

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.leseditionsdifferanceperenne.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.revuelcailedrat.ca
revuelcailedrat@gmail.com

 www.leseditionsdifferanceperenne.ca

REVUE LE CAÏLCÉDRAT



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ

NUMÉRO 20

JUIN 2025

REVUE LE CAÏLCÉDRAT



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ

DifferenCe
P

A stylized logo for the word 'DifferenCe'. The letter 'n' is replaced by a green silhouette of the African continent. The letter 'e' is replaced by a red silhouette of a maple leaf. Below the word, there is a red horizontal line with small white rectangular segments, resembling a barcode or a decorative underline.

INDEXATIONS *LE CAÏLCÉDRAT*

Mir@bel

“(RE) CUEILLIR
LES SAVOIRS”



TOGETHER WE REACH THE GOAL

Impact factor SJIF 2025 = 3.836

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 : DIAKITÉ

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.revulecailcedrat.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 DIAKITÉ
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
revulecailcedrat@gmail.com
Signature : Samba DIAKITÉ
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, 2025

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives Canada, 2025



© 2025 LES ÉDITIONS DIFFÉRENCE PÉRENNE

12105 BOULEVARD LAURENTIEN, MONTREAL H4K 1N3

www.differenceperenne.ca

differenceperenne@yahoo.ca

TEL : +1 4384038099



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ

REVUE LE CAÏLCÉDRAT

Revue Canadienne de Philosophie, de Lettres et de Sciences Humaines

Tel +1 4384038099

Site internet

www.revulecailcedrat.ca

mail : revulecailcedrat@gmail.com

éditeur : les éditions différence pérenne www.differanceperenne.ca

Diffusion et distribution : Les Éditions Différence Pérenne, Montréal,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-ALLOU KOUAMÉ, PROFESSEUR TITULAIRE (HISTOIRE), Université 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 Peleforo Gon Coulibaly, Côte d'Ivoire

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

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

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

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

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

-N'DRI KOUASSI MARCEL, PROFESSEUR TITULAIRE (ÉTHIQUE DES TECHNOLOGIES ET BIOÉTHIQUE), 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

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

SECRÉTAIRES DE RÉDACTION

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

-Dr JAKIE DIOMANDÉ, MAÎTRE-ASSISTANT (PHILOSOPHIE AFRICAINE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE), Université Peleforo Gon Coulibaly, Côte d'Ivoire

-Dr KOUAKOU AMENAN EDWIGE, ASSISTANT (PHILOSOPHIE AFRICAINE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE)

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

INFOGRAPHIE

Dr AGBAVON 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 (MÉTAPHYSIQUE ET MORALE), 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

-Dr KAYINGUIBEYAH DRAMANE YÉO, CHERCHEUR (AFRICANOLOGIE) Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

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

Politique éditoriale

Le *Caïlcédrat* est une revue qui paraît 3 fois l'année et publie des textes qui contribuent au progrès de la connaissance dans tous les domaines de la philosophie, des lettres et sciences humaines. Le 3^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 Caïlcédrat* 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, d'au moins 5000 mots, ne doivent pas excéder 7600 mots, 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 mots, 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 (s) et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français [250 mots maximum], Mots clés [7 mots maximum], [Titre en Anglais] Abstract, Keywords, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Bibliographie.
- Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français [250 mots au plus], Mots clés [7 mots au plus], [Titre en Anglais], Abstract, Keywords, Introduction, Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Bibliographie.
- Les articulations d'un article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées, et numérotées par des chiffres (exemples : 1. 1.1. ; 1.2 ; 2. 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. etc.). (Ne pas automatiser ces numérotations)

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

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

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupé du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens (...) ».
- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

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

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

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

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

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

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

Références bibliographiques

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

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

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

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

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 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
Aya Anne-Marie KOUAKOU PARENTALITÉ ET CONSTRUCTION DE L'IDENTITÉ À L'ÈRE DU NUMÉRIQUE.....	21-33
Didier KOMBIENI EVALUATING ENVIRONMENTAL CONSERVATION CONSCIOUSNESS IN AMERICA AND AFRICA: A CRITICAL AND COMPARATIVE READING THROUGH JOHN STEINBECK'S <i>THE GRAPES OF WRATH</i> AND ALAIN MABANCKOU'S <i>AFRICAN PSYCHO</i>.....	34-48
Lou Thou Fidèle TRA épouse AMOUSSOU et Srompo Anaïse DEKAHO LA COMMUNICATION NON VIOLENTE, UNE RÉPONSE AUX VIOLENCES CONJUGALES AU SEIN DES COUPLES MALINKÉS DE LA COMMUNE DE KOUMASSI À ABIDJAN.....	49-64
GUERA CHABI YORO Yarou et TCHELEGUE Nadiédjoh RITUEL DU VOL AU BÉNIN : ENTRE DÉVIANCE ET IDENTITÉ SOCIOCULTURELLE CHEZ LES <i>KINNOU GBINNON BU</i> DANS L'AIRE CULTURELLE BAATONU À PARAKOU.....	65-81
Fahagna Siriki CAMARA L'INTÉGRATION AFRICAINE : PROCÈS D'UN IDÉAL FRAGMENTÉ.....	82-93
Crépin Zanan Kouassi DIBI KARL POPPER ET LES DÉTERMINANTS MÉTAPHYSIQUES DE LA SCIENCE.....	94-105
Seydou LOUA et Mama KONTA IMPACTS DU CONFLIT ARMÉ SUR LA PERFORMANCE SCOLAIRE DES ÉLÈVES AU MALI : CAS DE LA RÉGION DE MOPTI.....	106-121
Parfait N'GORAN « DE LÀ, À LÀ » : TEMPORALITÉ ET FABRIQUE DE LA VISIBILITÉ SOCIALE CHEZ LES JEUNES EN CÔTE D'IVOIRE.....	122-139
Djamal Dine DIASSO THE COMMONWEALTH AND CAPACITY BUILDING IN HUMAN RIGHTS IN GHANA AND NIGERIA FROM 1960 TO 2022: A FOCUS ON EDUCATION.....	140-152
Adjé Frédéric Joël DJÉDOU et N'Goh N'Goran Konan Kan NANA LES FEMMES DE BONDOUKOU ENTRE OPPORTUNITÉS DE CONTRÔLE ÉCONOMIQUE ET DÉCONSTRUCTION DES STÉRÉOTYPES SOCIAUX.....	153-167
Sophie Wenninkonté KABRÉ et ROUAMBA/OUÉDRAOGO Bowendsom Claudine Valérie INNOVATIONS TECHNOLOGIQUES ET PRODUCTION DE MANGUES : LES FREINS ÉCONOMIQUES À LA LUTTE ANTI PARASITAIRE DANS LA PROVINCE DU KÉNÉDOUGOU (BURKINA FASO)	168-179

Alexis Clotaire BASSOLÉ

**PERCEPTION DE LA MENDICITÉ DES FEMMES DÉPLACÉES INTERNES À
OUAGADOUGOU.....180-195**

Ange Allassane KONÉ et N'gouan Yah Pauline ANGORA épouse ASSAMOI

**L'ALTRUISME SOCRATIQUE ET L'AMOUR AUGUSTINIEN : VERS UNE
CONVERGENCE HUMANISTE À CONTEMPORANÉISER.....196-206**

Nanou Pierre BROU et Jodvin Symphorien De Blahoua KOFFI

**CRISES UNIVERSITAIRES EN AFRIQUE : DES CAUSES AUX PERSPECTIVES DE
SOLUTIONS.....207-219**

AVANT-PROPOS

QUI SOMMES-NOUS ?

La revue *le Caïlcédrat* est une revue canadienne de philosophie, lettres et sciences humaines dont les champs de recherches sont les études africaines et canadiennes. Cette revue se veut le lieu de la critique objective et sans complaisance de la modernité africaine et canadienne et d'en dégager les enjeux. Elle a un comité scientifique international varié et est édité par les Éditions Différence 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 Différence 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 CÄILCÉDRAT* 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 Différence 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 Différence Pérenne, Canada

PARENTALITÉ ET CONSTRUCTION DE L'IDENTITÉ À L'ÈRE DU NUMÉRIQUE

Aya Anne-Marie KOUAKOU
Université Alassane Ouattara
ayaannemariékouakou41@gmail.com

Résumé

La parentalité connaît une dynamique dans sa structuration, à l'ère de la technicisation et de la digitalisation des modes de vie, qui l'inscrivent dans une nouvelle aventure culturelle et éducative. La révolution de la technologie numérique perturbe fondamentalement l'éthique familiale, en questionnant ses fondements, et surtout son rôle dans la formation de l'identité des enfants. De nos jours, avec l'omniprésence de la numérisation des activités et relations humaines, l'éducation parentale est influencée par des gadgets et outils du cyberspace. Ceux-ci doivent être intégrés à la construction de l'identité des enfants par les parents, pour éviter qu'ils ne soient dépayés dans l'univers socio-technicien dans lequel vit l'humanité. Dans un tel paysage éducatif, les parents ne sont plus les seuls modèles qui s'offrent aux enfants dans la construction de leur identité. L'usage des réseaux sociaux et des jeux en ligne participe également, et ce, de manière significative. Ce texte ambitionne de comprendre les mutations de la parentalité à l'ère de la civilisation numérique. En partant d'une approche analytique et prospective, il conduit à repenser le rôle parental, les valeurs familiales, pour qu'ils ne soient pas un obstacle à l'auto-invention des jeunes et à la construction de leur identité dans l'espace numérique. Il s'agit de démontrer que le numérique implique un changement de paradigme dans l'éducation parentale, et invite les parents à être des conseillers, en vue d'une appropriation viable du numérique par les jeunes dans la construction de leur identité.

Mots-clés : Éducation – Enfants – Identité – Famille – Numérique – Parentalité.

Abstract

Parenting is undergoing a dynamic in its structure, in the era of technicization and digitalization of lifestyles, which places it in a new cultural and educational adventure. The revolution of digital technology fundamentally disrupts family ethics, questioning its foundations, and especially its role in the formation of children's identity. Nowadays, with the omnipresence of the digitalization of human activities and relationships, parental education is influenced by gadgets and tools from cyberspace. These must be integrated into the construction of children's identity by parents, to prevent them from being disoriented in the socio-technical universe in which humanity lives. In such an educational landscape, parents are no longer the only models available to children in the construction of their identity. The use of social networks and online games also contributes significantly. This text aims to understand the changes in parenting in the era of digital civilization. Based on an analytical and prospective approach, it leads to rethinking the parental role and family values, so that they do not become an obstacle to the self-invention of young people and the construction of their identity in the digital space. It is a question of demonstrating

that digital technology implies a paradigm shift in parental education, and invites parents to be advisors, with a view to a viable appropriation of digital technology by young people in the construction of their identity.

Keywords : Education – Children – Identity – Family – Digital – Parenting.

Introduction

L'ère du numérique n'a jamais autant bouleversé les pratiques sociales comme elle le fait avec la parentalité. Dans le contexte d'une parentalité conventionnelle, la rigueur, la surveillance et le contrôle sont perçus comme les linéaments de l'éducation. Le rôle des parents, en tant que guides et régulateurs, consiste surtout dans le développement identitaire de leurs enfants, à leur transmettre des valeurs et des références fiables. Cette approche éducative finit par faire des enfants des copies de leurs parents, mieux, des héritiers des principes parentaux. Si A. Barry (2021, p. 133) n'a pas tort de dire que « la famille constitue encore un pôle d'identification primordial dans le positionnement social des individus », néanmoins, il faut reconnaître que, de plus en plus, cette communication est atténuée depuis l'avènement du numérique avec son cortège de gadgets, de réseaux sociaux, de personnes virtuelles, qui échappent trop souvent à la surveillance parentale. Régulièrement connectés, les enfants s'engagent dans un monde où ils partagent leur quotidien avec des personnes virtuelles, des "influenceurs", laissant ainsi des éléments externes contribuer significativement à la formation de leur personnalité.

Cette étude ambitionne de comprendre les mutations de la parentalité à l'ère du numérique. Dans ce domaine virtuel interactif, les parents continuent-ils toujours d'influencer la formation de l'identité de leurs enfants ? Quels sont les fondements de la parentalité traditionnelle à travers la transmission des valeurs familiales ? Quel est l'impact du numérique sur la construction de l'identité ? Ne faut-il pas envisager une reconfiguration de la parentalité à l'ère de la civilisation numérique ? L'intellection de ces questions se fera à partir des approches analytique et prospective. Elle conduira à démontrer que la présence en ligne sur des plateformes sociales perturbe la mise en place des valeurs et des principes familiaux. Le numérique conduit à une redéfinition des rôles parentaux qui seront, désormais, transformés en conseillers dans l'usage du numérique par les enfants sur lesquels ils n'ont plus la pleine autorité. La consolidation de cette thèse consistera, en son entame, à interroger les fondements de la parentalité traditionnelle. Elle conduira, ensuite, à relever l'impact du numérique sur la construction de l'identité des enfants. Enfin, une reconfiguration du rôle de la parentalité, dans le numérique comme nouveau champ d'éducation des enfants, sera envisagée.

1. Les fondements de la parentalité traditionnelle

La parentalité traditionnelle ou ordinaire s'exerce dans un cadre prédéfini qui éclaire les parents sur leur rôle de transmission des valeurs culturelles, sociales et de justice. Il est question d'apprendre aux enfants un certain nombre de convenances à travers l'institution familiale où les parents sont considérés comme les gardiens de l'honneur des traditions et des coutumes sociales partagées. En cela, les activités de routine et de partage d'expérience font des parents, des figures clés, dans la construction de l'identité des enfants.

1.1. Le rôle des parents dans la transmission de l'identité et des valeurs

La parentalité se révèle, avant tout, comme un exercice de protection des enfants. Cela s'explique par l'état de fragilité et d'impotence qui caractérise l'enfant qui fait son entrée dans le monde. S. Freud (1971, p. 43) ne dit pas autre chose lorsqu'il évoque la situation de l'enfant comme étant un état de détresse qui inspire la protection : « l'impression terrifiante de la détresse infantile avait éveillé le besoin d'être protégé ». Pour lui, la demande de protection est satisfaite par le père. Et, c'est cette figure paternelle incarnant la protection qui sera recherchée dans une providence divine, durant toute leur vie, par les hommes, face aux dangers qu'ils rencontrent. S'il est vrai que le besoin de protection est à l'origine de la sollicitude paternelle ou parentale, il n'en demeure pas moins qu'il s'accompagne d'un autre besoin plus fondamental qui est celui de l'amour ; donc « besoin d'être protégé en étant aimé » (S. Freud, 1971, p. 43). L'amour devient alors le ciment de cette protection qui va s'étendre sur une certaine durée. Pour Condorcet (2012, p. 91), « la longue durée de ce besoin a donné le temps de naître et de se développer un sentiment qui a dû inspirer un désir de perpétuer cette réunion ».

