oculaire. Cette symétrie est nommée ici œilisme identitaire. Il s'agit précisément de la narration dans une optique identitaire en mettant en unicité la question de soi, de l'autre, de l'ipséité et de la mêmeté. L'œilisme identitaire n'est autre que la prise en considération des composantes d'identification narrative pour révéler une extension de ce que Paul Ricœur configure à partir du comparatif « comme » à travers son œuvre, *soi-même comme un autre*, en questionnant la mêmeté et l'ipséité.

L'approche autour de la symétrie oculaire exclut le principe comparatif et laisse entendre le principe additionnel favorable à l'unicité. À l'image de l'œil, composé de la cornée (membrane transparente protectrice), de l'iris (structure régulatrice de la lumière), de la pupille (orifice central laissant passer la luminosité) et du cristallin (lentille transparente située en arrière de la pupille), qui forment une totalité unifiée assurant la vision, l'œilisme apparaît comme une structure unitaire organisant la narration identitaire au sein du récit. Les composantes de l'œil sont structurées de manière à établir une relation de complémentarité donnant à chacune d'elles une fonction continue dans celle de l'autre.

À ce niveau, œilisme identitaire semble à première vue se distinguer de la fonctionnalité oculaire car il construit son unicité dans un englobement donnant clairement l'équation additionnelle d'une pluralité au seul résultat de l'unité, pris comme unicité voire totalité narrative identitaire de l'auteur au récit. Mais la réalité est toute autre dans la mesure où toutes deux sont ramenées autour d'une focalisation, l'œil d'un côté et la prose pour l'autre. Celle-ci garantit la question de l'identité narrative. Dans une œuvre romanesque gabonaise, la question identitaire est un invariant qui marque la présence de l'auteur. Ce truisme est attesté par les travaux de D. Groux et L. Porcher (2015, p. 129) quand ils affirment définir « l'identité comme l'unité de l'individu ou un ensemble de traits permanents qu'il conserverait tout au long de sa vie. Ces traits permettent de s'identifier et, aux autres, de l'identifier ». Cette définition ramène le motif des obsessions favorisant l'identification discursive ou narrative de l'auteur. Il est sans conteste d'affirmer que l'écriture, même quand elle se construit autour d'un imaginaire célébrant la mort de l'auteur, est en soi un acte inscrit dans un contexte, dans une histoire toujours proche de l'écrivain.

En effet, pour B. Ilunga Kayombo (2004, p. 143) : « L'identité narrative enveloppe ou appréhende toutes les dimensions de l'exercice du soi. (...) Elle enveloppe toutes les dimensions de l'homme et leur confère une unité qui fait la force du soi ». Le récit chez Janis Otsiemi permet de donner une visibilité à l'Un comme totalité. La trame organisée autour du pronom personnel sujet « je » est désormais une pluralité entendue dans la singularité. Il est question ici de ne pas isoler le récit mais plutôt de le laisser assurer l'effectivité de l'œilisme identitaire. La variation et la discontinuité du récit entre le « je », l'autre et parfois « tu » renvoyant à Loye n'est que la mise en évidence de ce qu'il est désormais appelé l'œilisme identitaire garant de la fixation énonciative de soi, vers soi et pour soi voire la permanence du soi.

En effet, cette dernière favorise la mise en exergue de l'allégorie personnelle de l'auteur, occasionnant selon B. Ilunga Kayombo (2004, p. 144) le fait que « le problème de l'identité-mêmeté de soi se ramènera finalement à celui de la recherche de ce qui dans la continuation du soi, demeure le même ou invariant à travers le temps ». Janis Otsiemi s'inscrit, par sa prose, dans *Tous les chemins mènent à l'autre*, dans une dynamique d'autorisation accordée à ses entités narratives de construire une identité à la fois stable et fragile. Comme le souligne D. F. Idiata (2016, p. 9), citant Édouard Glissant, il s'agit d'une « personnalité instable, mouvante, créatrice (...), au carrefour de soi et des autres. Une identité-relation ». Toutefois, le cheminement humain est un devenir, c'est-à-dire un processus de changement au cours duquel la personne s'adapte continuellement et restructure sans cesse son champ phénoménologique. Tout comme la littérature, la quête, l'identité trouve son aporie sans jamais se réaliser en évoluant dans une aventure de *va-et-vient* de l'écriture. À cet effet, l'identité semble être une donnée qui se fixe en même temps qu'elle se

dérobe. Il faut toujours la chercher. Il faut œuvrer pour qu'elle advienne. « (...) la vie est à conquérir, à reconquérir comme une femme dont on porte l'odeur suave des cheveux, le hâle du visage, le bleu des yeux, comme une bien-aimée qu'on a perdue, qu'on cherche, qu'on retrouve, qu'on perd et qu'on recherche encore » (J. Otsiemi, 2000, p. 24).

L'évanescence et l'insaisissable de l'identité favorisent la réflexion autour de la narration à venir. Elle vient poser l'œcilisme identitaire comme un projet en construction. La quête de l'identité ici amène le récit dans l'abîme de l'étrangeté absolue du fait de son caractère inatteignable en dehors de soi. Blanchot la compare d'ailleurs à l'éclat phosphorique avant disparition. L'aventure de l'identité requiert moult aspects, parmi lesquels la considération des différents rôles sociaux. Quoique déterminée par les structures mentales et les processus psychologiques, l'identité est au cœur de la compréhension des mutations sociales actuelles. Ce qui revient à dire que l'identité se construit et s'actualise sans cesse, étant donné que le monde dans lequel nous vivons est un monde en perpétuels mouvements et mutations. Mais, ces mutations contraignent le sujet à se réactualiser, à aller quêter une nouvelle identité afin de se mettre à jour, à être en osmose avec son univers immédiat. Ainsi, la question mimétique s'entend ici comme un facteur de mutation identitaire que l'œcilisme identitaire construit. Si l'œil, du fait de sa fonction de voir favorise des considérations, des appréciations variables, l'œcilisme identitaire organiserait à son tour des variations de mimétisme.

Loye, par exemple, est un sujet qui quitte sa ville natale (Saint-Port) pour un autre lieu (Libreville). Ce déplacement le met en contact avec de nouvelles valeurs, de nouveaux savoirs. Autrement dit, ces nouvelles valeurs l'amènent à se construire une nouvelle identité, il va s'accrocher à une identité illusoire en fonction du refus ou de l'acceptation de l'autre. Le sujet se socialise et se construit une identité par étapes, au cours d'un long processus qui s'exprime fortement de la naissance à l'adolescence, et se poursuit à l'âge adulte. De manière permanente, le sujet se forge une identité. Mais, il semble qu'il lui est impossible de se bâtir une identité unique car, la mutation que connaît la société appelle à un réaménagement identitaire. Le personnage Loye, à chaque fois qu'il croit saisir son authenticité identitaire, est vite appelé à se lancer dans une autre quête parce que l'identité n'est pas une donnée fixe.

La condition existentielle autour du précepte de René Descartes « je suis » est désormais dépendante dans sa détermination mimétique à entendre la question du désir mimétique de René Girard. La manière dont « je vis » dans le présent est subordonnée au fait que tout désir, toute socialisation prend forme dans une configuration tripartite entre le sujet désirant (sujet), le médiateur (l'autre) et l'objet désiré. Le désir mimétique de René Girard pourrait être lui-même en mutation, dans la mesure où dans un contexte africain en général et gabonais en particulier, le mimétisme de contestation voire de conflit favoriserait non plus le désir mais plutôt le refus. Le postulat sera porté vers un refus mimétique. Une situation où une personne serait désormais désavouée par mimétisme parce qu'étant déjà refusée par autrui. Le désir mimétique ou le refus mimétique doivent leur nature identitaire soit positive, soit négative en fonction de la réception du sujet. Le roman otsiemien est donc la réplique identitaire d'un autre désir ou d'un autre refus. En période postmoderne, la prose otsienienne rentre dans une impossibilité d'auto-régulation. Cela pourrait relancer la question autour des valeurs traditionnelles comme garant d'une identité à sens unique. En effet, à la différence des sociétés modernes, celles traditionnelles étaient des sociétés d'un destin, d'un chemin écrit à suivre. La démocratisation du sujet entraîne une diversité de choix de vérité, de

morale, d'avenir et de mimes. Dans la limite des grands interdits, la société ne dicte plus le bien ou le mal, le sujet décide pour lui-même. Loye se retrouve face à la multiplicité des chemins possibles. Il y a chez lui une tendance à se raccrocher des identités illusoires que l'œilisme identitaire précise.

Conclusion

Au terme de cette réflexion, il est nécessaire de saisir l'ombre dans une ambivalence avec soi, cet autre comme soi. Elle est en même temps une voie de salut pour Loye, mais paradoxalement une pénitence. La prose otsienienne l'a étendu dans une aporie de suicide pour tenter d'illustrer la mise en abyme de soi à partir de la disparition de l'autre devenu soi. Le mouvement d'interprétation de soi mis en intrigue à l'intérieur du récit, se transpose bien évidemment au niveau de la lecture. L'écriture d'une vie est appelée elle-même à fonder une nouvelle naissance, littéraire cette fois, qui s'arrachera à la réalité historique et se placera sous le signe de l'éternité. Elle résoudra les incohérences d'une existence, les trous de mémoire et les obscurités de la personnalité, en les comblant de sens. Face aux mutations que connaît la société, l'identité constitue une activité ouverte, permanente et jamais achevée, d'où son caractère fugace. Le récit s'avère être le gardien de l'identité où le soi, l'autre, la même et l'ipséité se trouvent conjointes pour révéler la question de l'œilisme identitaire dans le récit afin de mieux saisir la pluralité de l'unicité permanente et mouvante. *Tous les chemins mènent à l'autre* est un roman inscrit dans la catégorie d'un mimétisme dualiste accordant une approche oscillante entre le désir mimétique et le refus mimétique.

Références bibliographiques

- CHEMAMA Roland, 1998, *Dictionnaire de psychanalyse*, Paris, Éditions Larousse-Bordas.
- FREUD Sigmund, 1907, *Délire et rêves dans la « Gradiva » de Jensen*, Paris, Éditions Gallimard.
- GROUX Dominique et PORCHER Louis, 2003, *L'altérité*, Paris, Éditions L'Harmattan.
- GUIOMAR Michel, 1967, *Principes d'une esthétique de la mort*, Paris, Éditions José Corti.
- IDIATA Daniel Franck, 2016, *Le reflet du miroir. Le Gabon face à ses identités*, Libreville, Éditions du CENAREST.
- ILUNGA KAYOMBO Bernard, 2004, *Paul Ricoeur, de l'attestation du soi*, Paris, Éditions L'Harmattan.
- LEJEUNE Philippe, 1996, *Le pacte autobiographique*, Paris, Éditions du Seuil.
- MARIN Louis, 1999, *L'écriture de soi*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MARTINOT Delphine, 2002, *Le soi, les approches psychosociales*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- NDEMBY MAMFOUMBY Pierre, 2017, *Le roman et son ombre*, Paris, Éditions Bergame.

OTSIEMI Janis, 2000, *Tous les chemins mènent à l'Autre*, Libreville, Éditions Raponda Walker.

POIRE François, 1987, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous ?*, Lyon, Éditions La Manufacture.

RICŒUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil.

ENJEUX DE LA DIPLOMATIE ÉCOLOGIQUE : ENTRE JUSTICE SOCIALE ET RECONNAISSANCE

Yawo Agbéko AMEWU
Université de Lomé, Togo
amewuguy73@yahoo.fr

Résumé

La diplomatie écologique s'impose comme un enjeu majeur des espaces de reconfiguration des politiques publiques et des relations internationales, à l'aune des exigences de la justice globale. Face aux nouvelles vulnérabilités globales que représentent les crises environnementales et le changement climatique, la communauté internationale et le monde scientifique s'activent à redéfinir les modalités d'une coopération mondiale pour temps de crise. Malheureusement cette coopération censée reposer sur des principes de justice et de responsabilité cosmopolitique, est faite d'asymétries structurelles héritées, à bien des égards, de l'histoire coloniale et de l'économie capitaliste mondiale. Abstraction faite de toute réduction technoscientifique de la gestion des problèmes environnementaux, l'idée d'une diplomatie écologique repose sur le triptyque justice sociale - redistribution des responsabilités environnementales - reconnaissance des peuples vulnérables. La présente contribution, tout en analysant les enjeux éthico-politiques de cette diplomatie, montre qu'elle révèle une tension structurelle entre universalité des normes et pluralité des situations historiques, économiques et culturelles. D'un côté, les exigences d'une justice climatique impliquent une répartition équitable des charges environnementales ; de l'autre, les revendications de reconnaissance requièrent la nécessité d'une prise en compte des identités culturelles, des savoirs locaux et les expériences historiques des peuples marginalisés, notamment africains. Dans une démarche analytique et critique, ce travail plaide pour une diplomatie écologique juste et efficiente, à même d'intégrer dans un même moule normatif, redistribution, reconnaissance, solidarité internationale et pluralisme culturel.

Mots-clés : Crises environnementales – Diplomatie écologique – Écologie décoloniale – Politiques environnementales – Reconnaissance – Responsabilité cosmopolitique.

Abstract

Environmental diplomacy is emerging as a key issue in the ongoing reshaping of public policy and international relations, in light of the demands of global justice. Faced with the new global vulnerabilities posed by environmental crises and climate change, the international community and the scientific community are working to redefine the terms of global cooperation in times of crisis. Unfortunately, this cooperation—which is supposed to be based on principles of justice and cosmopolitan responsibility—is characterised by structural asymmetries inherited, in many respects, from colonial history and the global capitalist economy. Setting aside any technoscientific reductionism in the management of environmental problems, the idea of ecological diplomacy rests on the triad of social justice,

redistribution of environmental responsibilities, and recognition of vulnerable peoples. This paper, whilst analysing the ethical and political challenges of such diplomacy, demonstrates that it reveals a structural tension between the universality of norms and the plurality of historical, economic and cultural contexts. On the one hand, the demands of climate justice entail a fair distribution of environmental burdens ; on the other, calls for recognition necessitate taking into account the cultural identities, local knowledge and historical experiences of marginalised peoples, particularly those in Africa. Taking an analytical and critical approach, this work advocates for a just and effective ecological diplomacy capable of integrating redistribution, recognition, international solidarity and cultural pluralism within a single normative framework.

Keywords : Environmental crises – Ecological diplomacy – Decolonial ecology – Environmental policies – Recognition – Cosmopolitan responsibility.

Introduction

L'idée d'une diplomatie écologique s'inscrit dans un contexte de vulnérabilités globales, de crises planétaires multidimensionnelles¹ : dérèglement climatique, effondrement de la biodiversité, raréfaction des ressources naturelles, injustices environnementales et fractures Nord-Sud. L'écologie, longtemps cantonnée au domaine scientifique ou militant, devient de nos jours un enjeu central des relations internationales et un instrument de légitimation des politiques publiques. Cette transformation marque le passage d'une gouvernance environnementale technocratique à une diplomatie où se croisent enjeux moraux, sociaux et identitaires. Cependant, pendant qu'un consensus semble se construire autour de l'idée d'une « transition écologique » durable, la communauté internationale et le monde scientifique se heurtent à deux exigences : la justice sociale et la reconnaissance. La première renvoie à la répartition équitable des coûts et bénéfices de la transition écologique : qui doit payer pour la crise climatique ? Qui en subit les conséquences ? Comment assurer la solidarité entre les nations, entre le Nord industriel et le Sud vulnérable ? La seconde, celle de la reconnaissance, s'attache à la valorisation des identités, des savoirs et des responsabilités différenciées : elle incite à reconnaître la dette écologique historique, les droits des peuples autochtones, ou encore la pluralité des visions du rapport à la nature.

Aussi la diplomatie écologique devient-elle le lieu d'un dialogue asymétrique où s'affrontent diverses rationalités. Il n'est donc pas surprenant que les forums internationaux sur l'environnement, à l'instar des COP, illustrent la tension entre la nécessité d'universaliser la responsabilité écologique et la revendication d'une justice différenciée. Les pays du Sud dénoncent souvent une « écologie de domination » qui, sous couvert de durabilité, perpétue des rapports de dépendance économique et technologique. À l'inverse, les pays du Nord défendent une approche globalisée du risque environnemental, au nom de la sécurité collective de la planète. Au-delà de ce face-à-face idéologique, l'enjeu est de savoir si la diplomatie écologique peut être le vecteur d'un nouvel humanisme international, fondé sur la justice, la responsabilité partagée et la reconnaissance mutuelle.

¹ Pour Louis Lourme (2014, p.13), elles nous inculquent « le sentiment d'un monde commun ».

La diplomatie écologique peut-elle préserver l'équilibre symbiotique de la nature, en conciliant justice sociale, reconnaissance et responsabilité ? En questionnant ses enjeux philosophiques et éthico-politiques, cette étude postule que la diplomatie écologique contemporaine ne peut être efficace et légitime que si elle dépasse la logique partisane des intérêts nationaux pour intégrer, dans un même moule normatif, justice sociale, responsabilité cosmopolitique et pluralité des mondes humains et non-humains. Dans une démarche analytique et critique, ce travail s'articule autour de trois points. Le premier axe est une analyse philosophique des crises écologiques et des mutations de l'agir humain (1). Le deuxième, une réflexion sur les enjeux des politiques écologiques et de la diplomatie environnementale, avec une mise en relief des enjeux africains (2). Le troisième axe explore l'horizon d'une justice environnementale dans l'entre-deux de la reconnaissance et de la responsabilité cosmopolitique (3).

1. Les crises écologiques et les mutations de l'agir humain

Les nouveaux enjeux de la protection de l'environnement sont liés aux vulnérabilités globales induites par le pouvoir grandissant des progrès technoscientifiques qui mettent en crise le système écologique. De nos jours, l'humanité est entrée dans une logique d'autodestruction : la possibilité de s'auto-anéantir en quelques minutes par la bombe atomique ou de rendre la terre inhabitable par toutes sortes de pollutions, et dont nous pouvons citer deux formes majeures, à titre d'illustration. Il s'agit de la pollution atmosphérique et de la pollution des eaux qui sont d'« événements extrêmes » (R. Daustray et J. Lesourne, 2009, p. 97), bouleversant profondément la nature et l'équilibre écologique.

La pollution atmosphérique est provoquée par l'émission des gaz toxiques et des fumées rejetés par les usines, les véhicules, les centrales électriques ou encore les feux de brousse. Parmi les principaux polluants, figurent le dioxyde de carbone (CO_2), le monoxyde de carbone et les particules fines. Cette pollution bouleverse la nature, de plusieurs manières. Entre autres, il y a le réchauffement climatique, qui entraîne la hausse des températures, la fonte des glaciers et le dérèglement des saisons. Elle détruit progressivement la couche d'ozone, augmentant les rayonnements nocifs du soleil. Elle perturbe les écosystèmes : certaines espèces animales migrent ou disparaissent parce que leur habitat devient inhabitable, etc.

Quant à la pollution des eaux, elle résulte du rejet de déchets industriels, plastiques, hydrocarbures, pesticides et eaux usées dans les rivières, les lacs et les océans, avec des conséquences graves sur la nature. Elle détruit la faune et la flore aquatiques : les poissons, les algues et d'autres organismes meurent à cause des substances toxiques. Par ailleurs, les marées noires contaminent les mers et les côtes. De même, les plastiques dans les océans blessent ou tuent les animaux marins qui les avalent. L'eau polluée devient impropre à la consommation humaine et à l'agriculture. Cette pollution perturbe l'équilibre des milieux aquatiques et menace la biodiversité.

Bref, la pollution atmosphérique et la pollution des eaux constituent deux graves menaces pour la nature. En détruisant les écosystèmes, en perturbant le climat et en mettant en danger les êtres vivants, elles induisent la nécessité d'une protection plus responsable de l'environnement. Il s'agit d'autant de bouleversements inouïs résultant généralement de la science et de ses applications technologiques qui confrontent les sociétés humaines à des

questions nouvelles, pressantes, parfois angoissantes. Ces questions sont globalement au cœur des réflexions sur les mutations de l'agir humain, elles-mêmes révélatrices de l'ambivalence des progrès technoscientifiques. Nous disons qu'elles sont ambivalentes dans la mesure où elles ouvrent des possibilités inédites d'émancipation, de maîtrise et d'amélioration de la condition humaine, tout en étant porteuses de risques globaux, irréversibles et parfois imprévisibles.

Hans Jonas (1990) voit dans l'imprévisibilité des progrès technoscientifiques, une situation inédite qui marque une rupture historique dans l'éthique traditionnelle. Pour rappel, dans les sociétés anciennes, les conséquences de l'action humaine étaient localisables, relativement prévisibles et réversibles. En revanche, la technoscience moderne confère à l'homme une puissance d'intervention planétaire capable de modifier les équilibres naturels, biologiques et même anthropologiques. Nous analysons ces mutations à travers leurs dimensions ontologique, éthique, historiciste et politique.

La dimension ontologique des mutations de l'agir humain s'aperçoit dans la manière dont la technoscience modifie la posture de l'homme vis-à-vis de la nature et de sa propre nature. L'être humain n'agit plus seulement sur son environnement immédiat ; il agit désormais sur les structures fondamentales de la vie, de la nature et même de l'humanité elle-même. Les biotechnologies, l'intelligence artificielle, le génie génétique, le nucléaire ou encore les technologies numériques modifient les frontières classiques entre le naturel et l'artificiel. L'action humaine acquiert ainsi une dimension quasi prométhéenne. L'homme devient capable de transformer le vivant, de reconfigurer les écosystèmes, d'altérer les conditions climatiques, et de manipuler les données, les comportements et parfois les consciences. Cette mutation touche, pour ainsi dire, à la définition même de l'être.

La dimension éthique des mutations de l'agir humain, de son côté, est induite par une extension illimitée de la puissance technique, avec pour corollaire, l'idée de la responsabilité morale de l'homme envers l'humanité tout entière. C'est précisément le cœur du « principe responsabilité » cher à Hans Jonas. On le sait, l'éthique classique repose essentiellement sur les relations immédiates entre individus contemporains. Désormais, l'action humaine engage tout à la fois les générations futures, l'équilibre écologique mondial et la survie même de l'humanité. Ainsi, l'« heuristique de la peur » qu'évoque Hans Jonas avec insistance apparaît comme une méthode de prudence éthique qui fait de la peur une faculté rationnelle d'anticipation. On y voit le passage d'une éthique de proximité à une éthique de responsabilité globale ; d'une morale des intentions à une morale des conséquences ; d'une liberté illimitée à une liberté autocritique et prudente.

Pour ce qui concerne la dimension historiciste des mutations de l'agir humain, on voit non seulement le rapport problématique entre l'irréversibilité et l'imprévisibilité des progrès, mais surtout une critique de la théorie providentialiste de l'histoire, c'est-à-dire la mise en question des progrès dans leur promesse d'un monde meilleur. Les progrès technoscientifiques introduisent une nouvelle expérience dans la conscience historique. Certaines actions humaines produisent désormais des effets irréversibles, entre autres : la destruction de la biodiversité, le dérèglement climatique, la pollution nucléaire, les manipulations génétiques transmissibles, autant de risques globaux susceptibles de compromettre définitivement l'avenir.

Enfin, la dimension politique de ces mutations fait allusion au bouleversement dans les structures politiques. Les vulnérabilités globales : crises écologiques, pandémies, risques

nucléaires, cybermenaces, intelligence artificielle, etc. révèlent globalement l'interdépendance radicale des sociétés humaines. De fil en aiguille, on assiste à l'émergence du discours sur la fin de l'État-nation et de son hégémonie, consécutive à l'ère nouvelle de la mondialisation, sur fond de vulnérabilités globales. Pour Jürgen Habermas (1998, p. 96-97) :

Jadis, l'État-nation était la réponse convaincante à un défi historique (...). La mondialisation des échanges et de la communication, de la production économique et de son financement, du transfert de la technologie et des armes, et surtout celle des risques écologiques et militaires, nous place devant des problèmes qui ne peuvent plus trouver de solution, ni dans le cadre de l'État-nation ni par la voie, jusqu'ici courante, des accords entre États souverains.

Il s'agit d'un « nouvel âge de la citoyenneté mondiale » (Louis Lourme, 2014), annonciateur d'une gouvernance mondiale, d'une solidarité planétaire, d'une redéfinition du progrès, et d'une nouvelle articulation entre science, politique et éthique. Dans ce tournant éthico-politique radical, la question n'est plus « Que pouvons-nous faire ? », mais « Que devons-nous faire pour préserver les conditions futures de la vie humaine ? ».

Ces mutations imposent globalement une refondation éthique fondée sur la responsabilité, la prudence et l'anticipation. Le concept de l'« heuristique de la peur » chez Hans Jonas apparaît alors comme une tentative de rééquilibrer la puissance technique par une conscience morale élargie. Dans ce contexte, l'enjeu fondamental des sociétés contemporaines devient la maîtrise éthique de la technoscience afin de rendre le progrès compatible avec la préservation de l'humanité et du monde vivant. L'enjeu des progrès technoscientifiques s'aperçoit dans la maîtrise humaine de la nature qui n'est qu'un aspect du progrès de l'humanité elle-même : ce sont les hommes eux-mêmes qui doivent progresser vers le bien-être ou vers la sagesse, grâce aux possibilités nouvelles que leur offrent les sciences. Quoi qu'on en dise, l'idée d'une éthique de prudence s'impose comme un impératif catégorique, mieux un « impératif cosmopolitique » (L. Lourme, 2014, p. 53). Cette éthique n'est rien d'autre que l'obligation faite à l'homme de maîtriser sa maîtrise de la nature : elle concerne l'attitude de l'homme capable d'agir rationnellement, suivant des règles rationnelles. S'il faut appliquer des règles techniques, disait Aristote (1990, p. 284-285), c'est uniquement pour fabriquer, produire correctement certains objets, tandis que la soumission aux règles de la prudence rend l'action bonne en elle-même. Dans le contexte des crises écologiques, l'observance d'une éthique de prudence est coextensive à la notion de risque qu'induisent nos pratiques dangereuses.

Depuis la catastrophe de Tchernobyl, l'importance accordée à la notion de risque dans les sociétés contemporaines est proportionnelle au développement d'un sentiment général d'incertitude et d'insécurité éprouvé. Ulrich Beck (2008) soutenait avec force que les sociétés industrielles avancées ont changé de structure historique, dans la mesure où elles ne sont plus principalement organisées autour de la production et de la distribution des richesses, mais autour de la production et de la gestion des risques engendrés par la modernité elle-même. Pour cet auteur, le progrès technoscientifique produit des menaces globales, nucléaires, écologiques, sanitaires, économiques ou biotechnologiques – qui échappent au contrôle des institutions classiques de la modernité industrielle et dont « nous sommes témoins oculaires » (*Ibid.*, p. 20).

Quelles réflexions inspirent des phénomènes aussi variés que l'effet de serre, l'atteinte à la couche d'ozone, la pollution de l'eau, les pluies acides, le stockage de déchets nucléaires, disparition de certaines espèces vivantes ? L'inquiétude vient du risque, surtout quand on sait

que l'humanité est désormais capable d'actions dont les effets pernicioeux bousculent l'ordre cosmique. Sur le plan théorique, ces réflexions s'inscrivent dans une perspective holistique qui remonte aux Anciens, mais elles deviennent plus incisives de nos jours au regard des nouveaux rapports entre l'homme et la nature, surtout face à l'irruption violente de l'homme dans l'ordre cosmique. Cette irruption est symptomatique d'une brisure du lien symbiotique originel. Autant dire qu'un questionnement sur les mutations de l'agir humain consécutives aux vulnérabilités globales ne peut faire économie des données traditionnelles de la philosophie qui ont inspiré différentes civilisations. Pour M. Revault d'Allonnes (2008, p. 63), ces mutations impliquent « un remaniement conceptuel de la notion de responsabilité ». La toile de fond de ce remaniement reste la réinvention de l'unité intime de la vie et de la nature perçue dès lors comme l'horizon éthico-politique des questionnements environnementaux.

Le contraste entre notre époque et celle de la cité grecque est à cet égard saisissant : l'action humaine se déployait jadis à l'abri d'une nature perçue comme invulnérable, parce que sacrée. À l'âge des techniques modernes, le rapport se trouve inversé : la nature est menacée, manipulée, en dehors de l'ordre qui la sous-tend, selon les désirs, les ambitions et la volonté de l'homme : la nature est désormais remise à la garde de l'homme. J. Dorst (1965) parle avec raison d'une « nature dé-naturée ». À première vue, cette mutation est perçue comme un saut qualitatif de l'agir humain en tant que capacité d'intervenir dans le cours des choses, en tant qu'expression de la perfectibilité, ce trait signalétique de l'homme, *homo faber*, c'est-à-dire fabricant d'outils et inventeur de techniques. Mais si les progrès techniques, dans leur rapport global à l'homme semblent un saut qualitatif, leur rapport à la nature environnante est problématique, au regard de leur imprévisibilité, des déséquilibres écologiques qu'ils engendrent, et qui incitent à des réflexions éthiques et à l'adoption des politiques publiques volontaristes portées par une diplomatie écologique dont les contours méritent d'être mis en lumière.

2. Politiques environnementales et diplomatie écologique : enjeux africains

Les nouvelles vulnérabilités globales auxquelles l'humanité est confrontée en appellent à des choix communs, mieux à des repères normatifs à même d'aider à corriger les inégalités environnementales. On ne perdra pas de vue les affinités qui existent entre la crise environnementale et le développement. Le développement pose, en effet, un problème d'échelle dans l'espace et dans le temps, liant le destin des populations du Nord et celles du Sud, et c'est là qu'apparaissent les inégalités. Les inégalités environnementales sont en effet définies à travers les impacts environnementaux qui affectent de manière inéquitable les populations humaines, tandis que les inégalités écologiques sont des inégalités d'impacts sur les écosystèmes qui sont évaluées par le biais des contributions inégales des actions humaines à la dégradation actuelle de la situation, notamment en ce qui concerne le changement climatique. Les inégalités environnementales sont des inégalités d'exposition aux risques environnementaux, exposition qui est jugée disproportionnée dans la mesure où certaines catégories sociales en souffrent plus que d'autres. L'impact du changement climatique affecte grandement les pays les plus vulnérables, à l'instar des populations africaines.

Les injustices environnementales engendrent des inégalités injustes dues le plus souvent à la mauvaise répartition des ressources et des biens naturels. On sait que les pays riches imposent impunément les conséquences de leurs comportements environnementaux aux plus pauvres. À l'échelle mondiale, la dette écologique résulte en partie de l'extraction des matières premières par des entreprises de nations industrialisées dans certains pays du Sud, sans considération des effets sur le milieu ou sur les travailleurs. Selon le rapport d'Oxfam, publié en 2015, la moitié la plus pauvre de la population mondiale est responsable de 10% des émissions de CO₂ mondiale et « parallèlement, environ 50% des émissions mondiales sont imputables aux 10% des habitants de la planète les plus riches. Ces injustices environnementales ne se limitent pas à leur dimension internationale. Elles se manifestent à l'intérieur même des pays. À l'échelle d'un territoire, le report de pollution d'une ville sur sa périphérie proche ou lointaine illustre ce même phénomène.

Mais l'urgence réside dans les manifestations du changement climatique qui tiennent pour l'essentiel à un réchauffement de l'atmosphère estimé « entre 1,5 et 4,5°C », et qui entraîne trois types de conséquences. D'abord, la fonte des calottes glaciaires qui entraîne une élévation sans précédent du niveau des eaux, dont l'estimation est comprise entre 0,26 m et 0,98 m à l'horizon 2100. Cette élévation peut entraîner la disparition d'une bonne partie des pays côtiers. Ensuite, la sécheresse et la désertification qui risquent de frapper directement les zones les plus chaudes. Ainsi, selon le rapport du GIEC² de 2013 : « Il est probable que, à l'échelle tant régionale que mondiale, l'humidité du sol diminuera et que les sécheresses agricoles augmenteront dans les régions déjà arides à l'heure actuelle, et ce vers la fin du XXI^e siècle ». D'où la nécessité d'une diplomatie environnementale fondée sur l'idée d'une responsabilité cosmopolitique, avec pour corollaire, la promotion des politiques de justice environnementale à l'échelle mondiale.