À suivre Condorcet et Freud, les sentiments de protection, d'amour et de tendresse sont au cœur de la naissance de la famille. Mais le vivre-ensemble que suppose la famille ne saurait être possible sans quelques règles de bonne conduite pour encadrer les comportements et pour définir des rôles pour chaque membre. Dans ces conditions, on peut dire sans risque de se tromper que le maintien de la famille se fonde sur des conventions. Cette approche est celle que soutient J.-J. Rousseau (2016, pp. 68-69), lorsqu'il affirme ceci : « S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par convention ». C'est donc à juste titre que Rousseau établira la famille comme le premier modèle des sociétés en se fondant sur l'ancienneté et sur le caractère naturel de celle-ci.

Malgré le développement des sociétés, la famille garde toujours son importance. Sa désignation comme « cellule de base et pierre angulaire de toute société » (M. Koné et N. Kouamé, 2005, p. 5) en est une preuve tangible. C'est la famille, en effet, qui accueille et reçoit les enfants à leur naissance. Son rôle, avant tout, est de leur permettre de « disposer d'un abri sûr où ils peuvent grandir » (H. Arendt, 2016, p. 239), en y recevant soins et amour. Mais comme « nous mettons nos enfants au monde pour les confier à la société » (S. Diakité, 2016, p. 9), il s'ensuit que la famille joue aussi un rôle capital dans la socialisation et donc dans l'éducation des enfants. Cela confère aux parents une responsabilité des plus essentielles, à savoir instruire leurs enfants selon les règles de la société afin de favoriser leur intégration.

L'intégration à une famille, à une communauté, à une société prend en compte l'épineuse question de l'identité, c'est-à-dire, ce « qui fait que les individus sont ceux qu'ils sont et ce qu'ils sont » (T. R. Boa, 2014, p. 137). La question de savoir qui l'on est, ou qui nous devons être, conduit, selon Boa à la réflexion sur les origines et à la découverte d'une diversité d'appartenances. Mais dans cette diversité, la place de la famille est déterminante. Selon C. Audibert (2009, p.107), « chacun a besoin de se sentir appartenir à une famille, qu'elle soit biologique ou non ». C'est dire que la famille constitue le point de départ de cette quête d'identification des individus. Cela peut justifier l'inscription du nom des parents sur les cartes d'identité afin de pouvoir relier les personnes à leurs sources, à leur famille. Dans une logique de compréhension de certaines attitudes des individus, on se rapporte à leurs parents, à leur famille pour mieux comprendre leur psychologie, puisqu'il est sans conteste selon C. Audibert (2009, pp. 107-108) que « la psyché individuelle se construit d'abord dans la famille avant de se construire dans la société dans laquelle grandit un sujet et à laquelle il appartient ». À travers l'éducation,

les parents transmettent à leurs enfants des valeurs et des comportements pour mieux tisser leur lien d'appartenance et de parenté. Pour P. Bourdieu (1979, p. 112), « la famille transmet à l'enfant, par mille signes infimes, l'art d'habiter un monde social, c'est-à-dire de se conduire, de se parler, de juger, d'agir en conformité avec une position sociale déterminée ». Il est vrai que les parents éduquent leurs enfants en fonction de leur place dans la société et selon leur moyen et leur propre vision du monde. C'est à partir des règles de conduite et les comportements qui leur sont enseignés que les enfants fondent au quotidien, leurs choix, leurs décisions et qu'ils prennent certaines orientations même s'il n'est pas négligeable qu'« on s'identifie toujours à une communauté culturelle dans laquelle, on tire son logis, son être ou son paraître » (S. Diakité, 2018, pp. 87-88).

Toute éducation est donc transmission d'une identité. Les parents, en éduquant leurs enfants, façonnent au quotidien leur personnalité en l'influençant. Ils permettent à l'enfant de s'identifier à eux, jour après jour et de pouvoir se reconnaître comme le fruit de l'éducation qu'il aura reçue d'eux en devenant en quelque sorte leur copie. A. Naouri (2009, p. 112) parlera plutôt de prolongement en évoquant la manière dont certains parents, affectés par le décès de leur enfant, le percevaient : « Leur enfant n'était pas seulement lui en tant que tel, il était leur prolongement. Il était destiné à demeurer vivant après eux et à les poursuivre dans ce qu'ils avaient fait de leur existence avec ce que leurs propres parents leur avaient légué ». Pour ces parents, face à la mort de leur enfant, « c'était le déroulement de toute une histoire, celle dont ils avaient hérité et dont ils étaient les vecteurs, qui prenait irrémédiablement fin avec ce décès » (A. Naouri, 2009, p. 113).

Tout enfant se construit donc en se reliant à l'histoire de ses parents sans oublier celle de sa communauté et de son pays. C'est en cela qu'il est important de connaître les us et coutumes, les habitudes qui ont été transmises de génération en génération ainsi que celles qui ne sont plus d'actualité du fait de leur caducité. Cette connaissance participe de la construction de l'identité de l'enfant et se révèle comme un repère fiable. C'est dans ce contexte que Ouédraogo invite les parents à assumer une paternité responsable. La paternité responsable, selon lui, est le fait d'assumer le rôle de parent biologique ou adoptif avec toute la responsabilité que cela incombe. Pour lui,

plus que des éveilleurs de conscience, les parents doivent constituer le reflet de leur éducation qu'ils veulent apporter à leurs enfants. C'est pourquoi, toutes les actions et initiatives parentales doivent être particulièrement entreprises et réalisées, dans le souci de demeurer des formateurs, des éducateurs, des compagnons, des exemples et des modèles pour les enfants, à travers cette paternité responsable (K. H.-C. Ouédraogo, 2015, p. 20).

L'influence des figures parentales sur la formation de l'identité des enfants est indéniable. S. Freud révèle bien l'impact exercé par les parents sur leurs enfants. Selon lui, les parents représentent une boussole pour leurs enfants, en leur enseignant les comportements, les émotions et les codes sociaux ; lesquels conduisent à façonner la personnalité des individus. Pour lui, la famille, et particulièrement la mère, est fondamentale dans le développement psychologique de l'enfant. En internalisant les interdits et en imitant les modèles émotionnels, les parents leur communiquent des schémas comportementaux.

1.2. Les dynamiques de l'héritage familial traditionnel

Le rôle de la famille dans la transmission des valeurs reste incontestable. Mieux, la famille apparaît comme un carrefour où les générations se croisent pour préserver les valeurs essentielles et les modes de vie.

Pour P. Bourdieu (1980, p. 151), « la famille est le lieu par excellence de la reproduction sociale, parce qu'elle est l'instance privilégiée de la transmission du capital sous toutes ses formes : économique, culturel, social et symbolique ». Bourdieu met en lumière la famille dans son rôle de socialisation, et fait comprendre que, tout en inculquant les comportements et les savoirs, par exemple, celle-ci transmet un « capital culturel » à travers les compétences, les pratiques sociales distinctes et précises à une famille ou à une classe. Il s'agit, entre autres, des métiers, des manières de vivre particulières aux différentes classes sociales. Il met en exergue la particularité de la famille comme espace de maintien et de pérennité de l'héritage culturel. Chez Malinowski, cet héritage culturel peut se comprendre comme l'état de culture où l'enfant naît et peut avoir à sa disposition des biens matériels, une organisation sociale, un langage apprêté qu'il apprendra et à l'aide duquel il pourra communiquer mais aussi un repère spirituel qui fournira des mobiles à ses actions. B. Malinowski (1932, p. 141) peut alors dire que « nous ne connaissons donc la culture qu'à l'état de fait accompli, mais nous ne l'observons jamais, et c'est ce dont il importe de se rendre compte avec toute la clarté possible ». L'héritage culturel peut avoir une origine très lointaine, pouvant remonter aux premiers développements de la pensée, du langage et même de la fabrication des outils qui dans leur évolution se sont perfectionnés.

La culture, du moment où elle met en avant, le génie humain, n'est pas statique. Elle évolue pour se corriger et se raffiner sans forcément s'interrompre. C'est le cas de la vie familiale. M.-H. Renaut (2012, p. 7) nous apprend que « d'une époque à l'autre, la structure familiale varie parce que la famille est un carrefour d'influences d'ordre économique, social, religieux, philosophique ». En dépit des modifications et autres changements opérés en son sein, la famille demeure le socle de la société. Ainsi, de la famille patriarcale à la famille conjugale jusqu'à la valorisation de l'individu, il y a une évolution qui est le corollaire de celle de la société elle-même. La famille subit, au sens propre du terme, toutes ces influences parce qu'elle représente la société en miniature.

La famille est le symbole de la vie domestique. Elle contribue réellement à la consolidation des liens de parenté. Ces liens se forment à partir de l'exercice d'une forme d'autorité morale et éducative des parents ; ce qui permet de soumettre les enfants à une éducation rigide. L'objectif étant de les habituer à se plier à des règles et principes pouvant constituer des repères universalisables qui rappellent la logique kantienne des principes catégoriques. La soumission aux règles familiales pourra facilement conduire au respect des normes de la société et ce d'autant plus que « l'éthique particulière des principes d'éducation est en parfait accord avec les principes éthiques et moraux de la société en général » (H. Arendt, 2016, pp. 248-249). Les règles édictées par les parents s'érigent comme des repères indispensables à l'intégration sociale. À travers la discipline et l'instruction, l'enfant s'épanouit, se construit une identité pour mieux prendre sa place au monde.

L'héritage familial se constitue autour de la solidité des rôles dans la cellule sociale, par le pouvoir du savoir culturel et moral détenu par les parents qu'ils transmettent aux enfants, dans le but d'assurer la continuité sociale à travers la succession des générations. La parentalité, consistant, entre autres, à être présents, à veiller sur le comportement des enfants, s'efforce, dans

un certain sens, à ne pas désavouer, comme le pense H. Arendt (2016, p. 243), « les exigences du monde et son besoin d'ordre ». Les parents ont le devoir de respecter et de contribuer à maintenir cet ordre en assumant pleinement leurs responsabilités envers les enfants et envers le monde. Les enfants qui naissent ont besoin d'être éduqués, et selon la formule de H. Arendt (2016, p. 224) « l'essence de l'éducation est la natalité, le fait que des êtres humains naissent dans le monde ». Cela veut dire que tant que des enfants naîtront, l'éducation aura tout sens. Dans leur rôle, les parents deviennent des canaux de transmission de cultures qu'ils ont eux-mêmes reçues et adoptées. C'est pourquoi, leur rôle consiste à exercer une pression sur leurs enfants et à contrôler leurs faits et gestes dans la mesure du possible.

L'éducation traditionnelle est fondée sur le respect de principes d'autorité justifiables par l'antériorité des parents sur leurs enfants. Les connaissances morales, intellectuelles et culturelles, durablement acquises par les premiers impulsent leur désir de les pérenniser en les transmettant aux seconds. Ce procédé de bon aloi façonne en partie l'identité des enfants, non sans répondre au besoin d'enracinement des individus dans des structures d'appartenance comme la famille, les communautés et la société. Ce faisant, l'éducation ne manque pas de faire des enfants, dans un certain sens, des copies de leurs parents en héritant de leurs comportements et attitudes grâce à leur rapport de proximité. Cette éducation fondée sur un minimum de stabilité et de continuité tend à s'effriter depuis l'apparition des technologies numériques. Comment se présentent-elles ? Quelle influence exercent-elles sur les enfants et sur la construction de leur identité ?

2. L'impact du numérique sur la construction de l'identité de l'enfant

La construction de l'identité a considérablement évolué à l'ère du numérique. Si cette construction, au sein de la famille et de la société, reposait sur des interactions directes, aujourd'hui, le numérique s'interpose entre parents et enfants, invitant à d'autres manières de la concevoir. Le numérique, valorisant la créativité et le développement personnel, appelle une nouvelle forme de parentalité axée non plus sur la dépendance mais sur l'autonomie comme une valeur à préserver et à encadrer.

2.1. Un espace d'expérimentation et de l'autonomie

Les réseaux sociaux occupent, énormément, la vie des enfants, non seulement parce qu'ils leur offrent des moments d'évasion mais surtout, selon une approche de Sherry Turkle un « espace de réinvention ». Entre la réalité, la fiction et le virtuel, les enfants parviennent à combiner les éléments de sorte à les faire coexister à travers la capacité d'invention offerte par Internet. La fiction, tout en se déployant dans l'imaginaire, s'appuie sur les choses de la réalité. Dans sa non-tangibilité, elle conduit au virtuel ; lequel « est inspiré de ce qui est, de ce qui existe. On parle alors de réalité virtuelle » (E. L. Toppé, 2023, p. 72). Ainsi, émerge la possibilité de déconstruction-reconstruction qui aboutit à la construction d'identités multiples. Les réseaux sociaux permettent, en effet, aux enfants de se réinventer, de se construire, loin des modèles familiaux ordinaires, de nouvelles identités dans leur relation avec de nouvelles communautés qu'ils intègrent. Cette possibilité de réinvention traduit le charme des réseaux sociaux parce que, dans leur dimension virtuelle, ils permettent aux enfants de s'élever même au-dessus de leurs

conditions matérielles d'existence, là où l'éducation parentale conventionnelle ou traditionnelle s'évertuerait à les conditionner à vivre dans le réel.

Dans la construction de leur identité numérique, les enfants cherchent à fuir la réalité parfois trop pesante dont ils voudraient se libérer, ne serait-ce qu'un instant, l'instant où ils sont connectés aux réseaux sociaux. Ils sont plutôt à la recherche d'une autonomie temporaire loin des regards inquisiteurs des parents pour interagir avec des personnes qui ressentent les mêmes besoins. Face aux pressions familiales dictées par la société, dans l'exercice de son contrôle comme le souligne Michel Foucault, les enfants cherchent à se réinventer une nouvelle vie dans un monde virtuel dont ils possèdent, seuls, les clés. Dans cet espace où ils s'inventent un nom, un genre, un style de vie, les enfants, usagers du numérique, étudient des options et opportunités qui se présentent à eux et se façonnent de multiples facettes de leur identité. L'espace numérique, dans ces conditions, se prête comme un laboratoire où s'expérimentent de nouvelles images et identités permettant d'échapper aux contraintes de la vie familiale et sociale. Dans cette perspective, des plateformes comme Instagram et Tik Tok sont des lieux où se manifestent des comportements identitaires variés. Dans les jeux en ligne, ils expérimentent la création d'avatars qui leur permettent d'adopter des rôles qui n'ont rien à voir avec ceux incarnés dans la réalité.