Le célèbre protocole de Kyōto (Japon, décembre 1997) avait pour but de diminuer la moyenne globale de 5 % des émissions de gaz à effet de serre par rapport à 1990. Le protocole établit des orientations et laisse chaque État libre d'asseoir les procédés utiles, mais les pays en voie de développement, en raison de leur retard économique sur les autres nations, reçoivent un traitement privilégié. Le protocole de Kyōto est suivi de bien d'autres protocoles et accords internationaux visant à renforcer les efforts de réduction des émissions de gaz à effet de serre. Parmi ces accords, on peut citer l'Accord de Doha, qui a été adopté en 2012 et qui a prolongé les engagements des pays industrialisés pour la période 2013-2020. Ce protocole a introduit des mécanismes de flexibilité supplémentaires, à l'instar du mécanisme pour un développement propre (MDP). Ces mécanismes permettent aux pays de financer des projets de réduction des émissions dans d'autres pays. Ces accords visent à renforcer la coopération internationale et à promouvoir des solutions durables pour la planète entière.

Malheureusement, malgré les professions de foi des acteurs, on a l'impression d'assister au *statu quo* : les grands pollueurs s'obstinent à réduire les émissions de gaz à effet de serre par suite d'activités industrielles, et ceci pour des raisons économiques. Les perdants dans un tel contexte mondial, ce sont les régions sous-développées, notamment l'Afrique, qui en paient le lourd tribut. Il n'est point de doute, l'Afrique est au cœur des contradictions écologiques contemporaines. Continent faiblement responsable des émissions historiques de gaz à effet de serre, elle est pourtant l'un des espaces les plus exposés aux conséquences du dérèglement climatique : désertification, montée des eaux, insécurité alimentaire, stress

² Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat.

hydrique, perte de biodiversité, migrations environnementales et conflits liés aux ressources naturelles. Ces vulnérabilités écologiques placent les États africains devant une double exigence : élaborer des politiques écologiques internes efficaces et construire une diplomatie écologique capable de défendre leurs intérêts dans les négociations internationales.

La diplomatie écologique apparaît, dans cette optique, comme un instrument stratégique permettant aux États africains de négocier des financements climatiques, de défendre le principe de justice environnementale et de revendiquer une transition écologique compatible avec les impératifs du développement. Malheureusement, ces efforts se heurtent à différents obstacles. Il y a, entre autres : la faiblesse institutionnelle des États, la dépendance économique de plusieurs États aux ressources extractives, l'asymétrie des rapports Nord-Sud, l'insuffisance des financements verts, ainsi que des tensions entre impératifs écologiques et besoins de croissance. La question qui continue de tarauder les esprits est donc comment l'Afrique peut-elle concilier politiques écologiques, développement socio-économique et diplomatie environnementale, dans un système international profondément inégalitaire ?

Répondre à cette question, revient à examiner, d'une part, les fondements et les orientations des politiques écologiques africaines et, d'autre part, les enjeux géopolitiques et diplomatiques liés à la gouvernance mondiale de l'environnement. On retiendra que la conscience écologique africaine s'est affinée progressivement sous l'effet des crises environnementales contemporaines. Les sécheresses sahéliennes des années 1970, la déforestation massive du bassin du Congo, l'érosion côtière ou encore la raréfaction des ressources hydriques ont révélé la fragilité écologique du continent. Cette situation qui plonge les esprits dans la nostalgie d'un passé récent du continent incite à réfléchir sur des solutions durables urgentes. On le sait, dans de nombreuses sociétés africaines traditionnelles, la nature n'est pas un simple objet d'exploitation économique, mais une réalité cosmique et spirituelle. Maintes cosmologies africaines reposent sur une logique d'interdépendance entre l'homme et son environnement. Cette conception holistique contraste avec les nouveaux rapports entre l'homme africain et son environnement. La crise africaine contemporaine résulte à bien des égards d'une rupture entre les structures culturelles traditionnelles et les logiques économiques imposées par la modernité, avec pour corollaire, l'exploitation désordonnée des ressources naturelles.

De ce point de vue, les politiques environnementales sur le continent s'inscrivent globalement dans les objectifs du développement durable. Elles concernent des domaines aussi variés :

- La protection des ressources naturelles. De nombreux États africains ont adopté des politiques de conservation des forêts, de lutte contre la désertification et de protection de la biodiversité. Le bassin du Congo, par exemple, constitue l'un des principaux réservoirs forestiers mondiaux.
- La transition énergétique : L'Afrique est confrontée à un paradoxe énergétique ; elle dispose d'immenses ressources renouvelables, mais demeure faiblement électrifiée. Les politiques écologiques visent donc à promouvoir l'énergie solaire, l'hydroélectricité, l'énergie éolienne et les bioénergies. Le développement des énergies renouvelables représente à la fois une nécessité écologique et un enjeu de souveraineté énergétique.
- La lutte contre les effets du changement climatique. Les États africains développent des programmes audacieux d'adaptation climatique qui s'articulent, entre autres, autour : de la

gestion des ressources hydriques, de l'agriculture résiliente, de la prévention des catastrophes naturelles, du reboisement, ainsi que la protection des zones côtières. L'initiative de la Grande Muraille verte³ est un bel exemple des efforts régionaux de lutte contre le changement climatique.

On peut toutefois relever quelques limites structurelles des politiques écologiques africaines. Plusieurs facteurs limitent l'efficacité des politiques environnementales. On ne le dira jamais assez, il y a la faiblesse des moyens financiers. Les États africains disposent de ressources budgétaires limitées. Par ailleurs, les investissements écologiques restent trop souvent dépendants des financements internationaux. Il y a aussi la faiblesse institutionnelle qui favorise la corruption, l'insuffisance des mécanismes visant l'application effective des politiques environnementales. On ne perdra pas de vue, les effets de la mondialisation. Les multinationales exploitent souvent les ressources africaines dans des conditions peu respectueuses de l'environnement. On y retrouve les avatars du « colonialisme écologique », etc.

Les efforts régionaux, fussent-ils audacieux, méritent d'être donc consolidés par une diplomatie écologique à la fois dynamique et offensive. La diplomatie écologique est l'ensemble des négociations, stratégies et coopérations internationales relatives aux questions environnementales. Elle vise notamment, la réduction des émissions de gaz à effet de serre, le financement de la transition écologique, la protection de la biodiversité, la gouvernance climatique mondiale. Cette diplomatie passe par la mise en place d'une politique de gestion rationnelle des catastrophes et risques environnementaux sur la base du principe du droit international de l'environnement : « pollueur-payeur », et par lequel les États riches sont dans l'obligation de dédommager les pays pauvres des effets pernicioeux de leurs activités industrielles.

Or le droit international de l'environnement se nourrit à maints égards de contradictions des législations des États parfois sans scrupule. On compte plus de trois cents engagements internationaux réglementant l'environnement au sens le plus large. Certains textes sont anciens comme la « Convention internationale pour la régulation de la chasse à la baleine et des grands cétacés », de décembre 1946, ou encore la « Convention internationale pour la protection des végétaux » adoptée en 1951, etc. Aujourd'hui, face aux enjeux globaux auxquels l'humanité est confrontée, les responsabilités sont partagées.

L'Afrique a donc raison d'insister sur le principe de responsabilité historique des pays industrialisés. On le sait, elle émet relativement peu de CO₂ à l'échelle mondiale, mais subit fortement les conséquences du réchauffement climatique. Cette asymétrie nourrit la revendication d'une justice climatique internationale. L'instrument dont jouit l'Afrique demeure le Principe des « responsabilités communes mais différenciées », adopté lors du

³ L'initiative de la Grande Muraille verte (GMV) est un vaste programme panafricain de restauration écologique et de développement durable lancé pour lutter contre la désertification, la dégradation des terres et les effets du changement climatique dans la région sahélo-saharienne. L'initiative concerne principalement onze pays : le Sénégal, la Mauritanie, le Mali, le Burkina Faso, le Niger, le Nigéria, le Tchad, le Soudan, l'Érythrée, l'Éthiopie, le Djibouti. Elle est portée principalement par Union africaine avec le soutien de plusieurs organisations internationales, dont Organisation des Nations unies.

Sommet de la Terre de Rio : ce dernier constitue l'un des fondements des revendications africaines qui reposent généralement sur l'exigence de financements climatiques. Les pays africains réclament, entre autres : des transferts de technologie, des fonds d'adaptation, des mécanismes de compensation climatique, etc. Malheureusement, les engagements financiers des pays développés demeurent souvent insuffisants ou partiellement honorés. Qui plus est, ils se heurtent à des rivalités géopolitiques.

La perspective d'une transition écologique se heurte de plus en plus à un jeu de rapports de force entre puissances et où les ressources stratégiques africaines (lithium, cobalt, terres rares) suscitent les convoitises les plus voraces. On peut tout de même saluer l'apport de plusieurs acteurs de la diplomatie écologique africaine. L'Union africaine qui tente vaille que vaille de coordonner les positions africaines dans les négociations internationales, en s'appuyant sur des organisations sous-régionales, à l'instar de la CEDEAO, de la SADC, etc. ainsi que la société civile qui y joue une part non-négligeable autour des ONG environnementales, des mouvements citoyens et des communautés locales. Tous ces acteurs jouent un rôle considérable dans la défense des écosystèmes africains et la promotion d'une justice environnementale, en lien avec les principes de la justice sociale. Mais tout ceci ne peut être efficient que dans un contexte décolonial.

Il faut pour l'Afrique une écologie décoloniale. On le sait, la critique décoloniale de l'écologie contemporaine montre que la crise environnementale est liée à l'histoire de la modernité occidentale. Le capitalisme extractiviste s'est construit à travers l'exploitation des territoires, des ressources naturelles et des peuples colonisés. Walter Mignolo (2015, p. 87) affirme que la modernité occidentale possède une « face obscure » constituée par la colonialité du pouvoir. Cette perspective fait penser à une écologie décoloniale fondée sur la pluralité des rationalités culturelles et des modes d'habitation du monde. L'enjeu n'est pas simplement d'intégrer les peuples du Sud dans la gouvernance écologique existante, mais de transformer les fondements mêmes de cette gouvernance. Une écologie décoloniale implique, entre autres : la reconnaissance des mémoires historiques ; la restitution de la souveraineté écologique ; la valorisation des savoirs locaux, ainsi que la critique du productivisme globalisé. Au total, la diplomatie écologique est aussi une lutte pour la dignité culturelle et l'autonomie politique des peuples marginalisés.

3. Justice environnementale, reconnaissance et responsabilité cosmopolitique

Les inégalités environnementales en appellent à l'idée d'une justice environnementale globale. Cette dernière infléchit drastiquement les catégories de la justice ainsi que la manière de penser philosophiquement les inégalités. Le regard philosophique sur les inégalités s'inscrit dans un contexte qui est celui de l'urgence. Il est celui de la responsabilité et de l'engagement par rapport aux situations réelles, avec des normes éthico-politiques bien définies. Dit autrement, la justice environnementale doit être globale et soutenue théoriquement par une philosophie appliquée qui fait du triptyque justice environnementale - reconnaissance - responsabilité cosmopolitique, la réponse holistique à la crise de l'Anthropocène. Cette réponse convoque au premier chef l'éthique et la philosophie politique, sommées d'opérer une rupture paradigmatique dans l'idée même de la justice.

La justice environnementale, historiquement restreinte à la répartition spatiale des externalités négatives au sein de l'État-nation, se repositionne dans le sens d'une approche

tridimensionnelle, articulant justice distributive, justice procédurale et reconnaissance. On apprécie comment le déni de reconnaissance des sujets vulnérables et des entités non-humaines suscite des questionnements éthico-politiques. Ces questionnements qui bousculent les cadres normatifs de la justice, induisent, à la vérité, l'idée d'une responsabilité cosmopolitique, ouverte, décentrée, à même de formaliser un cadre normatif face aux dommages écologiques globaux. On ne le dira jamais assez, la crise écologique est perçue à bien des égards comme un déni de la reconnaissance.

C'est un truisme, l'avènement de l'Anthropocène ne se résume pas à un dérèglement biophysique ; il est l'expression d'un tournant normatif, d'une recomposition des catégories de la justice. En effet, si les théories de la justice ont longtemps appréhendé le changement climatique à travers le prisme exclusif de la répartition des quotas d'émission, les dynamiques de terrain révèlent que le préjudice environnemental est beaucoup plus lié à des asymétries sociales et raciales. À preuve, les mouvements contre le « racisme environnemental » ont révélé que la superposition des risques écologiques et de la marginalisation socio-économique ne relève pas du hasard, mais de processus discriminatoires systémiques. C'est donc une évidence que l'injustice environnementale est l'une des illustrations des pathologies sociales. Nous affirmons avec force que l'architecture d'une justice environnementale globale exige une articulation étroite entre reconnaissance et responsabilité cosmopolitique. Cette justice se déploie selon deux axes transfrontaliers : l'axe horizontal (entre communautés humaines globalisées) et l'axe vertical (envers les entités non-humaines constitutives de la biosphère).

On voit dans le tournant de la reconnaissance, en matière de justice environnementale, l'ancrage honnethien selon lequel la réduction de la justice environnementale à sa seule dimension distributive (*quid* de la répartition des risques) occulte les sujets légitimes de la justice. Pour A. Honneth (2007, p. 121), la reconnaissance est à la fois un concept normatif et descriptif. Il n'y a pas, pense-t-il, de métaphysique à partir de laquelle on peut former une théorie de la justice ou de la démocratie. La reconnaissance est une demande réelle de statut particulier. Certes, la nature ne dispose pas de capacités linguistiques pour formuler des paroles, néanmoins, les premiers mandataires qui sont à même de répondre en son nom face aux agressions dont elle fait régulièrement l'objet, c'est justement l'homme lui-même, dont la responsabilité consiste à se poser désormais comme objet et sujet de droit, à la fois, et dans une interaction avec la nature.

Pourquoi le discours autour de la reconnaissance est-il nécessaire dans le contexte de la diplomatie écologique ? La reconnaissance, telle que Paul Ricoeur (2004, p. 262) l'appréhende, ne se réduit pas à la seule politique des luttes sociales ou identitaires. Cet auteur part en effet d'une herméneutique de la reconnaissance qui se fait cognitive, éthique et politique. La portée éthique du paradigme ricoeurien de la reconnaissance, est le lien établi entre reconnaissance et responsabilité. Pour Ricoeur, il n'y a point de reconnaissance de soi sans la responsabilité morale. Se reconnaître auteur de ses actes signifie : accepter l'imputation morale ; répondre de ses actions devant autrui ; entrer dans l'univers de la justice. On comprend pourquoi Ricoeur établit un lien étroit entre reconnaissance et imputabilité. La responsabilité en tant que capacité à répondre de soi-même est inséparable de la responsabilité en tant que capacité à participer à une discussion raisonnable concernant l'élargissement de la sphère des droits, qu'ils soient civils, politiques ou sociaux. Selon Ricoeur, la notion de responsabilité renvoie à l'idée du droit égal d'autrui à contribuer aux

avancées du droit et des droits, reconnus comme tels aux hommes. Dans le cas d'espèce, il s'agit de reconnaître les droits de l'environnement.

Du point de vue de la diplomatie écologique, l'acte de la reconnaissance peut s'appréhender à deux niveaux : au niveau institutionnel et au niveau structurel. Autrement dit, les peuples et les nations qui constituent des maillons forts de l'écosystème, sont les premiers destinataires des politiques de reconnaissance ou des politiques publiques qui relèvent de la responsabilité politique des États. Ainsi, la vulnérabilité ne renvoie pas à une région de l'existence humaine, mais qualifie la totalité des capacités humaines ainsi replacées dans l'épreuve des incapacités : « Être vulnérable, c'est pouvoir être fragilisé dans la totalité de ses allures humaines », rappelle Ricoeur (2004, p.116).

Pour Axel Honneth (2007), la solidarité dans les sociétés modernes, est conditionnée par des relations de l'estime symétrique entre des sujets individualisés et autonomes. En s'inspirant de la grammaire philosophique de Honneth, l'injustice environnementale apparaît, à bien des égards, comme un déni de reconnaissance juridique et culturelle. L'implantation disproportionnée de sites industriels toxiques, par exemple, au sein des territoires occupés par des minorités ou des peuples autochtones, perçus comme « zones de sacrifice » invisibles, est aussi une forme de mépris institutionnel. On peut citer également le cas de certains savoirs disqualifiés qui sont des manifestations de l'injustice épistémique. On le sait, dans les arbitrages environnementaux globaux, les savoirs endogènes et les cosmologies des peuples autochtones et communautés locales sont fréquemment disqualifiés au profit d'une rationalité technoscientifique occidentale hégémonique. Cette injustice épistémique empêche ces communautés de formuler leurs propres expériences du préjudice écologique dans les instances internationales, ce qui constitue une violence politique majeure.

Ces perspectives constituent un tournant normatif majeur, à rebours du cadre traditionnel de la responsabilité juridique, fondé sur le principe de causalité linéaire, structurellement inadapté à l'intégration systémique de toutes les externalités anthropocéniques. Le tournant normatif actuel est donc celui qui incite les asymétries environnementales mondiales à faire l'objet d'obligations de justice corrective strictes, dans une approche globale. C'est à cette condition que la répartition des ressources naturelles et le fardeau de l'atténuation climatique peuvent être équitablement partagés, par-delà les frontières nationales. Plutôt que de s'enfermer dans la recherche d'une responsabilité pour faute (modèle de la responsabilité civile), il convient de mobiliser le modèle de la responsabilité par la justice sociale. Appliqué à l'éthique environnementale, ce modèle stipule que tous les agents qui participent structurellement à la reproduction de processus économiques destructeurs portent une responsabilité politique partagée. Cette responsabilité n'est pas isolable ; elle impose des obligations, d'actions collectives cosmopolitiques pour transformer les structures oppressives globales.

Ce tournant normatif n'est rien d'autre que l'extension interspécifique du cosmopolitisme, au travers d'une éthique des entrelacements, et qui est un approfondissement radical de la responsabilité cosmopolitique. Cette mutation paradigmatique à travers le concept de cosmopolitisme interspécifique, est en effet un appel à l'urgence d'un décentrement de l'ordre mondial, d'une reconceptualisation du cosmopolitisme classique, tel qu'il apparaît chez Kant et ses épigones, et qui tend à river la communauté morale aux seuls êtres humains en vertu de leur commune rationalité. L'Anthropocène révèle de nos jours que la viabilité et la durabilité des sociétés humaines dépendent aussi de la puissance agissante

des forces non-humaines. Par conséquent, l'ordre mondial doit intégrer la fragilité et le dynamisme de la biosphère non pas comme un décor ou une ressource, mais comme un agent politique co-constituant cette situation enchevêtrée et périlleuse de l'Anthropocène.

Cette posture exige une éthique qui valorise, restaure et prend soin des vies autres qu'humaines, des écosystèmes et de la biosphère, tout en respectant leur fragilité, leur dynamisme et leur puissance. Aussi s'agit-il d'un cosmopolitisme élargi qui redéfinit la Terre comme un espace d'intensités relationnelles partagées. Les flux migratoires des espèces animales et végétales ignorent par définition les frontières étatiques, dessinant une véritable socialité interspécifique transnationale. Michel Serres (1990) n'a eu de cesse d'inviter à reconnaître la valeur intrinsèque de ces entités, en signant avec elles un nouveau contrat, en leur accordant des droits juridiques opposables. Cette invite est susceptible de transformer la responsabilité cosmopolitique en une éthique du soin et de la préservation des interdépendances écologiques mondiales.

La responsabilité cosmopolitique n'est pas une utopie désincarnée ; elle est la condition de possibilité d'une viabilité planétaire, requérant la mise au point de mécanismes normatifs au travers desquels la vulnérabilité humaine et l'agentivité biophysique sont enfin reconnues et sanctuarisées. L'efficience de cette justice dépend de sa capacité à prendre en compte les dimensions essentielles des vulnérabilités globales : réparation, réhabilitation et protection des couches sociales et peuples victimes des effets pernicioeux de la crise écologique et des pathologies qui résultent de la mauvaise gestion des ressources naturelles. L'amer souvenir du grave accident nucléaire de Tchernobyl de 1986, impose à la communauté des États la mise en place d'une approche à partir du concept de la globalisation transversale et de la globalisation horizontale.

Ces deux approches font l'objet de réflexions laborieuses au cours des différentes COP. De la Conférence des Parties de Berlin tenue en 1995 (qui marque la première rencontre du genre) à celle de Dubaï tenue en 2022, l'humanité se dote d'instruments juridiques à portée internationale afin de mieux agir sur le climat et l'environnement. Ces rencontres de haut niveau se caractérisent par des engagements et des résolutions que les États prennent les uns vis-à-vis des autres, pour que leurs actions réciproques garantissent la durabilité de l'espèce humaine, en la prémunissant contre tout écocide. Surveiller la bonne application des législations nationales et internationales en matière de protection de l'environnement doit constituer, pour ainsi dire, le leitmotiv des politiques publiques. Notre maison commune brûle, et les actions à mener sont communes. Elles en appellent, au premier chef, à l'idée d'une réévaluation des progrès ainsi que la quête d'une « éthique de survie ».

Face aux vulnérabilités globales dues aux impacts écologiques et aux pathologies qui en résultent, il s'impose aux politiques publiques la nécessité d'une reconnaissance des couches sociales qui se sentent marginalisées et discriminées. L'un des instruments dont les politiques de reconnaissance pourraient se servir, est la mise en œuvre des différentes recommandations, formulées lors des grandes rencontres internationales sur l'environnement et l'avenir de l'humanité et qui sont autant d'instruments et de cadres permettant d'asseoir des politiques de reconnaissance qui aident des laissés-pour-compte à sortir de leur situation de précarité et de vulnérabilité due aux impacts écologiques.

Dans le cadre de l'ordre juridique démocratique, les citoyens ne peuvent accéder à la jouissance d'une autonomie publique et privée égale que si tous se reconnaissent mutuellement comme autonomes. Habermas (2015, p.160) part de l'idée que les principes

universalistes propres à un ordre juridique qui fait prévaloir l'égalité n'admet de compétences décisionnelles que celles qui sont compatibles avec le respect mutuel d'une égale autonomie pour tous les citoyens. Il montre que l'homme faisant partie intégrante de l'écosystème, représente un maillon essentiel dans la structure et le fonctionnement de la nature. Dans la dimension sociale, une telle personne peut assumer la responsabilité de ses actions et faire face à ses engagements par rapport à autrui. Dans la dimension temporelle, le souci par rapport à soi-même fonde une conscience de l'historicité d'une existence, qui s'accomplit entre les horizons simultanément limités de l'avenir et du passé. Pour Michel Serres (1990), cette responsabilité passe aussi par l'idée d'un « contrat naturel » qui s'entrecroise avec le contrat social, afin de permettre aux hommes de vivre en harmonie non seulement avec eux-mêmes, mais aussi avec les éléments de la nature.

On apprécie la valeur ajoutée des perspectives africaines, à travers le lien organique entre communautarisme africain et écologie politique. Le communautarisme africain s'offre, en effet, comme un ressourcement normatif important et une alternative crédible aux modèles individualistes dominants. Dans plusieurs traditions africaines, la personne est définie à travers ses relations avec la communauté et avec le monde vivant. La philosophie de l'*Ubuntu* exprime cette conception relationnelle de l'existence humaine. Il s'agit d'une politique environnementale fondée sur la coexistence et la réciprocité. Face aux limites des modèles dominants de gouvernance environnementale, l'Afrique peut contribuer à l'élaboration d'une nouvelle rationalité écologique reposant sur plusieurs principes, entre autres : la solidarité entre les peuples ; le respect des équilibres naturels ; la responsabilité intergénérationnelle ; le pluralisme culturel ; la réciprocité entre humanité et nature. Felwine Sarr (2016, p. 142) a raison d'en appeler à une « réouverture des futurs africains », afin de sortir des imaginaires productivistes hérités de la modernité occidentale. C'est une invite à valoriser les savoirs endogènes, sur fond d'une écologie décoloniale. Cette dernière requiert : reconnaissance des mémoires historiques ; restitution de la souveraineté écologique ; valorisation des savoirs locaux et critique du productivisme globalisé.

Ce qui est mis en exergue, c'est cette affirmation forte que la politique environnementale est également une lutte pour la dignité culturelle et l'autonomie politique des peuples marginalisés. Les sociétés africaines possèdent des traditions philosophiques et culturelles susceptibles d'enrichir les réflexions contemporaines sur l'écologie politique. À preuve, dans de nombreuses cosmologies africaines, l'être humain n'est pas conçu comme extérieur à la nature, mais comme partie intégrante d'un ordre relationnel plus vaste. L. S. Senghor (1964, p. 24) a le mérite de souligner la dimension communautariste de la civilisation africaine : « La raison européenne est analytique par utilisation, la raison nègre intuitive par participation ». Aussi disait-il que l'Africain est un « être de la nature ». Par-delà la dimension essentialisante de cette conception, on y trouve la mise évidence de l'existence d'autres types de rapports culturels au monde naturel, en dehors du schéma étrié de la civilisation occidentale.

Ce qui apparaît comme un invariant, une constante sur lesquels s'accordent tenants et aboutissants de la pensée africaine est que les traditions africaines valorisent un certain nombre de principes en lien avec la protection de la nature : l'interdépendance communautaire ; le respect des équilibres naturels ; la sacralité de certains espaces ; la transmission collective des ressources. Ces principes peuvent contribuer à renouveler les fondements éthico-politiques de la diplomatie écologique et de la politique environnementale,

surtout en contexte africain. Il y a une urgence pour que l'Afrique produise ses propres catégories de pensée ! On en vient à la perspective d'une écologie décoloniale. Fondée sur la pluralité des rationalités culturelles et des modes d'habitation du monde, elle s'impose comme un « impératif cosmopolitique » (L. Lourme, 2014, p. 53), dans le tournant normatif actuel. Cette écologie décoloniale vise aussi bien à intégrer les rationalités du Sud (B. de Sousa Santos, 2016) dans la gouvernance écologique existante, qu'à transformer les fondements mêmes de cette gouvernance.

Conclusion

Après l'expérience douloureuse des pratiques scientifiques et technologiques qui semblent poser plus de problèmes que de solutions, l'humanité commence peu à peu à prendre conscience de la nécessité de prendre soin de cette maison qui nous abrite tous : notre Terre-patrie. La diplomatie écologique incarne à la fois une promesse et une épreuve : promesse d'un nouvel ordre fondé sur la justice et la reconnaissance ; épreuve d'une humanité confrontée à ses propres limites. Entre idéal universel et réalités inégalitaires, il appert la nécessité d'un tournant éthico-politique à l'échelle mondiale, ferment d'un humanisme du vivant, avec comme toile de fond, l'édification d'une diplomatie écologique à même d'articuler justice sociale et reconnaissance, fondée sur la responsabilité partagée et la pluralité des mondes.

Pour être efficiente, la diplomatie écologique doit être repensée à l'aune d'une critique globale des structures de domination qui organisent l'ordre mondial. Il ne s'agit pas simplement d'intégrer les pays du Sud dans les mécanismes existants de gouvernance environnementale, mais de transformer les principes mêmes de cette gouvernance afin de promouvoir une véritable justice écologique mondiale. Cette nouvelle orientation normative implique une redéfinition du concept de responsabilité dans le sens de son extension vers la responsabilité écologique qui engage les conditions futures de l'existence humaine et non humaine. La justice intergénérationnelle devient ainsi une dimension fondamentale de cette diplomatie écologique contemporaine. Cette diplomatie écologique couplée aux politiques environnementales, ne peut être efficiente sans la reconnaissance effective de la pluralité des cultures, des mémoires historiques et des formes de rationalité écologique. Les perspectives africaines revêtent, de ce point de vue, un intérêt philosophique majeur et se positionnent stratégiquement comme un paradigme au cœur des politiques environnementales.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 1990, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Éditions Vrin.

BECK Ulrich, 2008, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris Éditions Flammarion.

DAUTRAY Robert et LESOURNE Jacques, 2009, *L'humanité face au changement climatique*, Paris, Éditions Odile Jacob.

DE SOUSA SANTOS Boaventura, 2016, *Épistémologies du Sud*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer.

DORST Jean, 1965, *La nature dé-naturée*, Paris, Éditions Delachaux et Niestlé.

DUPONT Yves (dir.), 2003, *Dictionnaire des risques*, Paris, Éditions Armand Colin.

- EBOUSSI BOULAGA Fabien, 1977, *La crise du Muntu*, Paris, Éditions Présence Africaine.
- HABERMAS Jürgen, 2015, *L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libéral*, Paris, Éditions Gallimard.
- HABERMAS Jürgen, 1998, *L'intégration républicaine*, Paris, Éditions Fayard.
- HONNETH Axel, 2007, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf.
- JONAS Hans, 1990, *Principe responsabilité*, Paris, Éditions Cerf.
- LENOIR Frédéric, 2013, *Le temps de la responsabilité*, Paris, Éditions Fayard.
- LOURME Louis, 2014, *La nouvel âge de la citoyenneté mondiale*, Paris, PUF.
- MIGNOLO Walter, 2015, *La désobéissance épistémique*, Paris, Éditions Peter Lang.
- REVAULT d'ALLONNES Myriam, 2008, « Le développement durable : les enjeux philosophiques », in JACQUET Pierre et al., *L'Europe et le développement durable*, Paris, Éditions CULTURESFRANCE.
- RICŒUR Paul, 2004, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Éditions Stock.
- SARR Felwine, 2016, *Afrotopia*, Paris, Éditions Philippe Rey.
- SENGHOR Léopold Sédar, 1964, *Liberté I : Négritude et Humanisme*, Paris, Éditions du Seuil.
- SERRES Michel, 1990, *Le contrat naturel*, Paris, Éditions Flammarion.

LE DÉVELOPPEMENT EN AFRIQUE AU PRISME DE LA MODERNITÉ ET DES TRADITIONS CULTURELLES

Edwige Amenan KOUAKOU

Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
amenaned@yahoo.fr

Yah Zaynab KONÉ

Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
koneyah@gmail.com

Méfégbé MEITE

Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
meiteaniel@gmail

Résumé

Le développement d'un pays vise l'amélioration des conditions de vie de sa population. Il permet de répondre aux besoins de la population, de même que la modernité et les traditions culturelles. Les traditions culturelles, ont été, de tout temps, un élément fondamental dans la réalisation de la plupart des peuples. À vrai dire, tout être n'est que culture : culture d'origine ou culture d'emprunt. Dans ce monde où les tendances culturelles évoluent et varient, sous le poids de la modernité, une urgence demeure : celle du développement. Malheureusement face au constat amer du sous-développement des pays africains, que peut être l'impact des traditions culturelles et de la modernité sur le développement de l'Afrique ? N'y a-t-il pas une déréliction de la tradition culturelle et de la modernité en Afrique ? Quel est l'impact des traditions culturelles et de la modernité sur le développement de l'Afrique ? Où, comment la tradition et la modernité peuvent-elles contribuer au développement de l'Afrique ?

Mots clés : Afrique – Complémentarité – Déréliction – Modernité – Traditions culturelles.

Abstract

The development of a country aims at improving the living conditions of its population. It allows for meeting the needs of the people, while also embracing modernity and cultural traditions. Cultural traditions, indeed, have always been a fundamental element in the achievement of most peoples. To tell the truth, every human being is nothing but culture: culture of origin or borrowed culture. In this hectic world where cultural trends evolve and vary under the weight of modernity, one urgency remains: that of development. Unfortunately, faced with the bitter reality of underdevelopment in African countries, we are tempted to question the impact of cultural traditions and modernity on Africa's development.

Is there not a dereliction of cultural tradition and modernity in Africa? Where and how can tradition and modernity contribute to Africa's development?

Keywords: Africa – Complementary – Dereliction – Modernity – Cultural tradition.

Introduction

Les traditions culturelles sont des pratiques et des croyances transmises de génération en génération, jouant un rôle essentiel dans l'identité et la continuité des communautés. Celles-ci semblaient avoir une importance capitale en Afrique, particulièrement sur son développement. Malheureusement, à l'ère de la modernité, les traditions culturelles qui ont contribué pendant des siècles à l'amélioration des conditions de vie des populations africaines, paraissent se recroqueviller sur elles-mêmes sans pouvoir répondre aux défis du développement de l'Afrique. Ce repliement des traditions culturelles met en lumière ce caractère dualiste, l'écartèlement et la tension qui minent les sociétés africaines contemporaines entre la tradition et la modernité. Ce dualisme est mis en exergue par W. E. B. Du Bois (1979) qui montre que la conscience africaine est tiraillée entre sa tradition et la modernité. Pourtant, la tradition et la modernité ne sont pas antinomiques. À travers la modernité, se trouve la tradition, et les limites de la tradition ne signifient pas nécessairement que les concepts traditionnels ont perdu leurs pouvoirs sur les esprits des hommes. Par contre, si les traditions africaines restent à l'étape initiatique, cachées dans les bois sacrés, avec un caractère totémique, elles seront, à coup sûr, phagocytées par la modernité. Dans ce monde moderne où l'Afrique a des défis nouveaux à relever, aux nombres desquels figure celui du développement, la modernité et des traditions culturelles africaines ont-elles un impact sur le développement de l'Afrique ? Mieux, face au sous-développement de l'Afrique, les traditions africaines ne sont-elles pas une source de déperdition ? Par ailleurs, la modernité n'est-elle pas à l'origine du fourvoiement des sociétés africaines ? Pour parvenir au développement de l'Afrique, ne faut-il pas envisager, comme une exigence, la complémentarité entre la tradition et la modernité.