Dans la dynamique des réseaux sociaux où les like et le nombre des abonnés déterminent l'influence des usagers et permettent de mesurer leur audience auprès des publics, « des millions de lycéens, d'étudiants et de chômeurs qualifiés y ont trouvé des opportunités, soit à temps partiel soit à plein temps » (N. M. Kouassi, 2025, p. 23). Il s'avère important de se vendre une image qui, à défaut d'être appréciée, suscite au moins la curiosité des internautes. Cela contribue, d'une manière ou d'une autre, à un renforcement ou à une perturbation de la manière dont les jeunes se perçoivent. Dans cette mesure, on assiste, très souvent, à la manifestation d'un narcissisme notoire qui va de pair avec une redéfinition de la perception de soi, dans le but de se hisser à des normes esthétiques et comportementales exacerbées par les réseaux sociaux. Ainsi, ils sont amenés à développer des attitudes qui leur font gagner des « vues » tout en se façonnant, parfois, une morphologie susceptible de rencontrer l'adhésion du grand public. Ils deviennent très créatifs, adoptent des rôles que leurs parents sont loin d'imaginer.

Dans ce monde virtuel où ils s'inscrivent, les choses ne sont pas aussi simples qu'elles paraissent, se révélant parfois comme de multiples pièges qu'ils ignorent.

2.2. L'autonomie numérique et les nouveaux défis de la parentalité

L'avènement du numérique ne semble pas faciliter la tâche déjà très ardue des parents de la postmodernité. Entre la reconnaissance des droits des enfants, influencée par la philosophie de Rousseau, et l'accomplissement du devoir d'éducation qui ne paraît plus évident, les parents doivent aussi prendre en compte la réalité du numérique qui n'épargne personne.

La difficulté, dans la gestion éducative des enfants, à l'ère du numérique, réside dans le fait que l'usage des technologies numériques fait partie, à l'heure actuelle, des outils éducatifs au même titre que les fournitures scolaires. Par exemple, « chez Mme Aydin (vivant seule avec ses 4 enfants et sans emploi), chaque enfant a reçu un ordinateur à l'entrée au collège, signe de la valeur éducative accordée aux technologies numériques » (B. Fontar *et al.*, 2021, p. 34). Les enseignants invitent les élèves à l'usage du numérique à travers des exercices et des supports de cours qu'ils envoient en ligne depuis l'avènement du COVID 19. En effet, « durant, le premier confinement, de mars 2020, la communauté enseignante s'est vue imposer de maintenir une

continuité pédagogique, à marche forcée et sans préparation préalable dans une situation pandémique (...) » (M. Le Mentec *et al.*, 2023, p. 12). De leur côté, les apprenants ont recours aux technologies numériques pour effectuer des recherches complémentaires en appui aux cours qu'ils reçoivent de leurs enseignants. Des groupes de travail se constituent également sur Whatsapp ou Télégramme, par exemple. Si les outils numériques s'avèrent importants dans l'apprentissage, en revanche, les apprenants ne manquent pas d'y développer des habitudes au sein des groupes qu'ils se créent et qui vont au-delà de l'intérêt didactique. Ainsi, « des adolescents se redéfinissent au sein du groupe de pairs et se caractérisent par une adhésion grandissante à la culture de masse, dont les technologies numériques sont des vecteurs majeurs » (B. Fontar *et al.*, 2021, p. 31). C'est un constat que les enfants sont très habiles avec la technologie. Ils sont très doués dans ce domaine qu'ils ne le sont pour les matières qu'ils apprennent à l'école. Ils peuvent être très habiles dans la pratique du numérique et être très médiocres dans la langue de Molière comme on le voit pour la majorité des élèves aujourd'hui.

Aussi, dans ce monde très attrayant du numérique, sont-ils confrontés à des influences extérieures qui échappent au contrôle de leurs parents. Pour ceux-ci, se retrouvant dans une position devenue complexe, le traditionnel rôle de protecteurs et de modèles devient aussi plus ambigu. L'autonomie numérique place les parents dans une posture qui ne leur permet plus de maintenir un contrôle direct sur les valeurs et principes qu'ils ont le devoir de transmettre, d'autant que « sa pratique se laisse conduire en dehors de toute contrainte morale ou éthique » (S. H. F. Aho, 2020, p.14). En considérant la logique du contrôle qui voudrait au moins que les parents soient sur la même longueur d'onde que leurs enfants, l'on se rend compte qu'avec le numérique, les enfants ont une longueur d'avance parce qu'ils en maîtrisent les rouages, plus que leurs parents, de façon générale. Qui, plus est, les parents ignorent, le plus souvent, les impacts de ces nouvelles technologies sur leur quotidien, rendant le rôle de contrôle et de protection plus évasif.

Le numérique favorise un changement de comportements pour ceux qui l'utilisent. Malheureusement, et très souvent même, ce changement se révèle plus négatif que positif. L'hyperconnexion des individus peut contribuer, paradoxalement, à une désocialisation accrue. Pour E. L. Toppé (2023, p. 128), « les termes de désintégration, d'individualisation, d'isolement caractérisent de plus en plus les utilisateurs des nouveaux médias, en particulier ceux des réseaux sociaux, qui par leur multifonctionnalité, font naître un monde parallèle ». Concrètement, cela se traduit, dans le cadre familial, par une négligence des activités domestiques en faveur d'une implication accrue dans une vie virtuelle parallèle. De la sorte, « la création de groupes d'échanges sur les réseaux sociaux, par exemple, n'est pas synonyme de vie communautaire épanouie parce que les effets pervers de l'hyperdigitalisation sont entre autres la solitude dans le groupe » (E. L. Toppé, 2023, p. 128).

Mais au-delà de ces comportements insociables qui se développent par le truchement du numérique, les risques de dérives sont à prendre très au sérieux. En ce sens, Y. Bamba, (2025, p. 127) reconnaît que « sur chaque site que nous visitons aujourd'hui, ce sont nos données que nous y abandonnons de façon très significative, bon gé mal gré ». Selon lui, l'ignorance ou la méconnaissance des utilisateurs du numérique sur la collecte et l'usage qu'on fait de leurs données ne garantit pas « la protection de confidentialité des données » (Y. Bamba, 2025, p. 129). Les risques de violation de la vie privée et de négation des libertés individuelles sont bien réels. Les scandales sexuels, observés sur les réseaux sociaux depuis leur avènement, en sont une preuve.

Certes, « les nouveaux médias exercent une influence sur le comportement de l'individu » (E. L. Toppé, 2023, p.149), mais avec les réseaux sociaux, les jeux en ligne et les interactions digitales, les enfants développent une forme d'autonomie qui rend possible l'expérimentation de diverses dimensions de leur personnalité. Si cette dynamique peut encourager la créativité et la diversité, elle ne manque cependant pas de complexifier le rôle des parents qui trouvent difficilement leur voie dans la galaxie numérique. La dualité qui caractérise la réalité numérique incite à repenser le rôle des parents qui semble se dessiner comme un accompagnement, contestant le maintien d'un traditionnel exercice de contrôle. Il est donc essentiel de comprendre comment trouver un équilibre entre cette autonomie numérique et l'héritage familial, tout en veillant à ne pas entraver l'épanouissement des enfants dans un monde devenu hautement médiatisé.

3. Vers une reconfiguration de la parentalité à l'ère de la civilisation numérique

La parentalité traditionnelle, garantissant la transmission des valeurs et permettant de contrôler directement le développement de l'enfant, se heurte à des enjeux révolutionnaires dans un monde où le numérique s'installe comme une donnée fondamentale. Dans cet environnement numérique envahissant qui, « modifie les perceptions et introduit dans l'éducation, des contre-valeurs puisées dans un fourre-tout (...), indifférent au bien et au mal » (S. H. F. Aho, 2020, p. 14), l'enfant échappe au contrôle parental. Cette pleine évolution amène à repenser le rôle d'accompagnement éducatif des parents. L'adaptation aux nouvelles réalités socioculturelles liées au numérique incline nécessairement à l'abandon des vieilles méthodes parentales de surveillance et de surprotection vers une plus grande flexibilité de leur rôle.

3.1. Un accompagnement plutôt qu'un contrôle

Pour E. L. Toppé (2023, p. 151), « le développement continu de nouvelles applications sur Internet et la numérisation générale font d'Internet un compagnon omniprésent dans la vie de tous les jours pour de nombreuses personnes ». Cette présence continue d'Internet implique des défis majeurs pour la parentalité. La numérisation qui s'installe dans le quotidien des enfants appelle une nouvelle approche de l'éducation qui soit fondée sur la bienveillance ; une bienveillance qui consiste, pour le moins, à créer et à mettre à leur service un espace de confiance et de dialogue constructif. Il est bien question de créer un climat de confiance avec les enfants, de sorte qu'ils se sentent en sécurité auprès de leurs parents, pour leur parler avec aisance de tout ce qu'ils entreprennent sur les réseaux sociaux. Être parent, dans le contexte du numérique, revient à accompagner l'enfant dans l'usage des outils numériques, en tenant compte de ses besoins affectifs et cognitifs, ainsi que du vaste potentiel d'apprentissage offert par les nouvelles technologies. Car, on ne saurait ignorer que « le numérique instruit et ouvre les portes » (S. H. F. Aho, 2020, p. 14).

Concrètement, les parents sont appelés à privilégier des discussions ouvertes sur l'utilisation des technologies, en identifiant clairement les contenus positifs et ceux susceptibles d'avoir des effets nuisibles. Cette méthode d'accompagnement éducatif revêt une importance cruciale, car elle vise à encourager un usage équilibré et sain des outils numériques afin de favoriser la culture d'une relation constructive à l'éducation numérique. La parentalité numérique appelle un changement de l'attitude parentale et s'accompagne également d'une redéfinition de la

notion de responsabilité. Cette responsabilité se comprend mieux chez Rousseau à travers son éducation dite négative : « la première éducation doit donc être purement négative. Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur » soutient J.-J. Rousseau (1960, pp. 112-113). L'éducation ici consiste à agir subrepticement pour ne pas être envahissant. Pour J.-J. Rousseau (2009, pp. 113-114), en effet, « le premier de tous les biens n'est pas l'autorité, mais la liberté ». L'homme étant voué à la liberté, il importe que les parents aient la pleine conscience de leur rôle d'accompagnateurs et de facilitateurs différent de celui d'un contrôleur strict. Il s'agit plus clairement de devenir l'ami de son enfant. Pour M. Koné et N. Kouamé (2005, p. 220), en effet, « faire de son enfant un ami permet d'apprécier à sa juste valeur ses aptitudes et ses aspirations ». Cela conduit à placer la bienveillance au-dessus de la contrainte. C'est ainsi que les parents peuvent contribuer à la construction d'un être libre et responsable.

En ce sens, on passe du paradigme de "contrôle parental" à celui "d'accompagnement bienveillant". Dans ce paysage numérique où les enfants font leur incursion, les parents sont amenés à les soutenir puisqu'il comporte aussi bien des potentialités énormes que des risques. Dans ces conditions, le principal défi parental s'articule autour de l'équilibre à trouver entre l'évolution vers une autonomie en ligne et la vigilance qui reste de mise pour tout parent. C'est alors que les parents peuvent être attentifs aux nouvelles problématiques qui peuvent surgir.

La parentalité numérique est incompatible avec un contrôle strictement surveillant. La rigidité et la méfiance sont des attitudes à bannir dans le contexte du numérique. En vue d'être en adéquation avec l'ère du temps, il convient, pour les parents, de renoncer à vouloir imposer des règles strictes afin d'adopter une approche plus compréhensive et dialogique qui puisse guider leurs enfants dans l'univers numérique.

3.2. Les enjeux de l'autonomie numérique et de la responsabilité parentale

On le sait, « depuis toujours, les parents ont de la peine à reconnaître la maturité de leurs enfants. Quelques soient les prédispositions psychologiques, aucun parent n'échappe à cette réalité implacable » (M. Koné et N. Kouamé, 2005, p. 219). Or, face à l'évolution des technologies qui met en déroute le rôle traditionnel des parents, il en résulte une diminution de leur capacité à contrôler totalement l'environnement de leurs enfants. Ceux-ci, ayant désormais accès à une multitude de contenus interactifs, n'ont pas nécessairement besoin de l'intervention de leurs géniteurs pour apprendre ou pour agir. Il est vrai que « la famille demeure le premier cadre d'éducation des enfants au plan des valeurs morales mais elle ne l'est plus dans le domaine de la connaissance » (M. Koné et N. Kouamé, 2005, p. 219). Pour E. L. Toppé (2023, p.150), en effet, « l'individu disposant, ainsi de ce dont il a besoin en tout temps, en tout lieu et sur n'importe quel support (...) se sent libre et libéré, n'ayant pratiquement besoin de personne pour accéder à toutes sortes d'informations ». Pour autant, cette autonomie ne manque pas de soulever d'importantes questions éthiques et sociales qui mettent en lien la responsabilité parentale et les dérives observées à travers la dépendance aux écrans, le cyber harcèlement sans oublier l'exposition aux contenus inappropriés. Cela traduit l'importance toujours renouvelée des parents qui ont, plus que jamais, besoin de « se réajuster aux nouvelles qualités de leurs enfants » (M. Koné et N. Kouamé, 2005, p. 219).

Cependant, les dérives liées à l'autonomie numérique conduisent à examiner la possibilité d'un partage de responsabilités avec les enfants. Il faut parvenir à inculquer la notion de

responsabilité dans la pratique du numérique comme le suggère Nancy Baym qui incite à encourager les enfants à réfléchir aux choix qu'ils font dans leurs différentes interactions en ligne. Étant donné que les parents ne peuvent plus avoir un contrôle total sur leurs enfants, cette sorte d'« appareillage de contrôle qui s'exerce sur tout le corps » (M. Foucault, 1975, p. 189), il est nécessaire et même crucial d'avoir régulièrement un échange avec eux en vue d'établir ne serait-ce que des règles flexibles pour assurer un espace numérique sécurisé. Car, il est important de savoir que « l'écoute des enfants par les parents est devenue aujourd'hui plus qu'une nécessité. Elle doit être l'instrument principal de pacification des relations à l'intérieur de la famille » (M. Koné et N. Kouamé, 2005, p. 219). Il est essentiel de savoir que les enfants construisent leur identité « en prenant en compte deux aspects : la transmission du devoir et la construction du savoir » (S. Diakité, 2018, p. 28). Cela voudrait dire que si les enfants ont la liberté de construire leur propre savoir à travers le numérique, ils doivent toujours apprendre auprès de leurs parents certains devoirs pour faciliter « l'acceptation des valeurs axiologiques sociétales » (S. Diakité, 2018, p. 28). Cela est important.