L'objectif principal qui accompagne l'intellection de ces questions essentielles est de faire une critique des traditions culturelles africaines et de la modernité, en montrant que le développement de l'Afrique passe par leur complémentarité. Les objectifs spécifiques sont les suivants : d'abord, montrer qu'il y a une déperdition des cultures traditionnelles africaines. Ensuite, montrer que la modernité a favorisé le fourvoiement des sociétés africaines. Enfin, suggérer la nécessaire complémentarité entre la tradition et la modernité, dans le processus de développement de l'Afrique. Au regard de ces objectifs susmentionnés, nous formulons trois hypothèses : premièrement, il s'agira de montrer qu'aucun peuple ne saurait se débarrasser de sa tradition, sans perdre son identité et sombrer dans le sous-développement. Deuxièmement, le modernisme aveugle serait à l'origine du fourvoiement des sociétés africaines. En troisième lieu, les traditions culturelles africaines et la modernité devraient être ouvertes aux valeurs universelles, en vue de participer au développement du continent africain. À ce titre, les méthodes analytique et critique seront adoptées. La présente réflexion s'articulera autour de trois axes : le premier expose la déperdition des traditions culturelles en Afrique. Le deuxième montre le fourvoiement des sociétés africaines, sous l'ère de la modernité. Le

troisième relève la complémentarité de la tradition et de la modernité comme levier du développement en Afrique.

1. La déréliction des traditions culturelles en Afrique

Si l'histoire du développement repose très souvent sur les avancées scientifiques, voire philosophiques, il faut également reconnaître que celui-ci est également pavé de nombreuses atrocités, à l'instar de la traite négrière, la colonisation et aujourd'hui le post colonialisme. Le processus de la colonisation n'est pas étranger à cette déréliction. En effet, la déperdition des traditions culturelles, en Afrique, est due à plusieurs raisons dont la colonisation, le mode de transmission du savoir traditionnel ainsi que le conservatisme irréfléchi ou le besoin de sécurité.

La déréliction des traditions culturelles s'explique par l'impact négatif de la colonisation sur les Africains. Les Occidentaux, dans leur volonté impérialiste, prétextaient qu'il n'existait pas de peuples civilisés en Afrique. Ainsi :

Le premier contact de l'Afrique avec l'Europe a été vécu comme un choc qui non seulement vient traverser tout son être, mais la fait vaciller en son fondement même. Aller occuper un espace inhabité et le transformer, afin qu'il devienne un lieu humain où se dit un destin, est un acte qui ne fait violence à personne (...) À vrai dire l'Europe a envahi l'Afrique avec la présupposition que l'humain existe certes en ce continent, mais de très pauvre façon, à un degré inférieur. La figure de l'être humain n'y est pas adéquate à son concept, ne lui fait pas honneur, ne le refléchit pas en effectivité ! La population africaine n'est pas seulement une poussière d'humanité, sans vigueur d'intelligence, d'imagination ni de connaissances propres ? Incapable d'organisation, parce qu'il lui est impossible de dépasser immédiateté afin d'envisager un but historique, elle ne trouve sa jouissance la plus intime qu'en s'abandonnant à la brutalité de ses instincts et ses folies collectives. (A. Kouadio, 1994, p. 13).

À ce titre, il fallait, pour pouvoir les sauver, leur imposer la culture occidentale. Il est à noter que la culture, prise dans son sens ethnographique large, est ce tout complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, la morale, le droit, la coutume et toutes les autres aptitudes et/ou habitudes acquises par l'homme, en tant que membre de la société. C'est donc elle qui sert de repère au développement, à chaque fois que les cultures traditionnelles sont évoquées. Les Occidentaux décidèrent, dans cette vision, de coloniser les peuples africains, c'est-à-dire leur imposer leur culture.

Qu'advient-il de ces cultures traditionnelles basées sur des considérations symboliques ou sacrée de la nature exigeant de la part de l'homme révérence, respect, sympathie, lorsque celles-ci entrent en relation les techniques modernes organisées autour de la notion de domination et/ou de puissance (S. Diakité, 1994, p. 160).

Ce fut, dès lors, le début d'une acculturation qui a eu de graves conséquences sur les traditions culturelles en Afrique.

Pour E. Njoh-Mouellé (1970), cette crise a produit des Africains désorientés, dépersonnifiés et aliénés. Elle a favorisé le fourvoiement de beaucoup d'Africains et a permis de créer, en Afrique, des Africains étrangers à leurs propres traditions culturelles, c'est-à-dire, des déculturés. S'il en est ainsi, c'est parce qu'une grande partie des Africains a délaissé les valeurs traditionnelles culturelles africaines au profit des valeurs culturelles occidentales. C'est d'ailleurs cette situation qui entraîne leur dépersonnification et leur aliénation, car, un

être humain qui délaisse sa culture, se dépersonnifie progressivement et perd son identité. « L'homme de l'Afrique sous-développée est aujourd'hui un homme malade » (E. Njoh-Mouellé 1970, p. 35). Il est désorienté culturellement, cette désorientation culturelle et même mentale entraîne chez lui une rupture. Il est sans repère, sans orientation et étranger à ses propres réalités. Un tel homme ne peut être créatif et productif. Il ne peut contribuer, de manière fondamentale, au développement. La crise de la culture africaine a favorisé la destruction des mœurs des peuples africains. Dans cette crise culturelle, « le code a été brisé lors de l'impact avec la civilisation occidentale, brutalement brisé par la colonisation. Et la gravité de la crise vécue aujourd'hui par l'homme africain est proportionnelle à la brutalité de cette rupture de la matrice première des significations » (E. Njoh-Mouellé, 1970, p. 37).

Selon C. Yao (2014 p. 61), avant la colonisation, « les Africains avaient leur grenier culturel inaliénable ; ce qui permettait la stabilité de toutes les couches sociales ». Les Africains, avant la colonisation, jouissaient d'une tradition culturelle riche et variée qui favorisait leur épanouissement. Avec la faillite du corps social traditionnel, les mœurs et les coutumes perdent leur pouvoir de régulation, laissant les Africains seuls et désespérés, voire désemparés. Ces implications coloniales affectent non seulement la structure sociale des relations, mais aussi toute la façon de penser, la structure cognitive, la culture africaine dans toute sa totalité. Les Africains ne peuvent devenir que de vulgaires consommateurs de civilisation. Les anciens maîtres colons considèrent qu'aujourd'hui, de plus en plus, la richesse de la tradition culturelle africaine précoloniale se démontre à travers les découvertes anthropologiques et historiques, dans différents endroits du continent. De l'existence de grands empires et royaumes, avec des systèmes politiques, économiques et sociaux avancés, en Afrique noire, tout comme aux pyramides de l'Égypte antique, la tradition culturelle africaine ne pouvait pas être une page blanche comme le supposaient certains Occidentaux. K. Kavwahirehi (2009, p. 295) écrit toutefois : « Aux analyses et diagnostic tiers-mondialistes des années 1970 expliquant le sous-développement de l'Afrique par des causes extérieures (l'impérialisme occidental) a succédé ce que Axelle Kabou a appelé "l'école de l'intérieur" ». Celle-ci est constituée des jeunes intellectuels africains comme Axelle Kabou, Tidiane Diakité, Edgar Hazoumé, Kâ Mana non sans un certain désenchantement, se sont mis, partir des années 1980, à interroger les cultures et les modes de vies africains à s'inscrire résolument dans la modernité.

Toutefois, il faut souligner que, la déperdition des traditions culturelles de l'Afrique peut aussi s'expliquer par le mode de transmission du savoir traditionnel. Certains savoirs se transmettent généralement, en Afrique, sous la forme initiatique. L'initiation comme mode de transmission se pratiquait avec une ou des personnes jugées dignes de recevoir ce savoir traditionnel culturel. Ainsi, le savoir africain n'étant pas démocratisé et popularisé, il a été exposé à des disparitions au fil du temps. De plus, conservés par une minorité, ces savoirs ne pouvaient se développer librement et exponentiellement. Cela a énormément joué sur le développement de l'Afrique, dans la mesure où une grande partie des connaissances traditionnelles culturelles de l'Afrique n'ont pas toutes été conservées.

Par ailleurs, le conservatisme irréfléchi ou "le besoin de sécurité" peut également être à l'origine de la déperdition des valeurs traditionnelles culturelles. Le "besoin de sécurité", dans la perspective de Njoh-Mouellé, peut être identifié au conservatisme irréfléchi. Le besoin de sécurité, ou le conservatisme irréfléchi, prône la préservation des valeurs traditionnelles. De ce fait, la plupart des conservateurs s'opposent à l'ouverture à l'autre, à la modernité, ainsi

qu'à plusieurs autres valeurs qui pourraient apporter un changement au sein de la société. Ils privilégient le maintien des valeurs ancestrales au détriment de toutes formes de transformation de leur société. Ils rejettent toute sorte de bouleversement et de révolution, alors qu'aucune société ne peut se développer sans un minimum de réforme ou d'adaptation aux réalités sociales.

En réalité, le changement est dans l'ordre des choses. Rien ne demeure statique. Toutes les choses, tous les êtres, toutes les sociétés, voire la nature, sont soumis au changement et à la transformation. C'est ce qui fait dire à S. Diakité (2011, p. 122) qu'« aucune culture ne peut se flatter d'être pure et de demeurer stagnante. Les contacts entre individus et entre peuples, les emprunts, les découvertes de situation et de choses ignorées, sont des moyens par lesquels, de l'intérieur comme de l'extérieur, une culture se transforme. Cette transformation, cet échange est pensé par G. Marcel, (1968, p. 74) quand il écrit :

Dans quelque domaine que ce soit (...), un être satisfait, un être qui déclare lui-même qu'il a tout ce qu'il faut, est déjà en voie de décomposition. C'est bien souvent de la satisfaction que naît ce *taedium vitae*. Ce dégoût secret que chacun de nous a pu éprouver à certaines heures et qui est une des formes de corruption les plus subtiles qui soient.

Sans cette transformation, aucune société ne peut parvenir au progrès. Le besoin de sécurité ou le conservatisme irréflecti peut, donc, être à l'origine de la déperdition des traditions culturelles ainsi que du sous-développement de l'Afrique.

2. Le fourvoiement des sociétés africaines sous l'ère de la modernité

La modernité désigne le caractère de ce qui est actuel, innovant et conforme à l'époque présente. Elle marque parfois une rupture avec la tradition. Malheureusement, cette recherche de l'actualité et de l'innovation occasionne souvent le fourvoiement de l'individu ainsi que de sa société, d'où celle des sociétés africaines. Effet, cette volonté de l'individu et, par ricochet, du Noir d'Afrique, à vouloir systématiquement s'adapter à tout ce qui est moderne, sans esprit critique, conduit à un modernisme aveugle. Pour E. Njoh-Mouellé, ce modernisme aveugle peut être qualifié de snobisme. De son point de vue, « le snobisme est la soumission inconditionnelle au présent, considéré en soi comme une valeur. Qu'importe que le présent paraisse hideux, disgracieux ou inhumain ! Il suffit qu'il soit le présent pour que le snob s'incline devant lui » (E. Njoh-Mouellé, 1970, p. 60). Le snob ne fait pas appel à sa raison critique. Il copie aveuglement tout ce qui actuel et nouveau, même s'il ne se conforme pas à l'éthique et dévalorise en cela l'espèce humaine. C'est l'exemple de la dépravation des mœurs due au mauvais usage des réseaux sociaux, tels que Tiktok, Facebook, Instagram.

De plus, l'avènement de la modernité a bouleversé le fonctionnement des sociétés africaines dans bien de domaines, à l'image de la religion. Sans dénier l'importance de la religion, surtout des religions révélées telles que l'islam et le christianisme, au sien des sociétés modernes, l'on assiste aujourd'hui à des conflits religieux qui entraînent parfois des milliers de morts, à travers l'Afrique et le monde entier. En effet, les religions, particulièrement les religions révélées, jouent un rôle prépondérant dans la société. Elles permettent à l'homme de se rapprocher de l'Être suprême, c'est-à-dire Dieu. La religion est une relation de l'homme à Dieu. Elle permet à l'individu de s'élever au-delà du monde sensible pour appréhender le mystère de l'existence. Elle satisfait la curiosité humaine quant à l'origine et à la finalité des choses. Mais, lorsqu'elle se transforme en source de violences et

de conflits, elle devient destructrice pour l'individu et sa société. En réalité, l'Afrique n'échappe pas aux violences meurtrières du fanatisme religieux qui minent la modernité.

Cette situation déconcertante et paradoxale des religions révélées, devenues un vecteur de violences et conflits, est décrite D. A. O. Gagné (2023). Pour lui, aucun continent n'échappe aux violences engendrées par la foi monothéiste, et qui paraissent inextricables. Le continent africain est désormais sujet aux violences perpétrées par la religion, et qui désorganisent les sociétés et menacent l'équilibre démocratique de ses États. Boko Haram, AQMI et les Shebabs sont, entre autres, des factions religieuses qui sèment la terreur au sein des populations africaines. À propos, D. A. O. Gagné (2023, p. 11) s'interroge : « Comment se fait-il qu'au nom de l'adoration d'un Dieu unique et de surcroît par la bonté qui le caractérise, l'on puisse commettre autant de massacres ? Pourquoi au lieu de porter à la cohésion et à la fraternité, le monothéisme semble pactiser avec la violence ? ». La violence religieuse est dorénavant une menace existentielle pour le monde, notamment pour le continent africain, déjà confronté à la misère économique et à l'instabilité démocratique. Pour D. A. O. Gagné (2023, p. 11), « la religion est devenue un instrument de propagande au service des fanatiques qui sèment le désordre dans un monde déjà en proie à des conflits militaro-politiques et économiques ». Ces violences religieuses accentuent les conditions déjà délétères des populations africaines et perpétuent le sous-développement du continent africain.

Par ailleurs, le fourvoiement, sur le plan politique, des sociétés africaines modernes, est dû à une instabilité politique relevant de la mauvaise application de la démocratie en Afrique. En effet, la violation de la constitution pour se maintenir au pouvoir, le non-respect des promesses des campagnes électorales, la corruption, le tribalisme, la mauvaise gouvernance et biens d'autres maux sont le lourd tribut payé par les sociétés africaines, dans le domaine politique, à l'ère de la modernité. À cet effet, S. Diakité (2024, p. 12), considère qu'aujourd'hui dans certains pays africains,

on se sert des pauvres (...) comme des bétails électoraux. Une fois élu, on les chasse de leurs logis sans prévention et sans dédommagement. Leur tort c'est d'avoir été pauvres. Leur plus grand tort, c'est d'avoir donné leurs voix à leurs propres bourreaux pour qu'ils soient riches pour les narguer dans leur pauvreté. On détruit avant de mettre en place des projets de dédommagements et de relocalisation des "bêtes sauvages".

Certains gouvernants sont insensibles à la souffrance de leur peuple. Cette situation entraîne parfois, au sein des sociétés africaines, des coups d'États, des crises socio-politiques, identitaires, économiques, à l'origine de l'instabilité socio-politique et du sous-développement du continent africain.

Sous le vent de la modernité, l'éducation a également bouleversé l'univers traditionnel africain. Après les indépendances, l'Afrique a adopté l'école occidentale, qui avait déjà cours à l'époque coloniale, et ce, au détriment de l'éducation traditionnelle, en vue du développement du continent. En effet, ce choix de l'école occidentale, calquée sur des modèles de l'évolution historique des pays industrialisés, sans qu'il ne tienne compte des spécificités africaines, reflète un déséquilibre résultant bien souvent de l'écartèlement culturel des élites, qui deviennent des intellectuels faucilles selon l'expression de S. Diakité (2018, p. 129) :

Ô Africanologues ! Méfiez-vous des intellectuels-faucille c'est cet intellectuel faussaire d'idées, ce faux intellectuel, cet intellectuel faux, Homme aux idées moroses, obscures et

morbides qui proclame la mort du peuple, la fin de l'Humanité. C'est cet intellectuel qui crache le venin de sa haine tribale, ethnique et raciste pour attirer vers lui les petits esprits afin de déchirer le monde.