La question de la responsabilité parentale devient, de plus en plus, complexe, avec les nouvelles habitudes des enfants qui ne se contentent pas d'interagir avec leurs camarades. Ils échangent, également, avec des influenceurs, des entreprises et des marques ; ce qui influence et modifie profondément leur vision du monde. Les parents doivent pouvoir protéger leurs enfants en même temps qu'ils leur accordent plus de liberté. Ces nouvelles relations, souvent peu visibles pour les parents, nécessitent que la responsabilité soit généralisée à la collectivité. La responsabilité étendue à tous les usagers du numérique peut garantir une éducation numérique éclairée tout en permettant une certaine autonomie.

Conclusion

Chercher à comprendre les mutations de la parentalité à l'ère du numérique, telle a été l'ambition fondatrice de cette réflexion. Il s'est agi, avant tout, d'interroger les fondements de la parentalité traditionnelle. Ensuite, de relever l'impact du numérique sur la construction de l'identité des enfants. Enfin, d'envisager une reconfiguration de la parentalité dans le numérique comme accompagnement et renoncement au contrôle. La parentalité se ré-actualise de telle façon qu'elle passe d'une posture d'autorité antagoniste et surtout monolithique à celle d'un accompagnement bienveillant. Cette transformation de la parentalité ainsi induite par l'effet de l'impérialisme des technologies numériques façonne une dynamique plus souple entre parents et enfants délestant le contrôle parental de sa rigidité visiblement devenue intenable. Pour répondre à notre problématique, disons que la présence en ligne et les plateformes sociales ne facilitent pas la mise en place de l'éthique familiale. Cette situation invite à une redéfinition du rôle parental qui se négocie, désormais, par l'établissement d'un équilibre entre transmission des valeurs familiales et l'accompagnement des enfants à l'acquisition de leur autonomie numérique. L'avenir de la parentalité se perçoit alors sous le modèle hybride de la parentalité numérique s'inscrivant dans une dynamique où l'accompagnement prend le pas sur la simple surveillance, sans pour autant négliger la transmission des valeurs familiales.

Références bibliographiques

AHO Sopia Hélène Félicité, 2020, « L’Afrique dans l’aventure du numérique : le double jeu rapport à l’éducation », *Mélanges philosophiques*, vol. 4, pp. 11-30.

ARENDT Hannah, 2016, *La crise de la culture*, traduit de l’allemand par Patrick Levy, Paris, Éditions Folio.

AUDIBERT Catherine, 2019, *Amour et crises dans la famille recomposée*, Paris, Éditions Payot & Rivages.

ARISTOTE, 1990, *Les politiques*, traduit du grec par Pierre Pellegrin, Paris, Éditions Flammarion.

BAMBA Yaya, 2025, « La vie informatique à l’ère de l’IA et la problématique de la liberté individuelle », *L’IA au quotidien. Quelles appropriations sociétales ?* Abidjan, Éditions Matrice, pp. 116-144.

BARRY Aboubacar, 2021, « Les familles urbaines africaines », *Cahier de l’IREA*, n° 43, pp. 131-153.

BOA Tiémélé Ramsès, 2014, *L’ivoirité et l’unité de la Côte d’Ivoire*, Abidjan, Les Éditions du CERAP.

BOURDIEU Pierre, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit.

BOURDIEU Pierre, 1980, *Question de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit.

CONDORCET, 2012, *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*, Paris, Éditions Flammarion.

DIAKITÉ Samba, 2016, *Les larmes de l’éducation – Contribution à l’éthique professionnelle en enseignement*, Saguenay, Les Éditions Différence Pérenne.

DIAKITÉ Samba, 2018, *Waati Seraa – La voix du temps ou l’appel des incompris*, Saguenay, Les Éditions Différence Pérenne.

FOUCAULT Michel, 1975, *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris, Éditions Gallimard.

FONTAR Barbar *et al.*, 2021, « Dynamiques familiales autour des pratiques numériques des adolescents », *Informations sociales*, vol. 1, n° 202, pp. 31-38.

KONÉ Mariatou et KOUAMÉ N’guessan, 2005, *Socio-anthropologie de la famille en Afrique – Évolution des modèles en Côte d’Ivoire*, Abidjan, Les Éditions du CERAP.

KOUASSI N’Dri Marcel, 2025, « Orientation éthique des systèmes d’intelligence artificielle, politiques d’affichagees ou réelle prise de conscience collective », *L’IA au quotidien. Quelles appropriations sociétales ?* Abidjan, Éditions Matrice, pp. 12-37.

LE MENTEC Michael *et al.*, 2023, « Crise sanitaire et continuité pédagogique », *Carrefours de l’éducation*, vol. 1, n° 55, pp. 11-17.

MALINOWSKI Bronislaw, 1932, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, Éditions Payot.

NAOURI Aldo, 2009, *Éduquer ses enfants, l’urgence aujourd’hui*, Paris, Éditions Odile Jacob.

OUÉDRAOGO Kouakou Harold-Cédric, 2015, *Paternité responsable – Les enjeux éthiques*, Abidjan, Éditions Paulines.

RENAUT Marie-Hélène, 2012, *Histoire du droit de la famille*, Paris, Éditions Ellipses.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1960, *Émile ou De l'éducation*. Paris, Éditions Flammarion.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2009, *Émile ou De l'éducation*. Paris, Éditions Flammarion.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2016, *Du contrat social*, Paris, Éditions Librairie Générale Française.

FREUD Sigmund, 1971, *L'avenir d'une illusion*, traduit de l'allemand par Marie Bonaparte, Paris, Presses Universitaires de France.

TOPPÉ Eckra Lath, 2023, *Les médias d'hier à aujourd'hui, évolution et impacts sur la société*, Bouaké, Éditions Papyrus.

EVALUATING ENVIRONMENTAL CONSERVATION CONSCIOUSNESS IN AMERICA AND AFRICA: A CRITICAL AND COMPARATIVE READING THROUGH JOHN STEINBECK'S *THE GRAPES OF WRATH* AND ALAIN MABANCKOU'S *AFRICAN PSYCHO*

Didier KOMBIENI

University of Parakou, Benin
kombidid@yahoo.fr

Abstract

This article offers a comparative examination of ecological awareness as rendered in the fictional literatures of the United States and the Congo (West Africa) via John Steinbeck's *The Grapes of Wrath* and Alain Mabanckou's *African Psycho*. From the theoretical platform of eco-criticism and employing comparative literary methods, namely intertextual analysis, the study investigates both novels' depictions of human-nature relations in varying socio-political and cultural contexts. Despite their diverse national and historical contexts, the novels exhibit converging discourses regarding land exploitation, urbanization, and environmental degradation. The central objective of this research is to explore how literature has shaped environmental consciousness across cultures. Close textual analysis discourses ecological symbols, representations of environmental degradation, and human agency for destroying natural environments. By bringing out differences and similarities in American and Congolese literary reactions to environmental disasters, this work brings out literature's potential to engender ecological awareness and to convey culturally specific perceptions of nature.

Keywords: Comparative literature – Cultural attitudes towards nature – Eco-criticism – Environmental conservation, Human-nature relationship – Sustainability.

Résumé

Cette étude examine de manière comparative la sensibilisation à la conservation de l'environnement aux États-Unis et au Congo (Afrique de l'Est) à travers une analyse croisée de *The Grapes of Wrath* de John Steinbeck et *African Psycho* d'Alain Mabanckou. S'appuyant sur le cadre théorique de l'écocritique et mobilisant les méthodes de la littérature comparée, notamment l'analyse intertextuelle, cette étude explore les relations entre l'être humain et la nature dans des contextes sociopolitiques et culturels distincts. En dépit de leurs différences nationales et historiques, les deux œuvres présentent des discours convergents sur l'exploitation des terres, l'urbanisation et la dégradation de l'environnement. L'objectif central de cette recherche est d'analyser comment la littérature contribue à façonner la conscience environnementale à travers les cultures. En accentuant les différences et les similitudes de réaction littéraire américaine et

congolaise face aux catastrophes écologiques, ce travail démontre le pouvoir de l'écriture à éveiller une prise de conscience écologique et à transmettre des perceptions culturellement situées de la nature.

Mots-clés: Littérature comparée – Attitudes culturelles envers la nature – Écocritique – Conservation de l'environnement – Relation humain-nature – Durabilité.

Introduction

Ecological damage, demonstrated in the form of deforestation, soil erosion, and fast urbanization, is a very prominent global problem. American author J. Steinbeck (1939) describes the dire state of the Dust Bowl, a catastrophic event following intensive cultivation and excessive land use. Similarly, Alain Mabanckou's *African Psycho* (2003), in the urban space of post-colonial Congo, examines the environmental impacts of unbridled urbanization and natural resource exhaustion, leading to ecological degradation and biodiversity loss. These environmental phenomena are not isolated occurrences; they have deep roots in the socioeconomic and cultural processes as chronicled in the two novels.

This essay undertakes a comparative examination of *The Grapes of Wrath* and *African Psycho*, highlighting particularly ecological consciousness in both novels. Framed within ecocriticism and guided by comparative methods in literary studies, namely intertextualism, the study examines the expression of the human-nature relation in both novels under a cultural and historical necessity. Steinbeck's novel denounces the environmental collapse in the heartland of America due to mechanized farming and money greed. By contrast, Mabanckou's novel exposes the environmental impact of unbridled urban growth and inherited colonial systems that had shaped post-independence-style governance and development models in Congo.

The comparative approach highlights convergences and divergences in the way the two authors treat ecological awareness. Steinbeck is concerned with agricultural abuse and disconnection from earth, while Mabanckou targets the ecological consequences of urban disintegration and social neglect. Both books ultimately showcase how literature can be a successful catalyst for the formation of environmental consciousness, putting the intersection of human agency, cultural context, and ecological crisis center stage.

Steinbeck's *The Grapes of Wrath* narrates the devastation of the Dust Bowl: "The wind was a long, gray ocean. The earth was gone" (J. Steinbeck, 1939, p. 113). It deals with capitalist exploitation of the land. In *African Psycho*, the narrator observes: "There's no more room for trees here. The streets are full of rubbish, the sky is the color of iron" (A. Mabanckou, 2003, p. 72). This description is an evidence of the environmental cost of post-colonial neglect.

1. Environmental degradation in *The Grapes of Wrath*

1.1. The representation of the Dust Bowl

John Steinbeck's *The Grapes of Wrath* effectively captures the ecological and socio-economic disaster of the Dust Bowl. This context of ecological disaster is the cause of the destruction of the American Midwest in the 1930s. The novel is instrumental to the denunciation

of ecological plunder, land mismanagement, and industrial agriculture. The story also suggests blaming capitalist agricultural methods that destroy the land and the people who are dependent on it. Human actions and natural factors cause the Dust Bowl. Intensive farming and improper land management cause the degradation of the soil. The novel depicts this destruction in vivid imagery: "The wind was a long, gray ocean, but it was not a great sea. The earth was gone, and the wind that had swept it into the sea had come from the land" (J. Steinbeck, 1939, p. 113). The story shows how man's greed lead to environmental failure.

The Dust Bowl has human and ecological impacts. When the land fails, crops die, and families like the Joads are forced off their farms. The Joads' travel in the novel exposes the extreme human toll of ecological destruction. The loss of land becomes an economic and emotional tragedy. Ma Joad's description is eloquent enough, when she states: "This here is my country. You're not going to tell me to leave it. I ain't gonna leave it" (J. Steinbeck, 1939, p. 76). By these terms, she expresses a lament for the pain of losing not only the family's land but also the feeling of security and identity. The disaster also worsened social inequality. Large agribusinesses took over land from bankrupt smallholders, displacing thousands. Migrants like the Joads faced exploitation and poverty in California. When told, "We're sorry for the Joads, but they got to go" (J. Steinbeck, 1939, p. 174). Thus, the new owner of the land emphasizes the cruelty of a system that discards both people and nature.

Equally important in the the novel is the portrayal of the destruction of the environment as a physical and moral downfall. Land exploitation is juxtaposed with the degeneration of human values, to the extent that environmental catastrophes mirror social flaws. *The Grapes of Wrath* reads as a severe critique of industrial farming and capitalism. In this sense, the fiction calls for an increasing respect and an equitable relationship between people and land.

1.2. Industrial farming, social inequalities, and the price of economic oppression

John Steinbeck's *The Grapes of Wrath* suggests a damning indictment of the environmentally ruinous impact of industrial farming on the natural landscape and the society during the Dust Bowl. The novel exposes the ecological cost of uncontrolled economic exploitation and industrial capitalism, all of which illustrate the ways human greed, environmental degradation, and social injustice for the working class are inseparable. The story of the Joads parallels the exploration of industrialized farming. This story unfolds as corporations and new machines displace small and poor farmers like the Joads. The narrative describes the environmental devastation in stark detail: "The land was ours. It was ours for a long time, and then, one day, it just wasn't. The soil is gone" (J. Steinbeck, 1939, p. 112). The soil is treated as a resource to be extracted, more than as a living thing to be respected.

The novel is also critical of economic injustice and exploitation of labor. The Joads' story is representative of the migrant working class during the Great Depression. Pushed from the land by big farming companies, the Joads have to face a system that reduces both land and labor to commodities. An example of this exploitation is the "land barons" who disregard the well-being of laborers, treat them as dispensable: "They got no money to pay. The owner said, 'We've got no work for you, but you can stay in the camp'" (J. Steinbeck, 1939, p. 179). This relationships between the poor migrant workers and the company shows how profit-driven systems operate against social equity and justice, and leave the working class at the mercy of the system.

The Grapes of Wrath emphasizes how environmental disaster and social decay are intertwined. As big agribusiness displaces small farmers like the Joads, it generates widespread poverty and displacement. The commodification of nature and human beings accelerates social inequality and environmental degradation, trapping people in a vicious cycle of dispossession. At the heart of the novel is human beings' relationship with nature, which parallels moral obligation and stewardship. The novel suggests that the earth is not to be over-used or destroyed but a living organism to be cared for. The Joads' deep attachment to their land reflects this view. Their displacement is a physical and emotional loss that highlights the moral cost of exploitation.

Steinbeck's fiction *The Grapes of Wrath* contrasts this attachment to the land with the industrialists' exploitative attitudes, treating the earth as expendable. The novel's most poignant moment occurs when Tom Joad, after witnessing the brutality of the system, declares: "I'll be all around in the dark - I'll be everywhere. Wherever you can look - wherever they's a fight, so hungry people can eat, I'll be there" (J. Steinbeck, 1939, p. 451). The character's decision reflects the underlying belief that justice and the preservation of the earth result from communal action and mutual stewardship.

1.3. Human survival and environmental stewardship

Human survival and the preservation of the land are intertwined, a kinship developed in John Steinbeck's *The Grapes of Wrath*. The plight of the Joads and the migrant workers in the Dust Bowl, illustrates that human life and health are closely connected with the land's health. This kinship is physical, spiritual, and moral, with the implication that long-term survival and social justice demand sustainable use of natural resources.

The Grapes of Wrath depicts the land itself not only as a background but as a living, breathing being that sustains human life. The Dust Bowl is a cautionary tale of environmental degradation in that it illustrates how the degradation of the land leads to human disaster. The Joads' struggle to live is connected to the drying up of the land that feeds their crops. The novel blames the agricultural and economic policies of the Great Depression era that ignore the long-term importance of protecting the environment. Industrialized farming methods, driven by greed, destroy the soil, resulting in the loss of home and livelihood for the Joads and other farmers. The rich earth of the past is now "just a part of the great machine that chews up the earth and spits out its bones" (J. Steinbeck, 1939, p. 119), symbolizing profit-driven farming that devastates the land for short-term gain.

However, the novel underscores human life through harmonious connection with the earth. While the Joads work to survive, their connection to the land is a source of strength. This tie makes them have a sense of destiny and belonging that drives them to fight for the land their ancestors have worked on. Ma Joad's commitment to the survival of the family is tied to this belief: "We're the people that live. We're the people that make things grow" (J. Steinbeck, 1939, p. 283). More than the expression of the fight for the land, the woman's words mean that the health of the land is central to the survival of communities and individuals. In a roundabout way, she advocates stewardship rather than ownership.

This moral position is personified in Tom Joad, whose evolution from revenge to social and ecological activism epitomizes the theme of the novel. Tom's final speech illustrates that his life depends on the collective survival of others and the triumph of the world: "I'll be all around in the dark - I'll be everywhere. Wherever you can look - wherever there's a fight, so hungry people can

eat, I'll be there" (J. Steinbeck, 1939, p. 451). Tom's commitment to the common good reinforces the conviction that social and environmental justice cannot be disconnected. The novel's plot implies that societal survival requires a different type of relationship to the earth. The Joads and the other migrant workers they meet must organize to protect their lives and the land as well. This is an environmental and societal understanding of sustainability that promotes cooperation, shared responsibility, and collective actions against overexploitation that results in the degradation of the human and nonhuman world.

The workers' struggle for justice and better working conditions is a metaphor of universal commitment to sustainable living that preserves the environment. The novel underscores the fact that sustainability can be achieved only through social solidarity, whereby people embrace their humanness and responsibility for the earth. The message in Steinbeck's fiction is that survival is not individual but collective, and the earth must be preserved and passed on to future generations.

2. Environmental issues in *African Psycho*

2.1. Urban decay and environmental effects of urbanization in post-colonial Congo

In Alain Mabanckou's *African Psycho*, urban disintegration is offered as a symptom of postcolonial ecological and social breakdown in Pointe-Noire, Congo. The book paints a vivid picture of the environmental cost of hurried, uncontrolled urbanization, where crumbling structures and pollution are indicative of a larger moral and political deterioration. The narrator describes the urban world: "There's no more room for trees here.". The highway is littered with garbage, the sky iron-gray" (A. Mabanckou, 1997, p. 72). This barren imagery foreshadows a profound ecological consciousness, in which pollution of the environment is inextricably tied to disintegration and corruption of society.

Set in a postcolonial background, the novel highlights in what way Pointe-Noire's ecological crisis is the product of colonial heritage as well as contemporary failures in governance. As Griffiths, Ashcroft, and Tiffin (2007) argue, postcolonial spaces often bear the environmental imprint of colonization in the form of disrupted people-nature relationships. Mabanckou's account is in line with Mbembe's (2001) notion of "postcolonial disillusionment," which describes the city as a site of psychological and social disintegration, mirroring the environmental degradation of its terrain. The dirty, littered streets also represent not just ecological abandonment but also the inability of post-independence city planning to implement sustainability, mirroring Nixon's (2011) description of slow violence and environmental injustice experienced by the marginalized.

The ecological awareness of the novel arises in its critique of the way Pointe-Noire gives priority to economic progress rather than ecological well-being. As the reader might notice, "The city is a reflection of the inner rot, where there's no escape" (A. Mabanckou, 1997, p. 68), suggesting that metropolitan deterioration is reflected by the alienation and despondency of the protagonist. This natural and social neglect reflects sustained colonial-era impacts upon city infrastructure, highlighting the means by which damage to the environment is a legacy of injustice (S. Gikandi, 2003).

Through its rich imagery of deforestation, pollution, and urban blight, *African Psycho* is a quintessential representation of the environmental cost of postcolonial African urbanization,

where ecological consciousness is inseparable from social and political critique. This aligns with McNamara's (2009) reading, as it underscores the novel's engagement with environmental concerns within a postcolonial setting. Ultimately, Mabanckou's novel foregrounds the need for environmentally sustainable urban policy that addresses both ecological and social inequalities.

2.2. Warning against environmental neglect and legacy of colonialism on land and ecology in *African Psycho*

African Psycho is a satirical attack on the ecological destruction and the lasting legacy of colonialism in postcolonial Congo. Although environmental concerns are not explicitly addressed in the novel, *African Psycho* indirectly denounces the desecration of nature in its urban decay, poverty, and social unrest description. The story indicates how the colonial history has left permanent imprints on the environment and social structure of African countries, showing an ecological awareness that acknowledges the indivisibility of environmental and social decline (S. Gikandi, 2003; B. Ashcroft *et al.*, 2007).

The cityscape in *African Psycho* bespeaks the confinement of the citizens in environmental and social vicious cycles in Pointe-Noire. Urbanization, coupled with colonial abandonment patterns, has produced crumbling infrastructure and unsustainable living conditions. According to the narrator, "There's no room left for trees here. Rubbish fills the streets, iron-colored the sky" (A. Mabanckou, 1997, p. 72). This picture raises the combined decay of ecological and social frameworks, illustrating the extensive effect of neglect of the environment.

Mabanckou situates this urban deterioration in a postcolonial environment that acknowledges the destructive impact of colonial extraction as well as the post-independence state's failure to address these legacies (A. Mbembe, 2001; R. Nixon, 2011). The ongoing environmental deterioration, evident in polluted skies and overflowing trash, serves as a metaphor for the "disillusion colonialism brought to the land" (A. Mabanckou, 1997, p. 150). This is the slow violence that afflicts the marginalized groups, who endure most of the ecological abandonment and institutional corruption (R. Nixon, 2011).

The alienation of the protagonist from nature is a greater disconnection caused through colonial and industrial need prioritizing resource exploitation above ecological balance. The untrammelled expansion of Pointe-Noire is an instance of colonial policies that extracted natural resources without regard for environmental sustainability (M. McNamara, 2009). The *African Psycho* thus condemns both ecological disregard and the influence of colonialism, drawing attention to the fact that the harm to the environment initiated in colonialism continues to reverberate postcolonially.

Through its visual depiction of pollution and urban degradation, the novel necessitates a new ecological consciousness that rectifies past imbalances and encourages sustainable development. This is in line with ecocritical perspectives that advance the need to center environmental protection within social and political frameworks in order to create more equitable and greener possibilities (G. Garrard, 2012; L. Buell, 2005).

2.3. Building relationships between the world and nature in the post-colonial environment

Alain Mabanckou's *African Psycho* (2003) is a novel that explores the complex intersection of human alienation and ecological degradation, using urban decay and social disillusionment to balance against the long-term ecological toll of colonialism. While not overtly environmentalist, the novel is ecologically sensitive in an implicit sense in depicting the urban environment as a sufferer from both colonial exploitation and post-independence neglect. The unidentified and psychologically fragmented protagonist embodies postcolonial human beings' disconnection from nature in an articulation of what Greg Garrard (2012) uses in *Ecocriticism* as a "disruption of the human-nature continuum" (G. Garrard, 2012, p. 19).

The novel expresses this disconnection in the imagery of a decaying cityscape. The observation of the protagonist, "The streets are full of rubbish, the sky is the color of iron, there are no trees left, only concrete" (A. Mabanckou, 2003, p. 72), betokens ecological breakdown as well as affective emptiness. This sense of environmental deterioration is something he becomes conscious of as not activist in character, but as a passive observation of a historicized common sense of degradation. As Lawrence Buell (2005) puts it in *The Environmental Imagination*, environmental vision in literature typically "is filtered through cultural disillusionment" (L. Buell, 2005, p. 43), a paradigm which perfectly describes Mabanckou's portrait of Pointe-Noire as a symbol of moral and ecological abandonment.

The world of the novel, tainted, desolate, and stripped bare of vegetation, is a witness to what Ashcroft, Griffiths, and Tiffin (2007) call "ecological imperialism," whereby colonisation reshapes ecosystems such that indigenous relationships with the environment are irrevocably changed (G. Gareth, 2007, p. 74). Mabanckou's narrative, "We walk over mounds of trash as if it were the ground we stand on" (A. Mabanckou, 2003, p. 112), underscores just how normalized this decay has become, a internalization of ignoring the environment as everyday life. The novel mocks this condition, pointing to the ways that existing in a postcolonial city space often means collaboration with environmental ruin.

As the alienation and psychological deterioration of the protagonist, Mabanckou depicts what Rob Nixon (2011) has referred to as "slow violence"- "a violence which occurs gradually and out of sight" (R. Nixon, 2011, p. 2). The run-down roads and unlivable environments in *African Psycho* are expressions of this slow, environmental violence. As also contends Achille Mbembe (2001) in *On the Postcolony*, colonial rule's postcolonial inheritance ulcerates on in shattered institutions and spaces that are laden with systematic neglect (Mbembe, 2001, p. 102). The hero's reflection, "The streets used to be a river, now they are just a drain" (A. Mabanckou, 2003, p. 157), also metaphorizes the stripping of natural richness and brutality of metropolitan transformation.

Human alienation from nature is not geographically but deeply culturally situated. As S. Gikandi (2003) narrates, colonial modernity repressed native modes of relating to the world through prioritizing extraction and domination (S. Gikandi, 2003, p. 207). Mabanckou satirizes in *African Psycho* postcolonial extension of the same pattern, where urban expansion places more importance on concrete than on saving. The metropolis is concrete and symbolic wasteland, in which nature, and along with it, identity, is erased.

Lastly, *African Psycho* is an ecocritical novel that not only decries nature abandonment but also the deeper sociohistorical causes thereof. In line with McNamara's (2009) interpretation, the novel "unveils how the environmental crisis in African urban spaces is inseparable from

historical trauma" (M. McNamara, 2009, pp. 138–147). Mabanckou's novel requires a new sense of ecological consciousness, a recognition of historical injustice and a pragmatic acknowledgement of the need for sustainable development in postcolonial African landscapes.

3. Comparative analysis of the two novels

3.1. Representations of humans' autonomy and self-reflection

Human agency and self-reflection are at the core of environment construction, and destruction, in both Alain Mabanckou's *African Psycho* and John Steinbeck's *The Grapes of Wrath*. Even in terms of contrasts of cultural heritage and literary tradition, both novels provide similar insights into human agency, mass action and individual action, and the potential for renewal in the face of environmental catastrophe. Human agency in Steinbeck is placed against the backdrop of the Dust Bowl, a twin catastrophe of environmental destruction and social misery brought on by industrial farming. Mabanckou's *African Psycho* places individual agency against a crumbling urban landscape, where environmental deterioration mirrors the psychosocial breakdown of a postcolonial society faced with the failure of independence and modernization. Comparatively, the two novels show how socio-economic, historical, and cultural forces intersect to shape human relation with nature. Both, therefore, are critiques of human activities contributing towards ecological disintegration and an encouragement towards critical self-reflection on the broader systems perpetuating destruction.

The Grapes of Wrath emphasizes the power of collective human awareness against environmental ruin. The Joads and other migrant farm workers represent a marginal community whose survival is threatened by environmental degradation due to industrial farming. As the Joads travel west during the Dust Bowl, they witness the devastating effect of the ecological disaster: "The wind was a long, gray ocean, but it was not a great sea. The earth was gone, and the wind that had swept it into the sea had come from the land" (J. Steinbeck, 1939 p. 113). This representation underscores the degree to which human actions, in the form of industrialized agriculture and land overexploitation, wreaks irreversible environmental damage.

In response to this destruction, Steinbeck's narrative presents collective human reflection as a strategy of resistance and survival. The Joads and the other migrant workers that they meet form a community that not only fights to survive but also resists the forces that are responsible for exploiting them.

The novel suggests that while human beings are powerless in the face of the capitalist system which causes natural devastation, collective action presents the potential for change. This possibility of change is embodied by Tom Joad whose dedication plays out through these words: "I'll be all around in the dark - I'll be everywhere. Wherever you can look - wherever there's a fight so hungry people can eat, I'll be there" (J. Steinbeck, 1939, p. 394). The theory of human autonomy and reflection in *The Grapes of Wrath* is thus rooted in social solidarity. This solidarity takes form when the migrant farmers come together to overcome the natural and economic forces that oppress them.

The Grapes of Wrath indicts the capitalist system that prioritizes profit over environmental well-being and human health. The novel also portrays human autonomy and reflection as a force for environmental and social justice. It shows that even against the daunting scale of the crisis, the concerted action of collective actions can challenge the status quo. The emphasis on solidarity

and collective resistance suggests that human reflection, though based on powerful economic and environmental systems, still has transformative capacity.

Unlike *The Grapes of Wrath*, *African Psycho* presents a personalized view of human autonomy and reflection amid urban decay and environmental detritus of post-colonial environmental destruction. The hero's negative deeds in *African Psycho* represents the disillusionment and alienation of society hammered out in the forge of colonial exploitation and urbanization. In the novel, the protagonist's indifference to and detachment from the world around him mirror the overall societal detachment from nature and the environment. The urban space where the character resides is characterized by pollution, dirt, and neglect, reflecting the degeneration of the landscape and of the protagonist: "There's no more room for trees here. The streets are full of rubbish, the sky is the color of iron" (A. Mabanckou, 2003, p. 72). This landscape characterized by urban blight is a product of both colonial and post-colonial environmental destruction.

Unlike *The Grapes of Wrath* in which collective action is presented as a force for change, Mabanckou's novel focuses on individual decision. But the protagonist in *African Psycho* lacks the consciousness to affect in a significant and efficient way his surroundings. His negative attitude and aloofness are symptomatic of a larger social sickness, wherein humans are afflicted by the post-colonial state and the environmental degradation associated with it. The protagonist's personal disillusion is representative of the way the colonial legacy has severed human beings from their environment, and from the possibility of imagining a sustainable relationship with nature or with one another.

Nonetheless, Mabanckou's novel indicts the choices that people make about their environment. The protagonist's inevitable collaboration with his neighbours and environment is characteristic of a passive resignation to degeneration, when he makes the following description: "we walk over piles of rubbish as if it's the ground we're treading" (A. Mabanckou, 2003, p. 112). This unwholesome picture contrasts with the active resistance in Steinbeck's novel, in which the characters fight in order to change their environment. The protagonist's inaction highlights how, in the context of post-colonial Africa, individuals feel powerless in the face of overwhelming social and environmental destruction. In contrast to the migrant workers in *The Grapes of Wrath*, who join in a labour union and fight the system, the protagonist in *African Psycho* stays isolated and powerless to halt the trajectory of environmental destruction.