L'on est tenté d'affirmer que l'école occidentale a donné jour à des Africains qui seraient à l'image des colons qui pillent les richesses du continent pour les métropoles. Cette conception de S. Diakité sur les revers de l'éducation en Afrique est proche de celle J. Ki-Zerbo (1990, p. 15) qui la qualifie de « kyste exogène », de tumeur maligne dans le corps social africain. En qualifiant l'école africaine de kyste, Ki-Zerbo l'assimile à une pathologie qui met en péril la formation de la jeunesse africaine. Pour lui, le système éducatif appliqué en Afrique est inadapté aux réalités africaines. Tous les domaines sont en crises, mais, pour Ki-Zerbo, le système éducatif est le plus affecté. Le système éducatif n'est pas seulement en retard sur celui des pays industrialisés, il est surtout en parfaite contradiction avec les moyens vitaux des sociétés africaines.

Par ailleurs, sur le plan économique, le moyen d'échange imposé par l'Occident, c'est-à-dire l'argent (occidental) est l'un des instruments les plus virulents qui a transformés la société négro-africaine, en un formidable dissolvant. En effet, l'argent existait dans les sociétés noires, mais dans des limites très précises, avec une économie fermée, basée surtout sur des échanges de biens et de services, comme le souligne J. Ki-Zerbo (2003, p. 32) : « À l'époque quand organisait des journées de travail collectif, on parlait d'une 'invitation' d'une famille ou d'un village à venir aider pour le travail du champ. Ce travail n'était pas rémunéré : économie de dons et de contre-dons, de prestige et partage ».

En plus, dans cette économie africaine, tout n'était pas commercialisable, à l'image de la terre, la noblesse. Mais, il semble qu'on ait adopté les principes opposés. De plus en plus, tout s'achète, tout se vend, et l'argent est compris dans son sens capitaliste, dans son sens d'équivalent générale qui peut se mettre en équation avec tous les autres biens, et dans le sens où l'argent est une marchandise. L'argent, ainsi conçu, est un facteur de dégradation des sociétés africaines où de nouvelles catégories sociales se sont constituées, où des salaires sont payés par des individus. Cette nouvelle donne engendre une hiérarchisation nouvelle constituée de gens de castes, plus ou moins méprisés dans le temps, parce qu'ils sont à la tête d'une fortune considérable, ou de grands commerçants, sont honorablement connus, reconnus et respectés par toute la société. Un autre élément que L'argent a de même instauré l'individualisme dans les sociétés africaines, l'égoïsme, le goût de l'argent, de l'avoir. Le gain est amassé à titre individuel et est dépensé, de plus en plus, à titre individuel, alors que l'Africain a toujours vécu en communauté où tout appartient à la collectivité : d'où le fourvoiement de l'Africain ainsi que du sous-développement de son continent à l'ère de la modernité.

3. La tradition et la modernité comme levier du développement en Afrique

Pour Njoh-Mouellé, le vrai traditionalisme exige de ne pas tourner le dos à la modernité. Selon lui :

Toute modernité suppose une tradition sur laquelle elle doit s'adosser ou encore le traditionalisme vrai est celui qui reste constamment ouvert aux traditions nouvelles. Du passé au présent, il faut un fil conducteur, celui grâce auquel on reconnaîtra toujours l'identité de la

réalité mouvante et changeante. (...) La tradition parle au nom de la continuité et contre la discontinuité (E. Njoh-Mouellé, 1970, p. 65).

Grâce à cette continuité, les individus peuvent, certes, conserver leurs valeurs traditionnelles, mais y ajouter de nouvelles, afin de contribuer à la transformation positive de la société.

Y. Kouma (2011, p. 80) renchérit en considérant que

le travail de la modernité, on le voit, reste un travail de la mémoire, de représentation de soi et de remise en question surtout. Cette remise en question de soi, nous permettra de dénoncer et de déconstruire les politiques hasardeuses de la mémoire et de l'oubli, (...) en re-pensant nos valeurs afin de parvenir au développement.

À vrai dire, la conservation des valeurs traditionnelles peut contribuer au développement lorsque, de génération en génération, certaines anciennes valeurs sont remises en cause, puis sauvegardées ou rejetées.

En fait, la conservation des valeurs traditionnelles n'est pas en elle-même négative. Seulement, c'est son approche qui peut favoriser le progrès ou la régression. La conservation des valeurs traditionnelles est négative et destructrice, quand elle s'oppose radicalement au changement. Mais, elle est positive et constructrice, lorsqu'elle reste ouverte à certaines valeurs porteuses de progrès, donc à la modernité. Néanmoins, la règle d'or est de savoir faire le tri entre les valeurs traditionnelles et les valeurs modernes. Le plus important est de savoir si ces valeurs, qu'elles soient traditionnelles ou modernes, peuvent concourir à la transformation positive de la société. Pour que l'Afrique puisse sortir du sous-développement, elle doit, bien entendu, conserver certaines valeurs, et abandonner d'autres valeurs néfastes. Elle ne pourra tirer son épingle du jeu, que lorsqu'elle aura fait une révision de ses valeurs traditionnelles. « L'Afrique doit donc faire une critique sans complaisance de ses cultures, si elle veut être présente au rendez-vous du donner et du recevoir » (S. Diakité, 2016, p. 51). Elle doit passer ses valeurs traditionnelles au tamis.

À cet effet,

il nous faut donc examiner notre passé d'un point de vue critique en le passant sous le crible de notre raison. Il nous faut nier notre être intime pour devenir nous-mêmes, c'est-à-dire autrement. Il nous faut passer le fer à notre racine afin de la débarrasser de ses éléments morts et purifier ses éléments vivants (S. Diakité, 2011 p. 420).

Il est nécessaire que, tout comme en philosophie, l'individu fasse recours à sa raison critique afin d'évaluer objectivement son passé et ses propres valeurs traditionnelles. Pour ce faire, Njoh-Mouellé estime qu'au-delà du "besoin de sécurité", il faut créer de nouvelles valeurs capables de favoriser le mieux-être de l'Afrique.

L'Africain doit tirer des leçons du passé, pour améliorer son présent, et préparer son futur, et non y demeurer indéfiniment. En effet, « on ne retourne pas aux sources pour y demeurer éternellement mais pour y puiser une certaine inspiration » (E. Njoh-Mouellé, 2006, p. 17) qui pourrait permettre de retrouver ses repères et pour améliorer ses conditions de vie. D'ailleurs, S. Diakité (2011) pense que l'Afrique noire doit se servir aussi bien de sa vie passée que de son futur. Pour lui, l'Afrique noire doit se servir de son passé pour améliorer son présent et construire son futur. En fait, il ne s'agit pas de faire table rase du passé. Il est question d'assumer son passé de telle sorte que les valeurs traditionnelles ne soient ni un

blocage, ni un idéal, mais un point de départ. Elles doivent permettre de s'inscrire dans la modernité.

La modernité, en effet, a un lien étroit avec le présent, le passé comme le futur. Il est, par conséquent, paradoxal de les opposer. Le présent s'explique par une succession d'événements du passé. Le futur, à son tour, n'est envisageable qu'au regard du passé et du présent. Il y a donc un lien inextricable entre le passé, le présent et le futur, d'où la nécessité d'une harmonie entre la tradition culturelle et la modernité. Il n'y a, alors, pas d'opposition entre la tradition et la modernité, mais plutôt une complémentarité. L'Afrique doit, dès lors, prioriser cette complémentarité entre la tradition culturelle et la modernité, afin de faciliter son développement. Pour que cela soit possible, E. Njoh-Mouellé (1970, p. 61) estime que « la modernisation doit (...) être, non pas une simple question d'adaptation formelle au présent, mais un souci d'amélioration réelle de la condition humaine. C'est ce qui est dans la bataille du développement » Le développement, lui-même, n'est-il pas défini comme l'amélioration des conditions de vie ? À vrai dire, l'Afrique doit aspirer à un traditionalisme qui accepte de s'ouvrir à la modernité. Pour un développement durable, il faut un dialogue permanent. En fait, elle doit refuser une modernité qui opte, pour le snobisme, c'est-à-dire pour un suivisme aveugle. Elle doit plutôt opter pour une modernité qui œuvre dans le sens de l'amélioration des conditions de vie, de son perfectionnement. En plus, Njoh-Mouellé (1970, p. 41) estime que « l'Afrique moderne a besoin d'hommes exigeants vis-à-vis d'eux-mêmes et vis-à-vis des autres, qui ne se contentent pas de l'à-peu-près, ni ne se satisfont allègrement de la médiocrité », mais qui œuvrent pour le mieux-être de leur société. Une telle société prône l'égalité et la liberté de ses membres, la liberté de pouvoir mettre en exergue leur être en soi, leurs compétences, leur créativité, afin de révolutionner l'Afrique.

L'Afrique a besoin d'hommes et de femmes, qui font la promotion de la complémentarité entre les cultures traditionnelles et modernes, afin de parvenir au développement. L'Afrique doit trouver son chemin en tenant compte de ses réalités, de ses échecs et de ses expériences pour se développer. Cependant, les solutions au développement ne devraient pas être imposées, mais conçues à partir de modèles prenant en compte l'ancrage culturel, social, institutionnel et cosmogonique des diverses communautés africaines. Ainsi, elles doivent reconnaître leur évolution dans un monde en constante mutation et être ouvertes aux propositions provenant d'autres horizons, tout en étant prêtes à les déconstruire et à les reconstruire, en fonction de leurs propres schémas de pensée et de leurs modes d'actions. Certes, elle subit des changements comme partout ailleurs, mais ceux-ci devraient être intégrés dans la matrice culturelle endogène. En effet, la révolution culturelle préconisée doit s'opérer sur quatre axes fondamentaux intimement liés : l'éducation, la politique, l'économie et le social. Parmi ces quatre champs d'action, l'éducation a conservé la primauté absolue, en ce sens qu'elle sert de fondation aux trois autres, afin de favoriser le développement.

Conclusion

Au fond, la déréliction des traditions culturelles africaines est due à la colonisation, au mode de transmission du savoir traditionnel ainsi qu'au conservatisme irréfléchi ou du besoin de sécurité. Le fourvoiement de la modernité a, quant à lui, engendré un bouleversement négatif dans plusieurs domaines, notamment sur le plan social, politique, éducationnel et

économique. À ce titre, il est judicieux d'affirmer que le développement de l'Afrique passe par la complémentarité entre les traditions culturelles africaines et la modernité.

Le développement de l'Afrique, au prisme de la modernité et des traditions africaines, ne peut se penser en termes d'opposition simple entre un passé douloureux à abandonner et un futur à imiter sur le modèle occidental. Il s'agit plutôt d'un chemin de transformation où la tradition devient une ressource, un repère et un levier d'innovation, tandis que la modernité se redéfinit en fonction des valeurs, des besoins et des aspirations propres aux sociétés africaines. En s'appuyant sur ses savoirs endogènes, ses cultures et ses expériences historiques, l'Afrique peut élaborer une modernité qui lui ressemble, capable de répondre aux exigences du monde contemporain, sans sacrifier ce qui fait sa richesse et sa singularité, afin de parvenir au développement.

Écrire sur le développement en Afrique, dans un contexte où les pays africains n'arrivent toujours pas, pour la plupart, à emprunter le train de l'amélioration des conditions de vies de leurs populations, amène à interroger ce concept pour voir si son acception actuelle est en phase avec le contexte africain. Cette interrogation n'est pas neutre, elle permet de mieux le saisir par le biais du lieu où il a été conçu, son essence, la matrice philosophique, spirituelle, culturelle voire cosmogonique au sein duquel il prend sens et la forme de communication qui s'en accommode. Comme le souligne A. Armand (2025, p. 29) : « La natte que les Africains doivent bâtir pour parvenir à leur objectif de développement devrait être du ressort des réalités locales. ». Pour ce faire, il est primordial de reconnaître que le développement de l'Afrique, à l'ère de la modernité et au regard des traditions culturelles, s'effectuera par l'appropriation de modèles propres, alliant cultures locales, innovations technologiques la prépondérance de l'être sur l'avoir, dans tous les domaines.

Références bibliographiques

DIAKITÉ Samba, 2011, *Philosophie et contestation en Afrique, Quand la différence devient un différend*, Paris, Éditions Publibook.

DIAKITÉ Samba, 2016, *Révolutions et développement*, Saguenay, Les Éditions Différence Pérenne.

DIAKITÉ, Samba, 2018, *Waati seraa : La voix du temps ou l'appel des incompris*, Saguenay, Les Éditions Différence Pérenne.

DIAKITÉ Samba, 2024, *Douga Massa : Sous le pouvoir des vautours. L'Afrique renversée*, Montréal, Les Éditions Différence Pérenne.

DIAKITÉ Sidiki, 1994, *Technocratie et question africaine de développement : Rationalité technique et stratégies collectives*, Abidjan, Éditions Strateca Diffusion.

DIBI Kouadio Augustin, 1994, *L'Afrique et son Autre : La différence libérée*, Abidjan, Éditions Strateca Diffusion.

DU BOIS Edward William Burghardt, 1979, « L'Afrique entre la tradition et la modernité », *Éthiopiennes*, n° 635, pp. 10-12.

EBANA Achille Armand, 2025, *Communication pour le développement ou communication du développement en Afrique*, Yaoundé, Éditions Pygmie.

GAGBEÏ Ozi Achille Dieudonné, 2023, *Foi et fanatisme dans le monothéisme : une étude à partir de Pascal*, Paris, Éditions L'Harmattan.

KASEREKA Kavwahirehi, 2009, *L'Afrique, entre passé et futur : L'urgence d'un choix public et de l'intelligence*, Bruxelles, Éditions scientifiques internationales.

KI-ZERBO Joseph, 1990, *Repères pour l'Afrique*, Dakar, Éditions Panafrika.

KI-ZERBO Joseph, 2003, *À quand l'Afrique ? – Entretien avec René Holenstein*, Lausanne, Éditions d'En bas.

KOUMA Youssouf, 2011, « Yacouba Konaté et le paradoxe la reconnaissance », in SORO David Musa (dir.), *Autour de l'œuvre de Yacouba Konaté*, Abidjan, Éditions Balafons, pp. 71-84.

MARCEL Gabriel, 1968, *Être et Avoir*, Paris, Éditions Aubier.

NJOH-MOUELLÉ Ebénézer, 1970, *De la médiocrité à l'excellence, Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Éditions CLÉ.

NJOH-MOUELLÉ Ebénézer, 2006, *Jalons II, L'africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, CLÉ.

YAO Christian, 2014, *L'Afrique entre mirage et outrage : une maturité fantasmatique*, Saguenay, Les Éditions Différence Pérenne.

PLAIDOYER POUR UNE ADAPTATION DE L'INTELLIGENCE ARTIFICIELLE AUX HUMANITÉS AFRICAINES

Florence BOTTI

Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
florencebotti5@gmail.com

Résumé

Le monde connaît de profondes mutations sur le plan technologique, avec l'avènement de l'Intelligence Artificielle. Cet outil qui bouscule et transforme les vies, au regard des réponses concrètes qu'il apporte aux problèmes et défis auxquels se trouvent confrontés les humains, suscite de l'engouement et de l'espoir chez les Africains. Mais, comme toute technologie nouvelle, importée, l'IA induit une menace civilisationnelle, un problème éthique au sens où les biais discriminatoires, présents dans les données, ne répondent pas aux réalités locales, voire court-circuitent les valeurs culturelles africaines. D'où l'urgence qu'il y a à adapter les systèmes d'IA au contexte culturel africain, en valorisant les sciences humaines dans leurs usages multiples. C'est à ce prix que l'Afrique connaîtra le développement véritable et envisagera l'horizon sous des jours nouveaux.

Mots-clés : Adaptation – Défis – Humanités africaines – Intelligence Artificielle – Intelligence non artificialisable - Développement – Menace civilisationnelle.

Abstract

The world is undergoing profound technological transformations with the advent of Artificial Intelligence. This tool, which disrupts and transforms lives by providing concrete solutions to the problems and challenges facing humanity, is generating enthusiasm and hope among Africans. However, like any new, imported technology, AI poses a civilizational threat, an ethical problem in that the discriminatory biases present in the data fail to reflect local realities and even undermine African cultural values. Hence the urgent need to adapt AI systems to the African cultural context, by promoting the humanities in their diverse applications. Only in this way will Africa achieve genuine development and envision a new future.