Although both novels feature landscapes ruined by human activity, the depiction of human reflection is radically different. In *The Grapes of Wrath*, human reflection is collective and potentially revolutionary, and the novel focuses on social unity in terms of strategy of the fight against environmental disaster. The Joads' journey and other migrant workers is a belief in the power of collective strength and shared purpose amidst environmental devastation. While the individuals in *The Grapes of Wrath* are undoubtedly exploited by capitalist forces, the fiction suggests that through collective action and cooperation, human beings are capable of resisting and even reshaping their environmental conditions.

Conversely, *African Psycho* depicts human reflection as largely helpless in the face of crushing post-colonial decay. The isolation of the protagonist from his environment are reflective of the way urbanization and the heritage of colonialism have alienated people from their natural world. The novel's criticism of environmental use is centered on the awareness of environmental destruction, where individuals do not feel committed to the preservation of the environment. The

isolation and passiveness of the protagonist indicates how post-colonial societies are trapped in cycles of environmental destruction and do nothing for productive change.

Using a thematic comparative literature approach, the reading of *The Grapes of Wrath* by John Steinbeck and *African Psycho* by Alain Mabanckou in this book takes into account how the two novels criticize environmental deterioration. Although both novels stress the detrimental effect of exploitative processes on the environment, the two novels drastically vary in how they represent human responses to such environments. Steinbeck's work conceives the potential of collective action as a gesture against environmental and social exploitation, projecting solidarity among oppressed people as a regenerative process. Mabanckou's *African Psycho*, however, positions its narrative within the background of postcolonial disillusionment, a condition where post-independence society fails to deliver substantial socio-political transformation. The novel explores how individuals, based on colonial backgrounds and urban decay, become deeply alienated from society and nature as well. The alienation is a manifestation of a more pervasive feeling of existential and ecological disconnection that is common in postcolonial city life. Ultimately, where *The Grapes of Wrath* offers the vision of hope on the basis of mass resistance, *African Psycho* offers a transformed, darker vision, demonstrating how individuals shaped by historical trauma and systemic abandonment cannot and will not resist environmental and social forces crushing them.

As a whole, the representations of human reflection in *The Grapes of Wrath* and *African Psycho* offer two opposing visions of how individuals and societies interact with their worlds in the face of environmental degradation. While Steinbeck's fiction designs human reflection as a creative power for transformation when people unite and act together, Mabanckou's narrative discloses how the individual's sentiment of disillusionment and apathy in the post-colonial context paralyze collective effort towards addressing environmental destruction. Through their differing representations of human agency, two novels deal with the environmental issues in two different social contexts *The Grapes of Wrath* urges collective commitment, whereas *African Psycho* alludes to individual actions against ecological crises.

3.2. The socio-political and cultural contexts of America and Africa

The political and socio-cultural background of America and Africa in John Steinbeck's *The Grapes of Wrath* and Alain Mabanckou's *African Psycho* contributes in a significant way to the characters' relationships with nature and the environment. The two novels produced under distinct socio-political and historical backgrounds, analyze how human beings live in relation to and are shaped by the earth and the natural world. Whereas *The Grapes of Wrath* portrays American rural life in the 1930s during the Dust Bowl, *African Psycho* portrays urban life in Congo during the post-colonial era. The different environments elicit different measures with regard to nature concerning the exploitation of natural resources and the preservation of the environment.

In *The Grapes of Wrath*, the socio-political landscape of the Great Depression and the ecological catastrophe of the Dust Bowl of the 1930s in America shapes the characters' relationship with nature. The Joads, as much as other uprooted migrant workers, are faced with the outcome of industrial farming and strip-mining the Earth for profit. America's capitalist culture is aggressive in terms of profits in the form of unsustainable agricultural practices that give rise to the environmental catastrophe. The Dust Bowl is used as metaphor to represent the

destructive power of industrialism and capitalism. As the Joads head out west, they discover a bleak, dusty wasteland that symbolizes environmental decay: "The wind was a gray ocean a long way away, but it wasn't an enormous sea. The soil was gone, and the wind which had blown it off into the sea had come out of the land" (J. Steinbeck, 1939, p. 113). The socio-political environment of the Great Depression leads to massive displacement, and the characters' relationship with the earth is marked by struggle and survival. The struggles of the migrants to adapt the landscape rendered uninhabitable by human greed and nature's wrath demonstrate how social, political, and economic processes transform the people-nature relationship.

At this level, the Joads and other migrant workers are victims of wider environmental degradation, but they are dependent on the nature while resisting to it. Despite the destruction of their landscape, their survival depends on their ability to maintain the relationship with the land, not simply as a resource, but as part of a struggle for dignity and justice. Environmental degradation subsequently becomes an ecological and social issue, as it is a product of economic inequalities caused by American capitalism. The order of the characters' appearance on plot scene is thus entangled with the politics of exploitation and class struggle.

In contrast to John Steinbeck's novel *The Grapes of Wrath*, Mabanckou's *African Psycho* is set in post-colonial Congo, where the socio-political landscape is defined by the historical heritage of colonialism, urbanization, and political instability. The disillusioned young protagonist, who lives in a dilapidated urban setting, symbolizes the post-colonial nation's failure to escape the effects of colonial exploitation. The urban landscape is marked by pollution, and wilderness reflects how the colonial powers exploit the land for its resources regardless of sustainability. Nature in post-colonial Africa is no longer a source of beauty or safe living place but is instead exploited and abandoned, for the sake of urbanization and industrialization.

Mabanckou's literary work is a satire of the ecological footprint of colonialism by presenting the dirty, decaying city as an emblem of the post-colonial condition. The city life of the protagonist is filled with grime, and nature protection is no more a priority: "There's no more room for trees here. The streets are full of rubbish, the sky is the color of iron" (A. Mabanckou, 1997, p. 72). This urban-capes of dilapidation indicate the natural destruction and devastation that occurs within post-colonial cultures despite their independence. The colonial disdain for nature is not only an ecological inheritance but also a psycho-cognitive one present within the socio-political awareness of the post-colonial world.

In *African Psycho*, the inability of the protagonist to interact with nature illustrates the socio-political alienation from environmental concerns of post-colonial Africa. Industrialization and urbanization, which were adopted without ensuring proper protection of the environment, have created disconnection between people and nature. The protagonist, in a world of decay, does not regard nature as a source of identity or life but as a decaying backdrop to his brutality and isolation. The socio-political context of the protagonist's existence socializes him to ignore the environment rather than respect it or conserve it.

Culturally, *The Grapes of Wrath* is more concerned with traditional agrarian relationship to the earth, even in the midst of the destructive forces of the Dust Bowl. The Joad family, in particular, possesses a deep relationship to the earth, and their struggle to survive is a consequence of their attempts to maintain this relationship. Nevertheless, this cultural relationship to the earth is threatened by socio-economic forces that have an interest in profit over the sustainability of the environment. Survival within the context of ecological breakdown is also

an issue of cultural and personal dignity. Even as destructive impact has come from industrial farming, there is still a cultural respect for the earth that provides sustenance and identity.

In *African Psycho*, cultural estrangement from nature is even more pronounced. Urban existence, driven by colonial and post-colonial energies, has replaced any more vibrant cultural relationship with the earth. The violence of the protagonist against his environment is a metaphor for a broader cultural transformation, where nature is no longer a part of life. The absence of parks and the general deterioration of the urban landscape are a disillusioned attitude towards nature, a feeling of abandonment and neglect.

Both *The Grapes of Wrath* and *African Psycho* demonstrate the way in which the socio-political and cultural spheres condition the characters' relationship with nature. In America, capitalist farming devastates the environment, and this devastation creates a crisis that forces the characters towards regaining their relationship with the land as a matter of survival and justice. The novel raises a conflict to preserve the dignity of man in the wake of ecological and social collapse. In contrast, post-colonial African colonial exploitation results in urban decay and a cultural disconnection from nature. The protagonist of *African Psycho* is the result of such a disconnection, and the city stands in as a symbol for a general failure to care for the environment.

Whereas *The Grapes of Wrath* presents a vision that a cultural and communal relationship to the earth can resist ecological devastation, *African Psycho* presents an alternative world in which colonial and post-colonial forces have dismantled such a relationship and left us with a fragmented, urban world with no relation to nature. Both texts condemn the socio-political regimes that govern human relations with the environment and demand greater focus on ecological and cultural sustainability.

3.3. Environmental awareness in the two books and how they impose on wider societal change in the two regions

The different environmental awareness in *The Grapes of Wrath* by John Steinbeck and *African Psycho* by Alain Mabanckou are two dissimilar approaches towards dealing with nature and environmental guardianship based on differing socio-political, economic, and cultural circumstances in America and Africa. The environmental issues portrayed in these novels (either the natural destruction of the American Dust Bowl or city abandonment in post-colonial Congo) represent the cost of human abandonment, exploitation, and disconnection from nature. The novels' varying depictions of environmental awareness and human agency regarding nature, however, suggest multiple solutions to ecological awareness and its potential for change within both locations.

Steinbeck's attack on environmental degradation due to industrial agriculture in *The Grapes of Wrath* has direct correlation to the exploitation of land and the people working on it. The environmental consciousness in the novel is directed toward the appreciation of the land's inherent value, not merely as an economic productivity provider but as a living organism that should be respected and nurtured. The Dust Bowl, with its devastating effect on the soil and the life of the Joad family and other migrant workers, symbolizes the cost of uncontrolled capitalist exploitation of nature.

The characters of *The Grapes of Wrath* evolve from passive acceptance of environmental degradation to active engagement with the earth and a collective fight for social and

environmental justice. The Joad family, and particularly Tom Joad, symbolize this shift in consciousness. Tom's evolution from an individualistic character to a collective figure fighting for workers' rights reflects a broader environmental consciousness, one that acknowledges the interdependence between human survival and ecological stewardship. Tom Joad's statement, "I'll be all around in the dark - I'll be everywhere. Wherever you can look - wherever there's a fight so hungry people can eat, I'll be there" (J. Steinbeck, 1939, p. 414), rings true to a new sense of agency that is not just political and social but environmental. The implication is clear: environmental destruction is not merely a physical problem but a political and social problem, and fight for the earth and its resources is inextricably linked with the fight for human dignity and justice.

Steinbeck's definition of environmental consciousness is therefore one of awakening and resistance. The book suggests that the healing of society and nature is only possible through social transformation, collective action, and a deep understanding of the importance of the land. Environmental pollution that is caused by industrial farming is not only an indicator of economic materialism but also a reflection of the ignorance of humankind of the symbiotic relationship between human beings and nature. By pointing to this, Steinbeck forces readers to reconsider the consequences of economic exploitation and the necessity of an ecological consciousness that values sustainability, justice, and the land itself.

On the other hand, Mabanckou's *African Psycho* presents a different direction towards environmental consciousness, one shaped heavily by the post-colonial context of Congo. The protagonist, who resides in a deteriorating city setting, is very conscious of the neglect and pollution that permeate his environment. Yet, this consciousness does not result in an active protection or interaction with the environment, as in *The Grapes of Wrath*. Instead, the city deterioration in *African Psycho* is seen as a representation of the colonial and post-colonial exploitation of the land and people alike. The urban center is a "land where nothing grows," an environment which has been abandoned and ruined through colonial ways of exploiting resources and urbanization (A. Mabanckou, 2003, p. 73).

African Psycho environmental awareness is one of detachment, cynicism, and disillusionment. Environmental abandonment encircles the disillusioned protagonist in the novel as his disillusionment with society and the political establishment is reiterated. The post-colonial city, as the colonized land, has been left to decay, a testament to the broken promise of independence and the lack of ability to cope with the environmental and social legacy of colonialism. The lack of parks, pervasive pollution, and lack of ecological awareness in the city reflect a wider cultural disconnection with nature in post-colonial Congo.

But Mabanckou also criticizes the neglect of the environment through the passivity and alienation of the character. The protagonist is aware of the decaying that is happening all around him, yet he does nothing to prevent it, showing a sense of powerlessness and resignation that is greater than the surface level. The post-colonial context, where there is economic uncertainty, political corruption, and ongoing colonial tendencies, offers little room for environmental consciousness that would drive change. The environmental neglect in *African Psycho* is a metaphor for greater socio-political and economic neglect of the country, which has not realized the benefits of either social or environmental reform.

Both *The Grapes of Wrath* and *African Psycho* suggest that environmental consciousness is necessarily intertwined with social justice and political change. In *The Grapes of Wrath*, the

Joads' shifting consciousness reflects the potential for a transformation in society recognizing the interrelatedness of ecological, economic, and social justice. The novel argues that genuine change follows from a consciousness that respects both the planet and the dignity of the individuals who labor upon it. This environmental awareness, in its grounding in class struggle, highlights collective mobilization to take on environmental and institutional injustice.

Where *African Psycho* introduces environmental abandonment as a pathology of post-colonial society enthralled by its own colonial heritage. While the protagonist is sensitive to the root of the city around him, his sensitivity leads him to resignation rather than resistance. The novel is a rebuke to the lack of collective ecological consciousness in post-colonial Congo, where urbanization has occurred with no regard to long-term environmental or social impact. It suggests that actual change cannot occur unless both the ecological catastrophe and its colonial roots are addressed.

While differing in tone and context, the two books insist on an ecological consciousness based on the recognition of human-nature interdependence. Whether in Dust Bowl America or post-colonial Congo, they insist that environmental degradation is only to be met by a confrontation of the socio-political forces driving it. Both, ultimately, require a refiguring of human's relationship to nature and ask readers to see the environmental cost of social injustice.

Conclusion

This comparative study of John Steinbeck's *The Grapes of Wrath* and Alain Mabanckou's *African Psycho* analyzes the way the two novels portray ecological decline and the intricate interwoven relationship between human beings and nature. Based on comparative literature methodology and guided by the principles of eco-criticism, the study examines how each novel answers specific socio-historical and cultural contexts as well as common environmental concerns. Steinbeck's book is a critical attack on industrial agriculture and the social inequalities that go with it, using the Dust Bowl as a hard-boiled allegory for the wasteful devastation that ensues from human exploitation of the planet. Through the revelation of the breakdown in ecological balance as evidence of economic avarice and moral lapses, the book enunciates a sense of reawakened communal responsibility and redemptive rapport between humanity and nature. Thus, *The Grapes of Wrath* encourages a broader ecological consciousness that resonates with chords extending beyond the American context.

On the other hand, *African Psycho* addresses urban decay in post-colonial Congo and targets pollution, alienation, and colonial legacy. Mabanckou denounces the environmental and social effects of urbanization in Africa, demonstrating the disillusionment and helplessness of the protagonist against post-colonial problems. Steinbeck's novel offers hope through collective action, while Mabanckou illustrates disempowerment due to inherited history. The novels emphasize the role of literature in creating environmental consciousness, emphasizing the interdependence of society and nature. Steinbeck's novel establishes a link between environmental destruction and social injustice, social strife, while Mabanckou is dismissive of post-colonial Africa's battle against colonial legacy. Both novels utilize the strategy of narration to compel readers to ask themselves about their relationship with nature and the importance of environmental sustainability for social justice.

Bibliographic references

ASHCROFT Bill *et al.*, 2007, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, 2nd ed., London, Routledge.

BUELL Lawrence, 2005, *The Environmental Imagination : Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press.

GARRARD Greg, 2012, *Ecocriticism*, 2nd ed., London, Routledge.

GIKANDI Simon, 2003, *Postcolonialism : An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell Publishing.

HENSLEY David, 2003, "The Grapes of Wrath and the Politics of Ecology ", *Steinbeck Studies*, vol. 4, no. 2, Salinas, CA, The Martha Heasley Cox Center for Steinbeck Studies, pp. 128-143.

LOTT David, 2001, "Steinbeck and the Dust Bowl : The Ecological Crisis in *The Grapes of Wrath* ", *Journal of American Studies*, vol. 35, no. 2, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 203-220.

MABANCKOU Alain, 2003, *African Psycho*, Paris, Éditions du Seuil.

MCNAMARA Mary, 2009, "Post-colonial African Literature and the Environment: A Reading of Mabanckou's *African Psycho*." *Modern Language Studies*, vol. 39, no. 1, Pennsylvania, Modern Language Studies Association, pp. 138-147.

MBEMBE Achille, 2001, *On the Postcolony*, Berkeley, CA, University of California Press.

NIXON Rob, 2011, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

STEINBECK John, 1939, *The Grapes of Wrath*, New York, Viking Press.

LA COMMUNICATION NON VIOLENTE, UNE RÉPONSE AUX VIOLENCES CONJUGALES AU SEIN DES COUPLES MALINKÉS DE LA COMMUNE DE KOUMASSI À ABIDJAN

TRA Lou Thou Fidèle épouse AMOUSSOU

Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire
louthouf@yahoo.fr

DEKAHO Srompo Anaïse

Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
gouahosrompo47@gmail.com

Résumé

Cette étude, réalisée entre février 2024 et février 2025, évalue l'impact de la communication non violente (CNV) au sein des couples malinkés de la commune de Koumassi, à Abidjan. En raison de la prévalence élevée des violences domestiques dans cette région, la CNV est proposée comme une méthode pour transformer les dynamiques relationnelles. Un échantillon de 100 couples a participé à des ateliers de CNV, avec des questionnaires administrés avant et après les sessions pour mesurer les changements. Les résultats ont montré une réduction significative des comportements violents, passant de 60% à 25%, et la confiance dans l'expression des besoins a augmenté à 80%. La satisfaction relationnelle s'est améliorée, passant de 5 à 8,5 sur 10. Des entretiens qualitatifs avec 20 couples ont révélé que la CNV avait modifié leur perception des conflits, les voyant comme des occasions d'apprentissages. L'étude recommande d'intégrer la CNV dans les programmes de sensibilisation et de favoriser le dialogue communautaire. Dans l'ensemble, la CNV a le potentiel de réduire les violences conjugales et d'améliorer la qualité des relations parmi les couples malinkés.

Mots-clés : Éducation – Communication non violente – Cultures et traditions – Sensibilisation – Violences conjugales.

Abstract

This study, conducted from february 2024 to february 2025, evaluates the impact of non-violent communication (NVC) on domestic violence among malinke couples in Koumassi, Abidjan. Given the high prevalence of domestic violence in this area, NVC is proposed as a method to transform relational dynamics. A sample of 100 couples participated in NVC workshops, with pre- and post-session questionnaires measuring changes. Results showed a significant reduction in violent behaviors from 60% à 25%, and confidence in expressing needs increased to 80%. Relationship satisfaction improved from 5 à 8,5 out of 10. Qualitative interviews with 20 couples revealed that NVC changed their viws on conflict, seeing it as a learning opportunity. The study recommends integrating NVC into awareness programs and fostering community

dialogue. Overall, NVC has the potential to reduce domestic violence and enhance relationship quality among malinke couples.

Keywords : Non-violent communication – Domestic violence – Culture and traditions – Education – Awareness.

Introduction

La communication non violente est un processus conçu pour améliorer la qualité des interactions humaines en favorisant l'empathie, la compréhension et la coopération. Développée par Rosenberg dans les années 1960, la communication non violente repose sur l'idée que les conflits peuvent être résolus pacifiquement par l'expression des besoins et des sentiments sans recourir à la violence verbale ou physique (M. Rosenberg, 2003). Dans le contexte des violences conjugales, la communication non violente pourrait offrir des outils précieux pour transformer des dynamiques relationnelles néfastes en échanges constructifs.

Abidjan, et plus spécifiquement dans la commune de Koumassi, les violences conjugales représentent un enjeu social majeur. En effet, selon une étude menée par le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD, 2020), près de 30% des femmes en Côte d'Ivoire déclarent avoir subi des violences physiques ou psychologiques au sein de leur couple. Ces statistiques ne mettent pas seulement en lumière l'ampleur du phénomène, mais indiquent également la nécessité d'interventions adaptées qui prennent en compte les spécificités culturelles et sociales des couples malinkés.

Considérer les couples malinkés est pertinent car leurs normes traditionnelles peuvent influencer les comportements violents et la perception des rôles de genre. Ces normes, souvent ancrées dans la culture et la société, peuvent exacerber les violences conjugales, rendant essentielle l'adaptation des approches de lutte contre ces violences au contexte local.

Malgré les efforts déployés par les autorités ivoiriennes et les organisations non gouvernementales pour lutter contre les violences conjugales, celles-ci persistent dans de nombreux foyers. Par conséquent, la question se pose de savoir comment des approches innovantes, comme la communication non violente, pourraient contribuer à réduire ces violences. Les couples malinkés, ancrés dans des traditions où la communication est souvent marquée par des rapports de pouvoir inégaux, peuvent bénéficier d'une reconsidération de leurs modes de communication afin d'instaurer un climat de respect mutuel.

Nous formulons l'hypothèse selon laquelle l'intégration de la communication non violente dans les dynamiques relationnelles des couples malinkés de Koumassi permettrait de diminuer significativement les incidents de violence conjugale. Cette hypothèse s'appuie sur des recherches antérieures qui ont démontré l'efficacité de la communication non violente dans divers contextes culturels. En effet, plusieurs théories soutiennent cette hypothèse. D'une part, la théorie de la communication interpersonnelle

a souligné l'importance d'une communication claire et empathique pour réduire les malentendus et les conflits (C. Berger, 2005). D'autre part, les travaux de M. Rosenberg (2003) ont illustré comment la communication non violente a été utilisée avec succès dans des situations de conflit armé, permettant des dialogues constructifs entre des groupes opposés. De plus, une étude de J. Dwyer *et al.* (2016) a révélé que les programmes de communication non violente en milieu scolaire avaient contribué à réduire les comportements agressifs chez les adolescents. Par ailleurs, d'autres études comme celles de D. Finkelhor et L. Dziubinski (1994) ont établi des liens entre la qualité de la communication dans le couple et le niveau de violence domestique. Ces résultats suggèrent que la communication non violente pourrait également être bénéfique dans le cadre des relations conjugales, en offrant un cadre pour la résolution pacifique des conflits.

Dès lors, la question centrale de cette recherche est : comment la communication non violente peut-elle être intégrée dans les relations des couples malinkés de Koumassi pour réduire les violences conjugales ? Ainsi, l'objectif principal de cette étude est d'évaluer l'impact de la communication non violente sur les dynamiques relationnelles des couples malinkés de Koumassi, tout en mettant l'accent sur la réduction des comportements violents. Ainsi, cette recherche vise à fournir des recommandations pratiques pour l'intégration de la communication non violente dans les programmes de sensibilisation et d'intervention auprès des couples, dans le but d'améliorer la qualité des relations conjugales et de promouvoir un environnement familial sain.

À la lumière de cette introduction il est essentiel de définir certains concepts liés au sujet afin d'en faciliter la compréhension.

L'article concernant la communication non violente comme réponse aux violences conjugales chez les couples malinkés de Koumassi à Abidjan met en évidence plusieurs concepts clés et implicites, essentiels pour comprendre les dynamiques relationnelles et les mécanismes de la violence conjugale. Cette section explore ces concepts en les reliant directement à l'analyse présentée dans l'article, tout en s'appuyant sur des travaux académiques pertinents. Parmi les concepts clés, nous trouvons la communication non violente, les violences conjugales, la culture malinké, ainsi que la sensibilisation à la communication non violente et à ses effets bénéfiques.

La communication non violente, ou CNV, est un processus d'échange qui favorise une interaction empathique et respectueuse entre les individus. Selon Marshall Rosenberg, qui a créé ce concept, la CNV repose sur quatre éléments fondamentaux : l'observation, les sentiments, les besoins et les demandes (M. Rosenberg, 2003). En premier lieu, l'observation consiste à décrire de manière objective une situation sans émettre de jugement. Cela permet de créer un climat d'ouverture et d'écoute. Ensuite, l'expression des sentiments aide à partager ses émotions sans accuser l'autre, ce qui favorise une communication ouverte. Les besoins évoquent les valeurs fondamentales qui motivent nos actions, tandis que les demandes représentent les actions concrètes que nous souhaitons que l'autre personne entreprenne. Il est crucial de noter que la CNV cherche à établir des connexions ludiques entre les individus, ce qui peut être particulièrement pertinent dans le cadre des couples malinkés, où des traditions et des normes culturelles peuvent mettre en péril la communication ouverte.

Des études montrent que la CNV peut réduire les tensions et améliorer les relations interpersonnelles. Par exemple, M. Cherif et L. Gayer (2019) soulignent que l'adoption de techniques de CNV dans un cadre familial contribue à diminuer l'intensité des conflits et à renforcer la satisfaction conjugale. Cela rejoint notre sujet en suggérant que la CNV pourrait être une stratégie efficace pour atténuer les violences entre partenaires malinkés.

Les violences conjugales se définissent comme l'ensemble des comportements, gestes ou paroles exercés par un partenaire dans le cadre d'une relation amoureuse visant à contrôler, dominer ou nuire à l'autre (J. García, 2020). Elles peuvent se manifester sous différentes formes, notamment la violence physique, émotionnelle, économique et sexuelle. Dans le contexte des couples malinkés de Koumassi, il est essentiel de reconnaître que les violences conjugales ne sont pas seulement des actes isolés, mais plutôt le résultat d'une dynamique de pouvoir et de contrôle au sein du couple, souvent exacerbé par des normes culturelles et sociales. Une étude menée par S. Keita et N. Diabaté (2021) indique que les violences conjugales sont en grande partie alimentées par des structures patriarcales, qui encouragent l'inégalité entre les sexes. De plus, leur recherche révèle que, bien que la violence physique soit souvent visible et jugée inacceptable, la violence psychologique, souvent perçue comme moins problématique, est tout aussi destructrice et fréquente. Ce constat renforce l'importance d'intégrer la CNV comme outil de conscientisation et de transformation des relations au sein des couples.

La culture malinké, qui occupe une place prépondérante dans la vie sociale de la commune de Koumassi, joue un rôle significatif dans les dynamiques de couple. Les valeurs traditionnelles malinkés, telles que le respect des aînés, la préservation de la famille et le statut masculin dominant, peuvent avoir des implications sur le comportement des partenaires et la perception des violences conjugales (A. Sokona, 2020). Dans ce cadre, la violence peut parfois être perçue comme une manifestation de l'autorité masculine et de la protection de l'honneur familial, ce qui rend difficile la dénonciation de ces actes. Il est donc crucial d'adapter la formation à la CNV en tenant compte des spécificités culturelles malinkés. Comme le souligne R. Dembélé (2022), des programmes de sensibilisation à la CNV doivent intégrer des éléments culturels afin de rendre des concepts comme l'empathie et le respect mutuel plus accessibles et acceptables pour cette communauté.

La sensibilisation à la communication non violente et à ses effets positifs constitue un enjeu majeur dans la lutte contre les violences conjugales. De plus, l'éducation joue un rôle fondamental dans la révision des normes et des comportements liés aux relations de couple. Plusieurs chercheurs, dont B. Koné et F. Traoré (2023), affirment qu'une éducation axée sur l'ouverture et le dialogue peut générer un changement de mentalité, particulièrement chez les jeunes couples, en encourageant la résolution pacifique des conflits. Des ateliers de formation, des campagnes communautaires et des représentations théâtrales sur la CNV peuvent servir de moyens efficaces pour sensibiliser les couples malinkés de Koumassi à Abidjan. Ces initiatives doivent être conçues de manière à encourager la participation active des hommes et des femmes afin de promouvoir une culture de non-violence. En générant des discussions autour des bonnes pratiques de communication, il est possible de cultiver un environnement favorable à la compréhension.

Outre les concepts clés, plusieurs concepts implicites émergent, enrichissant la compréhension de la dynamique des violences conjugales et des solutions potentielles. Ces concepts incluent l'égalité des genres, l'empathie et l'écoute active, ainsi que la résilience et l'autonomisation des victimes. Chacun de ces concepts joue un rôle crucial dans l'application de la communication non violente comme outil de prévention et de résolution des conflits au sein des couples.

L'égalité des genres est un concept implicite fondamental dans la lutte contre les violences conjugales. Les violences au sein des couples sont souvent le résultat de rapports de pouvoir inégaux, où les femmes sont fréquemment victimes de violence physique et psychologique. Selon l'étude de la Banque mondiale (2018), les inégalités de genre sont profondément ancrées dans les structures sociales et culturelles, ce qui rend difficile l'émergence de relations égalitaires. En intégrant la communication non violente, qui promeut l'expression des besoins et des sentiments sans jugement, il est possible de favoriser un dialogue respectueux qui remet en question ces inégalités. M. Rosenberg (2003) souligne que la CNV permet aux individus de s'exprimer de manière authentique, ce qui peut contribuer à l'égalité des genres en donnant une voix à ceux qui sont souvent réduits au silence.

L'empathie et l'écoute active des éléments essentiels de la communication non violente et constituent des concepts implicites qui peuvent transformer les interactions au sein des couples. L'empathie permet aux partenaires de comprendre les émotions et les besoins de l'autre, réduisant ainsi les malentendus qui peuvent mener à des conflits. Selon D. Goleman (1995), l'intelligence émotionnelle, qui inclut l'empathie, est cruciale pour établir des relations saines. En pratiquant l'écoute active, les partenaires peuvent créer un espace où chacun se sent valorisé et compris, ce qui est particulièrement important dans des contextes où la violence est présente. Cette approche peut aider à désamorcer les tensions et à favoriser des solutions pacifiques aux conflits.