Key words : Adaptation – Challenges – African Humanities – Artificial Intelligence – Non-artificial intelligence – Development – Civilizational threat.

Introduction

L'Intelligence Artificielle (IA) est devenue, en quelques années, le fleuron le plus représentatif du développement de la science et de la technologie dans le monde. L'IA connaît une évolution spectaculaire dans quasiment tous les domaines. Cette évolution consiste à transposer les capacités intellectuelles ou cognitives de l'homme dans les

ressources de la machine, suivant un procédé qui repose sur des algorithmes. Ainsi, parlant de l'Intelligence Artificielle, le chercheur en IA, Yann Le Cun, affirme qu'il s'agit de « faire faire aux machines des activités ou tâches bien définies qu'on attribue généralement aux animaux et aux humains ». (E. Bilal *et al.*, 2018, p. 14). Certes, le bien-être que cette technologie disruptive procure, apporte à l'humanité est inestimable, mais la transposition de l'intelligence humaine dans la machine, ou encore la simulation par l'artefact de certains traits de l'intelligence humaine, fait craindre deux choses, à savoir la substitution à terme de l'IA à l'intelligence naturelle et l'accélération de la déshumanisation de l'homme qui n'aurait plus le privilège de l'intelligence, de la raison. À ces inquiétudes, s'ajoute une troisième : le risque de voir disparaître les valeurs culturelles au fondement de l'humanisme africain. Dans cet ordre d'idées, le problème que pose l'IA est celui du transfert et de la maîtrise souveraine de cette technologie. Dès lors que les valeurs occidentales ne sont pas les mêmes que celles africaines, s'imposent l'urgence et la nécessité d'un changement de paradigme par rapport à la perception de l'IA le contexte africain. Dans ces conditions, ne faut-il pas envisager une adaptation de l'Intelligence Artificielle aux humanités africaines ? L'Intelligence Artificielle n'est-elle pas d'abord, et avant tout, une réponse aux multiples défis auxquels l'Afrique n'a de cesse de faire face ? Toutefois, l'invasion de l'Intelligence Artificielle dans l'espace africain ne présente-t-elle pas des dangers ? N'est-il pas nécessaire, au regard de telle réalité, d'assurer la promotion de la culture africaine face à l'invasion de l'intelligence artificielle ?

Dans le but d'inviter à un usage approprié de l'Intelligence Artificielle dans l'univers africain et, à travers une démarche empirique et analytico-critique, premier axe de la présente réflexion mettra l'accent sur le bien-fondé de l'usage de l'IA en Afrique, en relevant ses avancées et avantages. Dans un deuxième axe, la lumière sera faite sur les dangers liés à l'invasion de l'IA en Afrique. Enfin, dans un troisième axe, sera mise en avant la nécessité qu'il y a pour les Africains d'user de cette technologie en y implémentant les valeurs culturelles endogènes.

1. L'Intelligence Artificielle : une réponse aux défis de l'Afrique

Si l'Afrique a manqué le rendez-vous des trois grandes révolutions industrielles impulsées par les progrès de la science et de la technologie entre le XVIII^{ème} et le XIX^{ème} siècles, elle semble toutefois avoir pris conscience de celle qui a cours, en ce moment, que K. Schwab (2017, p. 18) qualifie de « quatrième révolution industrielle ». En effet, celle-ci est

née au tournant de ce siècle, dans le prolongement de la révolution numérique, elle se caractérise par la présence universelle d'Internet sous sa forme mobile, par des capteurs toujours plus petits, plus puissants et moins chers, et par l'apparition de l'intelligence artificielle et de l'apprentissage automatique (machine learning).

C'est, assurément, l'ère de l'Intelligence Artificielle et, le moins que l'on puisse dire, est que cette révolution offre de nouvelles opportunités qui constituent une réelle chance, pour les pays sous-développés, donc moins avancés technologiquement, notamment les pays africains. En effet, contrairement aux précédentes révolutions qui n'ont, en réalité, pas impacté le continent africain, marginalisé et réduit au rang de fournisseur de matières premières (minerais, caoutchouc, produits agricoles, etc.), la révolution de l'IA, quant à elle, se déploie à la vitesse de la lumière, en transformant considérablement des vies.

Il va sans dire, au regard de l'hyperconnexion du monde, qu'aucune de ses parties n'échappe, de nos jours, à l'influence de l'Intelligence Artificielle. Autant, celle-ci se donne le privilège, de moduler toutes les composantes ou dimensions de l'existence humaine, autant elle n'entend épargner la moindre portion de l'univers. Il y a une généralisation à outrance des pratiques liées à l'Intelligence Artificielle, au point où ne pas l'incorporer dans ses pratiques devient presque contre-nature. S'il en est ainsi, c'est parce qu'il y a nombre d'avantages à en tirer, à l'échelle du monde, en général, à l'échelle de chaque État, en particulier.

Dans un document intitulé « Stratégie nationale de l'Intelligence Artificielle à l'horizon 2030 », le Ministre ivoirien de la Transition Numérique et de la Digitalisation, I. K. Konaté, (2024, p. 4) indiquait que « l'Intelligence Artificielle (IA) dépasse le cadre de la technologie. C'est une opportunité stratégique pour la Côte d'Ivoire, un moteur pour accélérer notre trajectoire vers le développement inclusif et durable à l'horizon 2030 ». Ces propos traduisent bien la prise de conscience du gouvernement ivoirien sur les opportunités qu'offre l'IA, qui n'est pas simplement un outil technologique, mais un véritable levier stratégique de développement pour atteindre les Objectifs de Développement Durable (ODD), au plan national.

Ainsi, l'Afrique explore de plus en plus le potentiel de l'IA pour son développement, par la résolution des problèmes et défis actuels. Celles-ci permettent de surmonter les contraintes et contingences naturelles, facilitant aussi bien l'exécution des tâches, tout en contribuant à une amélioration sensible des conditions de vie et d'existence. L'impact de l'IA est, de ce fait, perceptible à plusieurs niveaux, qu'il s'agisse des domaines agricole, sanitaire, ou encore éducatif.

Dans le domaine agricole, les technologies d'IA aident à prévoir et à gérer les catastrophes naturelles, à prévenir ou à anticiper sur les variabilités climatiques de sorte à améliorer la productivité. Point n'est besoin de rappeler que l'épuisement des ressources en eau et en minerais dû, pour une bonne part, à la pollution de l'environnement, constitue un énorme défi à relever. Dans le domaine de la santé, les applications de l'IA, en termes de prédiction des épidémies et des maladies, d'autonomisation des diagnostics en imagerie médicale (suivi des patients et traitement des milliards de données en peu de temps) permettent d'améliorer la qualité du service et de sauver des vies. Dans le domaine éducatif, son exploitation judicieuse contribue à réduire les inégalités ou à favoriser l'inclusion sociale, en améliorant l'accès aux services sociaux de base : des systèmes d'éducation personnalisés dans les régions éloignées (c'est la concrétisation du slogan : « Éducation pour tous »). L'Intelligence Artificielle constitue, de ce fait, une véritable opportunité, une réelle chance pour les pays africains, en vue de leur permettre d'atteindre leurs objectifs de développement d'ici 2030.

Toutefois, son adoption est tributaire de nombreux défis comme le manque de compétences et de ressources nécessaires. L'Afrique a-t-elle les moyens technologiques, financiers et humains de son ambition ? L'innovation technologique a un prix. Pour ce faire, il va falloir que le continent africain, qui entend tirer profit de tous les avantages de cette technologie révolutionnaire, investisse dans le capital humain et les infrastructures. En effet, l'Afrique doit se donner les moyens pour avoir le contrôle de ses données ; elle qui est l'un des plus grands fournisseurs de données dans le monde. Les données et leur contrôle constituent le nouveau pouvoir que les Africains doivent acquérir pour exister dans ce monde

nouveau de la « quatrième révolution ». Ce sont les données qui font exister les technologies d'IA. Elles leur sont indispensables, au regard de ce qu'affirme M. Courtecuisse (2019, p. 39):

Comme toute machine, l'IA a besoin d'un carburant pour fonctionner. Dans ce cas, il en faut deux : de l'électricité et des données. Mais la donnée fait plus que nourrir la Bête. L'IA n'a aujourd'hui aucune valeur sans elle. L'IA ne progresse pas sans données, sa performance lui est consubstantielle.

En d'autres termes, les pays africains doivent investir dans des infrastructures électriques et numériques car, sans électricité, sans énergie, il ne saurait y avoir de numérique.

L'utilisation des modèles IA nécessite une puissance électrique et énergétique énorme dans un monde où il est de plus en plus question de transition énergétique, voire d'optimisation de la production éolienne et solaire, ainsi que d'une intelligente et meilleure gestion du stockage par batteries. Dans cette optique, les États africains doivent définir clairement leurs priorités dans lesquelles doivent figurer en bonne place les investissements et les subventions des travaux de recherches scientifiques dans les secteurs technologiques. En Côte d'Ivoire, comme dans de nombreux pays africains, les investissements dans les technologies d'IA sont encore embryonnaires, même si l'État est conscient que l'IA constitue un levier stratégique de développement. De nombreuses start-up en IA se sont développées sur le continent, en mobilisant leurs propres ressources, pour solutionner des problèmes locaux et même à l'échelle mondiale. Des pays comme le Kenya, le Nigéria, l'Afrique du Sud, le Maroc, la Tunisie, l'Égypte sont très avancés en matière d'IA et apportent des solutions innovantes, grâce à l'IA, pour aider le continent à faire face à ses nombreux défis climatiques, éducationnels, médicaux, etc.

La prise de conscience, par les Africains, des exigences qui conditionnent l'implantation, la vulgarisation et l'apport de l'IA constituent, par ailleurs, de nombreux défis à surmonter. Pour endiguer le risque de la marginalisation, de l'exclusion, préjudiciables au développement des États, il appartient à chacun d'eux d'apporter des réponses idoines aux multiples préoccupations en termes de déficits à combler. L'Afrique a donc tout à gagner de cette extraordinaire révolution technologique suscitée par l'Intelligence Artificielle. Mais, quels sont les risques que ce potentiel inédit fait courir à l'Afrique ?

2. Les dangers de l'invasion de l'Intelligence Artificielle dans l'espace africain

Une certaine conception tend à suggérer que

la modernité en Afrique fait figure de bâtard, même si elle est un objet de fierté. Elle a été comme imposée à ce continent de l'extérieur et non sans douleur, dans une histoire relativement récente coïncidant avec le début de la colonisation, à partir du milieu du XXe siècle (É. de Rosny, 1996, p. 57).

Tout ce qui ne cadre pas avec le cadre de vie originel de l'Africain est alors perçu sous le prisme de l'intrusion, de l'invasion. L'Intelligence Artificielle ne saurait se dérober à cette forme de stigmatisation.

Le projet ultime des chercheurs qui travaillent sur l'IA est de parvenir, à terme, à faire substituer celle-ci à l'intelligence naturelle. Par intelligence naturelle, il faut entendre cette « intelligence (...) qui permet de comprendre le monde qui nous entoure, de s'adapter aux changements, d'anticiper et de prévoir » (E. Bilal *et al.*, 2018, p. 14). À travers cette

définition, l'intelligence se révèle comme est un concept englobant, un tout qui saurait être réduit à une seule fonctionnalité. C'est d'ailleurs ce que confirme A. Lalande (1926, p. 525), à travers la définition qu'il donne à l'intelligence: « Ensemble de toutes les fonctions qui ont pour objet la connaissance, au sens le plus large du mot (sensation, association, mémoire, imagination, entendement, raison, conscience) ». Cette intelligence est l'apanage de tous les humains. Elle est, par essence, naturelle. S'il en est ainsi, c'est que l'idée d'intelligence artificielle est, à première vue un contre-sens, voire un non-sens. Néanmoins, son usage, de plus en plus consacré, traduit une mutation lexicale à laquelle il convient d'accorder une attention toute particulière.

En Occident, l'intelligence semble se réduire de plus en plus à sa dimension rationnelle, intellectuelle, discursive, calculante. Comme le souligne si bien J.-G. Ganascia (2017, p.13), spécialiste en IA, les technologies d'intelligence artificielle comme les autres technologies de l'informatique « font appel à la logique, aux mathématiques discrètes, à l'algorithmique, à l'optimisation, à la programmation ». La dimension non rationnelle et non calculante de l'intelligence est mise de côté, dans la conception de l'intelligence dite artificielle. Or, c'est elle qui est appelée à suppléer, dans un avenir très proche, selon certains chercheurs, l'intelligence naturelle. Et c'est à ce niveau que se situe le problème. Il existe, en tout état de cause, une dimension dans l'intelligence qui n'est pas artificialisable, qui ne se laisse pas traduire dans la logique binaire, dans les formules mathématiques, notamment les chiffres. Cette dimension non rationnelle, composée de fonctions non-intellectuelles que sont les émotions, l'intuition, les sentiments, les croyances, etc., est ce qui ne peut être rigoureusement communiqué dans une machine, un ordinateur.

La dimension non artificialisable de l'intelligence humaine ou de la pensée humaine doit être préservée. Dans l'entendement du philosophe H. Dreyfus (2023, p. 35), « c'est une grave erreur que de penser que parce que le monde peut être considéré sous forme de bits, il peut être interprété par des règles formelles ». Aussi renchérit-il : « Les ordinateurs ne peuvent traiter que des faits, mais la source de ces faits est dynamique, non pas un ensemble de faits, mais un être qui se crée lui-même et crée le monde des faits dans un processus de vie dans le monde ». (H. Dreyfus, 2023, p. 35). En effet, Dreyfus met en exergue le fait que les technologies d'IA se nourrissent de données provenant de faits. Or, c'est l'homme, un être en perpétuel changement ou évolution, qui est la source de ces faits et qui leur donne sens, selon des contextes aussi dynamiques et évolutifs.

Pour H. Dreyfus (2023, p. 35), « les faits ou les éléments sont sujets à plusieurs interprétations selon des règles différentes, et la règle à appliquer dépend du contexte ». Nul doute que la question de la prise en compte du contexte d'interprétation est un élément fondamental qui manque aux technologies d'IA. Autrement dit, le manque d'ancrage dans le réel de l'IA la prive de toute interprétation contextuelle. Or, en Afrique, les langues tiennent compte du contexte et y sont fortement attachées. Les Africains conçoivent l'intelligence comme un tout. D'ailleurs, justifiant sa célèbre formule : « L'émotion est nègre comme la raison hellène », l'un des pères de la négritude, L. S. Senghor (1964, p. 253) écrivait :

On l'a dit souvent, le nègre est l'homme de la nature. Il vit traditionnellement de la terre et avec la terre, dans et par le cosmos. C'est un sensuel, un être aux sens ouverts, sans intermédiaire entre le sujet et l'objet, sujet et objet à la fois. Il est sons, odeurs, rythmes, formes et couleurs. (...). C'est dire que le nègre n'est pas dénué de raison comme on a voulu me le faire dire. Mais sa raison n'est pas discursive ; elle est synthétique. Elle n'est pas antagoniste ; elle est sympathique. C'est un autre mode de connaissance. La raison nègre

n'appauvrit pas les choses, elle ne les moule pas en des schèmes rigides, éliminant les sucres et les sèves ; elle se coule dans les artères des choses, elle en éprouve tous les contours pour se loger au cœur vivant du réel. La raison européenne est analytique par utilisation, la raison nègre, intuitive par participation.

Loin de nous l'idée d'engager, à nouveaux frais, la polémique négritudienne survenue autour de cette approche senghorienne de l'homme noir, le sens de cette allusion est de tenter de réhabiliter les valeurs culturelles africaines face au rationalisme colonial. Senghor met, en effet, en lumière une spécificité de la conception de la raison ou de l'intelligence africaine qui serait une intelligence totale, intégrale, dans laquelle se trouvent imbriqués la morale, l'éthique, le bien, le mal, les vivants, les morts, etc. C'est une intelligence qui englobe les fonctions calculantes et non calculantes, comme pour signifier que l'homme noir possède la raison et l'émotion. Au contraire, la raison européenne est discursive, analytique, par utilisation. Elle sépare les choses de la nature plutôt que de les concevoir comme un tout harmonieux. C'est cette intelligence foncièrement analytique qui est à l'œuvre et s'incarne dans les technologies d'IA. Celles-ci appauvrissent la pensée humaine en la privant de son ancrage socio-culturel.

Certes, l'intelligence naturelle est universelle, mais elle ne s'exerce pas sans tenir compte du contexte dans lequel elle se déploie, par exemple, le contexte socio-culturel. Dans le contexte africain, cette intelligence est fortement communautaire. C'est d'ailleurs ce qui fait sa spécificité. En effet, les cultures africaines privilégient le « nous » sur le « je », jugé trop individualiste et égoïste. Chez les baoulé, par exemple, ethnie du groupe Akan, venu du Ghana et qui s'est installé au Centre de la Côte d'Ivoire, autour du XVIII^e siècle, notamment pour ceux qui n'ont pas été instruits à la culture occidentale, il existerait une variété d'« intelligences ». Ils établissent, à ce propos, une nette différence entre l'intelligence de l'homme blanc ou occidental et celle de l'homme noir ou africain. L'intelligence du Noir accorderait le primat à la communauté sur l'intérêt particulier. Autrement dit, elle tient compte de l'autre et de ses besoins. C'est d'ailleurs cette vision communautaire de l'intelligence du Noir que soutient le philosophe et théologien kenyan, J. S. XMbiti (1969). Il montre que, dans la pensée africaine traditionnelle, l'individu ne pense pas contre la communauté, mais par la communauté. C'est de cette intelligence communautaire que découlent les valeurs, le rapport au monde, à l'univers de l'Africain.

Il y a, inévitablement, une différence de perceptions qui n'est sans incidence sur la relation de l'Africain à l'intelligence artificielle. Contrairement à la raison conquérante tant voulue par Descartes, et qui constitue le maître-mot de la civilisation occidentale, adossée aux idées de puissance, de maîtrise et de domination, les cultures africaines appréhendent, quant à elles, la nature dans une relation d'intimité, d'harmonie. La nature n'est pas tenue à distance, sous la forme d'une chose qu'il faut manipuler, qu'il faut dominer. Bien au contraire, elle est perçue comme l'alliée, la complice de l'individu qui s'estime, ni plus ni moins, comme un élément de cette nature. Cette harmonie est également celle de son être qui ne saurait subir une certaine distorsion, contraire à sa configuration originelle. L'« harmonie pré-établie » leibnizienne ne saurait être perturbée.

En proclamant, par conséquent, l'existence, sinon le règne d'une intelligence dite artificielle, il y a comme une remise en cause de cette harmonie-là. E. Njoh Mouellé (2020, p. 33) en est parfaitement conscient :

L'Intelligence Artificielle dite faible par opposition à forte, la robotique, nous rend la vie plus facile, il est vrai. Mais nous rendons-nous compte qu'en confiant aux algorithmes le soin de décider ou de choisir pour nous et à partir du « machine Learning » qui leur soumet la quantité d'informations ou de données collectées sur nous, nous mettons en congé notre faculté naturelle d'intelligence "biologique" et notre aptitude au jugement personnel et libre ?

En général, les civilisations africaines ont une conception plus inclusive de la notion d'intelligence. Elle est celle de l'homme, pour l'affirmation de son humanité, de son humanisme. Cette spécificité africaine pourrait être mise à mal par l'invasion des technologies d'IA sur lesquelles l'Afrique n'a, pour l'instant, aucun contrôle. Plus encore :

Il n'y a pas que la fonction cognitive qui soit menacée d'atrophie ; voici que la sensibilité elle-même, le domaine de l'amour ou de l'intelligence émotive se fait généralement mettre en congé par des algorithmes, non, par des développeurs d'algorithmes intervenant dans le choix de l'âme sœur. Quelle quantité exhaustive des données recueillies sur des personnes vivantes et douées de sensibilité personnelle pourrait suffire à la machine pour qu'elle oriente les choix individuels en supprimant au passage les expériences de coups de foudre toujours possibles et envisageables ? (E. Njoh Mouellé, 2020, p. 34)

Il faut l'avouer, l'Intelligence Artificielle, à terme, ne peut que conduire au bouleversement, mieux à une destructuration des valeurs traditionnelles africaines, d'où l'urgence qu'il y a à les défendre, à les préserver.

2. De la promotion des cultures africaines face à l'invasion de l'Intelligence Artificielle

L'un des enjeux de l'invasion des technologies d'IA en Afrique est le risque de voir disparaître les spécificités africaines, c'est-à-dire les valeurs culturelles endogènes. L'humanisme africain est caractérisé par la prise en compte des valeurs humaines, y compris celles qui ne sont pas intellectuelles, l'intelligence non rationnelle, selon les catégories de la rationalité définies par l'Occident. Ainsi, ce qui est désigné par le vocable "humanités africaines" renvoie à l'étude du patrimoine culturel, intellectuel et philosophique des civilisations anciennes d'Afrique, en particulier égypto-nubiennes, comme proposé par Cheikh Anta Diop. Au-delà de cette étude ce sont les valeurs culturelles africaines qu'il convient de préserver, à tout prix, selon Edgar Morin. L'avènement des technologies de l'IA pose avec acuité la nécessité de préserver, voire réhabiliter les valeurs culturelles africaines mises souvent sous l'éteignoir par les Africains eux-mêmes. Et cela passe par la valorisation accentuée des sciences humaines (Sociologie, anthropologie, philosophie, droit, histoire, etc.) dans les systèmes éducatifs scolaires et universitaires. C'est le lieu, d'ailleurs, de partager cette idée enrichissante de L. Alexandre (2017, p. 323) :

Sur le plan scolaire, n'oubliez jamais les humanités. Aucun technicien ne résistera à la croissance exponentielle des automates et de l'intelligence artificielle. Apprendre à coder n'est pas inutile, mais n'oubliez pas que bientôt le code sera écrit par des algorithmes (...). Il faut apprendre à décoder le monde plus qu'à coder des programmes informatiques. Vous êtes déjà des encyclopédies technologiques, tentez de devenir des honnêtes hommes.

Le fait que les humanités ou les sciences humaines soient de plus en plus marginalisées, dans le contexte africain, doit être dénoncé avec véhémence. Ces disciplines doivent être davantage intégrées et développées sur le continent, au lieu de les reléguer à l'arrière-plan des préoccupations des intellectuels et hommes de sciences, au profit exclusif des sciences dites exactes ou dures, à l'image des sciences technologiques, qui posent aujourd'hui des

questions éthiques, suscitent des inquiétudes dans leur application. Et pourtant, les humanités qui aiguisent le sens critique de l'esprit humain peuvent aider à l'éclairer pour que ces technologies soient réellement tournées vers l'humain et non pour son avilissement, sa déshumanisation.

Dans le cas spécifique de l'invasion des technologies d'IA sur le continent, une approche inclusive s'impose. Car, les systèmes d'IA ne sont pas neutres. C'est d'ailleurs ce que confirme les chercheurs eux-mêmes : « Les masses de données utilisées pour entraîner des réseaux de neurones ne sont pas neutres » (E. Bilal, *et al.*, 2018, p. 22). Au-delà des promesses de progrès techniques et de transformations sociétales, les outils de l'IA représentent un risque, notamment, celui de véhiculer et exacerber des stéréotypes. Les algorithmes sont des opinions encapsulées dans un code. C'est en ce sens qu'ils sont parfois porteurs de biais et de préjugés existants et renforcent les discriminations liées au genre, à l'orientation sexuelle, etc. L'IA générative, à l'exemple de ChatGPT ou Llama, en est l'illustration parfaite. Dans le cadre d'une étude, des tests ont été menés sur différentes IA génératives, leur demandant d'associer les mots à des noms féminins et masculins. Les noms féminins sont majoritairement associés à des termes dévalorisés ou traditionnels comme « domestique » ou « cuisinière ». Quant aux noms masculins, ils sont eux associés à des termes plus diversifiés ou valorisés comme « ingénieur » ou « aventurier ». Aussi, les qualificatifs associés pour parler des personnes noires relèvent plus souvent d'un champ lexical négatif.

Comme l'écrivent E. Bilal *et al.* (2018, p. 22), « l'IA, c'est avant tout l'apprentissage des processus humains, et ces processus embarquent avec eux des catégorisations, des stéréotypes. Nous avons aujourd'hui les preuves que tous les systèmes que nous avons entraînés pour exécuter une tâche humaine intègrent des biais humains ».

Il est plus que jamais urgent de remédier à cet épineux problème. Dans cette perspective, l'Afrique gagnerait à utiliser ses propres données pour concevoir des technologies d'IA qui prennent en compte ses valeurs socio-culturelles, car les données sont culturelles, porteuses d'idéologies, d'identités. Chaque peuple ou continent devrait se donner les moyens de les contrôler. Les Africains sont appelés à utiliser des modèles mis au point avec des données non contextuelles, qui répondent à des réalités autres que celles de l'Afrique. La maîtrise des données locales devrait être une priorité absolue, surtout dans la mise en place des solutions adaptées aux besoins du continent. M. Courtecuisse (2019, p. 39) fait, à ce sujet, cas de la donnée comme le « nouvel or noir ».

Ainsi, dans ce monde nouveau de la « Quatrième Révolution Industrielle » (K. Schwab, 2017), le pouvoir appartient à celui qui contrôle les données. Il faut nécessairement que l'Afrique tropicalise ses données et les sécurise. Or, ce qu'il est donné de voir, c'est que pour le moment, l'Afrique est envahie par des intelligences artificielles nourries à des données qui proviennent d'ailleurs. L'intelligence d'une nation réside moins dans sa capacité à aller de l'avant que dans sa capacité à traiter des questions de développement endogènes et exogènes. L'erreur consisterait à reproduire les modèles complexes des pays du Nord, conçus en parfaite adéquation avec leurs propres priorités. Toute chose qui susciterait une nouvelle forme de dépendance, de colonisation technologique dans ce nouvel ordre mondial.

Au regard de ce qui précède, il y a lieu d'adopter une approche efficiente en matière d'intégration de l'intelligence artificielle dans le quotidien des Africains, c'est-à-dire de réglementer et d'encadrer de façon éthique les systèmes d'IA. C'est d'ailleurs ce besoin

auquel fait allusion la brésilienne L. S. Mendes⁴ (2024, p. 3), professeure de Droit, qui a co-présidé le groupe de travail avec Jonathan Stray⁵, dans le cadre du Forum Information et Démocratie sur le thème « L'IA comme bien public : garantir un contrôle démocratique de l'IA dans l'espace informationnel, tenu en Février 2024 en France » :

En tant que rapporteure de la Commission brésilienne des juristes, j'ai conseillé le Sénat brésilien sur l'approche à adopter pour réglementer l'IA, élaborant ainsi le premier projet de loi sur l'IA au Brésil. Nous visons à mettre en place une gouvernance globale de l'IA pour garantir que les technologies d'IA sont développées et utilisées de manière responsable et éthique, tout en minimisant les risques et les dommages potentiels. (...). Nous reconnaissons que cela peut prendre différentes formes dans différents pays, pour répondre aux divers contextes culturels.

L'un des éléments saisissants dans ces propos de Laura Mendes est la prise en compte des différents contextes culturels, pour une approche équitable et fiable des systèmes d'IA. Cette approche exige la contribution et la participation de tous. Les conceptions des systèmes d'IA exigent une éducation et une responsabilité collectives dans lesquelles les humanités occupent une place importante.

Conclusion

Pour les pays africains, l'IA est une opportunité qui pourrait combler les lacunes structurelles et stimuler l'innovation, en vue d'un développement endogène et inclusif. Elle représente le nouveau pouvoir qu'il faut acquérir, à tout prix, pour continuer à exister technologiquement, intellectuellement et culturellement, dans ce monde de la quatrième révolution. Les enjeux qui sont en jeu avec l'IA sont énormes, d'autant plus qu'il s'agit de répondre aux attentes des hommes, de transformer leurs vies, secteur par secteur. Comme toute technologie dispersive l'usage de l'IA contient des risques, des effets perturbateurs, surtout que ceux qui construisent cette technologie algorithmique y embarquent leurs propres visions. Certes, les Africains ne peuvent empêcher cette montée en puissance de l'IA, mais ils peuvent la canaliser, l'adapter aux réalités locales en intégrant, dans les données, les langues, les éléments culturels, gage d'un développement certain. En somme, il est nécessaire d'assurer la promotion des cultures africaines, face à la percée significative de l'Intelligence Artificielle.

En tout état de cause, il importe de souligner que le monde est embarqué dans une extraordinaire révolution technologique qui n'épargne nullement la moindre de ses portions, l'Afrique y compris. À y voir le près, toutes les avancées technologiques résultent de l'effort conjugué de toutes les intelligences, qu'elles soient du Nord ou de ce qui est convenu d'appeler le Sud global. Il n'y a donc pas à hésiter entre plusieurs possibles, pour renoncer, *in fine*, à l'Intelligence Artificielle. Elle est, elle régule le quotidien des hommes, elle s'impose à tous. Ce qu'il convient de faire, c'est de songer à une adaptation de l'Intelligence Artificielle aux humanités africaines et, partant, aux traditions et cultures africaines. C'est la condition de possibilité de leur résilience et de leur survie dans un monde résolument engagé sur la voie d'un progrès qui n'est pas près de s'estomper et dont chacun doit pouvoir tirer profit. En

⁴ Laura Schertel MENDES est professeure de droit à l'Institut brésilien pour le Développement, l'Éducation et la Recherche (IRD).

⁵ Jonathan STRAY est chercheur émérite, UC Berkeley Center for Human-Compatible AI, États-Unis.

réalité, selon K. H. Kouakou (2020, p. 25) : « La cohabitation du traditionnel et du moderne ne peut se réaliser qu'au prix d'une épuration du premier, car la modernité ne nous impose aucune alternative. Nous n'avons pas le choix entre vivre et disparaître, entre être et ne pas être. Il nous faut absolument vivre, être, exister ». Si l'Intelligence Artificielle ne peut étouffer les humanités africaines, au travers des valeurs culturelles qu'elles portent, de même, celles-ci ne sauraient répudier celle-là. Seule leur cohabitation est à envisager.

Références bibliographiques

ALEXANDRE Laurent, 2017, *La Guerre des Intelligences. Intelligence Artificielle versus Intelligence Humaine*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès.

BILAL Enki et al., 2018, *Intelligence Artificielle – Enquête sur ces technologies qui changent nos vies*, Paris, Éditions Flammarion.

COURTECUISSÉ Matthieu, 2019, *Le Saut Cognitif*, Paris, First Éditions.

DE ROSNY Éric, 1996, « La résistance des rites traditionnels dans l'Afrique moderne », *Théologiques*, vol. 4, n° 1, pp. 57-73.

DREYFUS Hubert, 2023, « Peut-on penser sans corps », *Philosophie Magazine*, Hors-série « IA. Le mythe du XXI^e siècle », Printemps, p. 35.

GANASCIA Jean-Gabriel, 2017, *Intelligence artificielle. Vers une domination programmée ?*, Paris, Le Cavalier Bleu Éditions.

KONATÉ Ibrahim Khalil, 2024, in RÉPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE – Ministère de la Transition Numérique et de la Digitalisation, *Stratégie nationale de l'Intelligence Artificielle – À l'horizon 2030*, [en ligne], URL : <https://www.telecom.gouv.ci/new/uploads/publications/174196670372.pdf>, consulté le 22 février 2026 à 10 h 42 mn.

KOUAKOU Kouamé Hyacinthe, 2020, « De la résilience des savoirs endogènes africains à l'ère de la transition numérique », *Théorétiques – Revue africaine d'épistémologie*, vol. 2, n° 2, pp. 9-28.

LALANDE André, 1926, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.

MBITI John S., 1969, *African religions and philosophy*, Johannesburg, Éditions Heinemann.

MENDES Laura Schertel, 2024, in FORUM INFORMATION ET DÉMOCRATIE, 2024, *L'IA comme bien public : garantir un contrôle démocratique de l'IA dans l'espace informationnel – Cadre de régulation* [en ligne], URL : https://www.informationdemocracy.org/wp-content/uploads/2025/09/Forum-ID_IA-comme-bien-public-2.pdf, consulté le 11 février 2026 17 h 23 mn.

NJOH MOUELLÉ Ebénézer, 2020, *Lignes rouges « éthiques » de l'Intelligence Artificielle*, Paris, Éditions L'Harmattan.

SENGHOR Léopold Sédar, 1964, *Liberté I : Négritude et Humanisme*, Paris, Éditions du Seuil.

SCHWAB Klaus, 2017, *La Quatrième Révolution Industrielle*, Malakoff, Éditions Dunod.