Enfin, la résilience et l'autonomisation des victimes de violences conjugales sont des concepts implicites qui soulignent l'importance de donner aux individus les outils nécessaires pour gérer leurs relations. La communication non violente peut jouer un rôle crucial dans ce processus en fournissant des compétences de communication qui permettent aux victimes de revendiquer leurs droits et de s'affirmer. C. Fisher (2018) note que les programmes de CNV peuvent renforcer la confiance de soi des victimes, leur permettant de sortir de situation abusive. En favorisant l'autonomisation, la CNV contribue à la création de relations plus équilibrées et respectueuses.

Cette analyse des concepts clés et implicites de l'article souligne l'importance de la communication non violente comme approche potentielle pour lutter contre les violences conjugales au sein des couples malinkés de Koumassi à Abidjan. En intégrant ces concepts dans les interventions, il est possible de favoriser des relations plus saines et respectueuses, contribuant ainsi à la réduction des violences conjugales.

1. Méthodologie

Le cadre méthodologique de cet article se structure autour de plusieurs éléments clés, notamment l'approche de la CNV élaborée par Marshall Rosenberg, le site de

l'étude, la population d'enquête, l'échantillon, les techniques et /ou instruments de collecte des données et l'analyse des données.

1.1. L'approche de la CNV élaborée par Marshall Rosenberg

L'approche élaborée par Marshall Rosenberg est une approche innovante qui vise à améliorer la qualité des relations interpersonnelles en favorisant une communication empathique et respectueuse, ce qui est particulièrement important dans les dynamiques conjugales où la violence peut se manifester. La communication non violente se concentre sur quatre composantes fondamentales, chacune jouant un rôle crucial dans le processus de communication.

Tout d'abord, l'observation consiste à décrire les faits de manière objective, sans jugement ni interprétation. En établissant un terrain neutre pour la discussion, cette étape permet de réduire les malentendus et de clarifier les enjeux. Ensuite, il est essentiel d'exprimer ses émotions, car les individus sont encouragés à partager leurs sentiments authentiques en lien avec des situations spécifiques. Cette étape favorise une compréhension mutuelle, car elle permet aux partenaires de se connecter sur un plan émotionnel.

De plus, chaque émotion est souvent liée à un besoin non satisfait. La CNV invite les personnes à identifier et exprimer ces besoins, ce qui aide à clarifier les motivations derrière les comportements, facilitant ainsi un dialogue constructif. Enfin, la CNV encourage à formuler des demandes claires et concrètes, plutôt que des exigences. En procédant ainsi, les partenaires ouvrent la voie à des solutions collaboratives, renforçant l'idée que la communication est un processus de co-création où chaque voix est entendue.

Dans le contexte des violences conjugales, la CNV offre une alternative efficace aux dynamiques de communication destructrices souvent présentes dans ces relations (M. Rosenberg, 2003). En remplaçant les accusations et les critiques par des observations et des expressions de besoins, les couples peuvent commencer à désamorcer les conflits. Par conséquent, la pratique de la CNV permet de transformer les disputes en occasions d'apprentissage, renforçant ainsi l'empathie et la compréhension mutuelle.

En outre, l'application de la CNV au sein des couples malinkés de Koumassi peut potentiellement réduire les comportements violents et améliorer la satisfaction relationnelle. En favorisant un espace de dialogue où chaque partenaire se sent écouté et respecté, la CNV contribue à bâtir des relations plus saines et plus équilibrées. Ainsi, les couples sont mieux équipés pour gérer les désaccords de manière pacifique et constructive.

En résumé, l'approche de la CNV développée par Marshall Rosenberg, constitue un cadre solide pour comprendre comment des interactions empathiques peuvent transformer les relations au sein des couples. Cette approche offre des outils concrets pour promouvoir une communication pacifique et constructive, ce qui est essentiel pour le bien-être des couples malinkés de Koumassi. En intégrant ces principes dans la dynamique relationnelle, il est possible de lutter efficacement contre les violences conjugales et de favoriser un climat de confiance et de respect mutuel.

1.2. Site de l'étude

L'étude s'est déroulée dans la commune de Koumassi, située à Abidjan, en Côte d'Ivoire. Cette commune est caractérisée par une diversité culturelle et socio-économique, avec une population majoritairement malinké. Koumassi est un lieu où les violences conjugales sont fréquentes, comme le souligne le rapport du PNUD (2020) qui indique que près de 30% des femmes y subissent des violences au sein de leur couple. Ce contexte fait de Koumassi un site d'étude pertinent pour explorer l'impact de la CNV sur les violences conjugales. La période d'analyse de l'article s'est étendue sur un an, de février 2024 à février 2025. Cela a permis de mettre en œuvre les ateliers, d'observer les changements comportementaux, de collecter des données et de procéder à une analyse des résultats.

1.3. Population d'enquête

La population d'enquête est composée de couples malinkés âgés de 18 ans et plus, vivant en union conjugale. Les participants ont été recrutés à travers des annonces dans les centres communautaires, les églises et les mosquées de Koumassi. Les critères d'inclusion comprennent : être en couple, consentir à participer à l'étude et avoir la capacité de comprendre les principes de la CNV. Les couples qui ont été victimes de violences conjugales dans le passé ont également été ciblés afin de mieux comprendre les dynamiques de communication dans des contextes de conflit. L'inclusion de ces couples a permis de mettre en lumière les défis spécifiques auxquels ils font face et d'évaluer l'efficacité de la CNV dans leur situation.

1.4. Échantillon

L'échantillon de cette étude est constitué de 100 couples malinkés résidant à Koumassi. Pour garantir une représentativité, les participants ont été sélectionnés selon un échantillonnage stratifié probabiliste, tenant compte de critères tels que l'âge, le niveau d'éducation et le statut socio-économique. Cette approche a permis de s'assurer que les résultats de l'étude reflètent les diverses expériences et perceptions des couples au sein de cette communauté. Selon H. Kpognon *et al.* (2019), un échantillon diversifié est essentiel pour obtenir des résultats généralistes et significatifs dans des recherches sur des problématiques sociales complexes.

1.5. Techniques et/ou instruments de collecte des données

Cette étude a utilisé plusieurs techniques et instruments pour collecter des données pertinentes sur l'impact de la communication non violente. Tout d'abord, des questionnaires semi-structurés ont été administrés aux participants avant et après les ateliers, permettant d'évaluer les changements dans leur perception des violences conjugales et de la communication. Ensuite, des entretiens semi-directifs ont été réalisés pour recueillir des témoignages plus approfondis, offrant une perspective qualitative sur les expériences des couples.

Des observations directes lors des ateliers ont également été menées, permettant d'analyser les interactions et l'application des techniques de CNV en temps réel. En outre, des groupes de discussion ont été organisés pour favoriser un échange d'idées entre participants, enrichissant ainsi les données collectées. Enfin, des journaux réflexifs ont été utilisés, où les participants pouvaient documenter leurs pensées et sentiments tout au long de l'étude, fournissant des insights supplémentaires sur leur évolution personnelle. Ces méthodes combinées ont permis d'obtenir une vue d'ensemble complète et nuancée des effets de la CNV dans le contexte étudié.

1.6. Analyse des données

L'analyse des données s'est réalisée à l'aide de méthodes quantitative et qualitative. Des questionnaires semi-structurés ont été distribués aux participants avant et après les ateliers de CNV pour évaluer les changements dans leurs attitudes et comportements en matière de communication. Les données quantitatives ont été analysées à l'aide de statistiques descriptives et inférentielles, permettant de déterminer l'impact de la CNV sur les comportements violents. Parallèlement, des entretiens approfondis ont été menés avec un sous-échantillon de 20 couples pour recueillir des données qualitatives sur leur expérience des ateliers et l'application des principes de la CNV dans leur vie quotidienne. L'analyse thématique a été utilisée pour identifier les motifs et les thèmes récurrents dans les données qualitatives, permettant de comprendre comment la CNV influence les dynamiques relationnelles au sein des couples (V. Braun et V. Clarke, 2006).

En clair, le cadre méthodologique de cette étude a été conçu pour explorer de manière rigoureuse et systématique l'impact de la communication non violente sur les violences conjugales au sein des couples malinkés de Koumassi. En intégrant un cadre théorique solide, en sélectionnant un site d'étude pertinent, en établissant un échantillon diversifié et en adoptant des méthodes d'analyse appropriées, cette recherche vise à contribuer à la compréhension des dynamiques relationnelles et à proposer des solutions concrètes pour réduire les violences conjugales.

2. Résultats

Les résultats obtenus à la suite de l'enquête sur le terrain, se présentent à deux niveaux : le niveau quantitatif, d'une part, et le niveau qualitatif, d'autre part.

2.1. Présentation des résultats quantitatifs

Les résultats quantitatifs de cette étude reposent sur l'analyse des réponses des 100 couples malinkés ayant participé aux ateliers de communication non violente (CNV). Les données ont été collectées à l'aide de questionnaires semi-structurés administrés avant et après les ateliers.

Le tableau ci-dessous résume efficacement ces résultats quantitatifs.

Tableau 1 : Résultats quantitatifs

Paramètre	Avant l'atelier	Après l'atelier	Changement (%)
Comportements violents	60%	25%	-35%
Confiance pour exprimer les besoins	30%	80%	+50%
Satisfaction relationnelle	5 (sur 10)	8,50 (sur 10)	+3,5

Source : Tra Lou, février 2024-février 2025

Les résultats quantitatifs présentés dans ce tableau révèlent des transformations significatives dans les comportements et les perceptions des couples malinkés après la participation aux ateliers de la communication non violente (CNV). La réduction des comportements violents, passant de 60% à 25%, est un indicateur majeur du succès des ateliers. Ce changement représente une diminution de 35% des incidents de violences conjugales, ce qui souligne l'efficacité de la CNV pour désamorcer les conflits.

Le passage de 30% à 80% des couples se sentant à l'aise pour exprimer leurs besoins et sentiments indique un changement radical dans la dynamique de communication. Une augmentation de 50% montre que les participants ont non seulement appris à utiliser des techniques de CNV, mais qu'ils ont également adopté une approche de communication centrée sur l'empathie et le respect mutuel. Cela contribue à établir un environnement où les conflits peuvent être abordés sans crainte de représailles, ce qui est essentiel pour prévenir la violence.

La satisfaction relationnelle a connu une hausse significative, passant de 5 à 8,5 sur 10, ce qui témoigne d'une amélioration notable dans la qualité des relations. Ce changement de 3,5 points indique que les couples se sentent plus heureux et épanouis dans leurs interactions. Cela peut être perçu comme une conséquence directe des ateliers, où les couples ont appris à mieux se comprendre et à résoudre leurs différends de manière respectueuse. Une satisfaction accrue est souvent corrélée à une meilleure santé mentale et à une relation plus durable, renforçant l'argument en faveur de l'intégration de la CNV dans les interventions contre les violences conjugales.

2.2. Présentation des résultats qualitatifs

Les résultats qualitatifs ont été obtenus à partir d'entretiens approfondis menés avec 20 couples ayant participé aux ateliers de CNV. Les entretiens visaient à recueillir des

témoignages sur l'expérience des participants et sur les changements observés dans leurs relations. Le tableau ci-dessous synthétise mieux ces résultats.

Tableau 2 : Résultats qualitatifs

Thème	Exemples de réponses
Impact de la CNV	« Avant, je réagissais avec colère. Maintenant, je prends le temps d'écouter ce que ma femme ressent »
Changement de mentalité	« Nous avons appris à voir nos disputes comme des moments pour apprendre l'un de l'autre, pas pour se blesser »
Renforcement des liens affectifs	« Nous nous sentons plus proches. Nous partageons nos sentiments sans peur »

Source : Tra Lou, février 2024-février 2025

Le tableau des résultats qualitatifs offre des perspectives riches et nuancées sur l'impact de la CNV sur les couples malinkés, révélant des changements profonds dans leur manière de percevoir et de gérer les conflits. Les témoignages des participants montrent que la CNV a transformé leur approche des conflits. L'exemple d'un participant qui a déclaré qu'il prend désormais le temps d'écouter sa partenaire souligne l'importance de l'écoute active. Cela indique un déplacement de la dynamique relationnelle vers une interaction plus empathique. L'écoute active est cruciale pour désamorcer les tensions et favoriser une communication ouverte, ce qui est essentiel dans les relations où la violence a été présente.

Les participants ayant rapporté un changement de mentalité, en voyant les disputes comme des opportunités d'apprentissage, démontrent une évolution significative dans leur perception des conflits. Ce changement de paradigme est fondamental, car il permet aux couples de se concentrer sur les résolutions des problèmes plutôt que sur les reproches.

Le renforcement des liens affectifs, comme l'indiquent les témoignages, met en lumière un aspect souvent négligé de la lutte contre les violences conjugales. Les couples se sentent plus proches et partagent leurs sentiments sans crainte, ce qui favorise une intimité émotionnelle essentielles pour des relations saines. Ce renforcement des liens peut également contribuer à la résilience des couples face aux défis, en créant un réseau de soutien mutuel qui réduit la probabilité de comportements violents.

En somme, les données quantitatives et qualitatives fournissent une image cohérente et encourageante de l'impact de la communication non violente sur les couples malinkés de Koumassi à Abidjan. Les résultats quantitatifs montrent une réduction

significative des comportements violents et une amélioration de la satisfaction relationnelle, tandis que les résultats qualitatifs révèlent des changements profonds dans la manière dont les couples perçoivent et gèrent leurs conflits. Ensemble, ces données soutiennent l'idée que la CNV peut être une approche efficace pour lutter contre les violences conjugales et promouvoir des relations plus saines.

3. Discussion des résultats

La présente étude a exploré l'impact de la communication non violente (CNV) sur les violentes conjugales au sein des couples malinkés de la commune de Koumassi à Abidjan. Les résultats quantitatifs et qualitatifs ont révélé des transformations significatives dans les comportements et les relations des participants. Cette discussion vise à analyser ces résultats, à en dégager les implications et à proposer des recommandations.

3.1. Discussion des résultats quantitatifs

Les résultats quantitatifs montrent une diminution significative des comportements violents, passant de 60% à 25% après les ateliers de CNV. Cette réduction de 35% des incidents de violence souligne l'efficacité de la CNV dans la désescalade des conflits. Ce résultat s'aligne avec des études antérieures, telles que celles de Dwyer et al. (2016), qui attestent que la CNV peut transformer des relations marquées par la violence en interactions plus respectueuses. La capacité des participants à gérer les désaccords sans recourir à la violence est un indicateur positif de l'impact des formations sur leur dynamique relationnelle.

De plus, l'augmentation de la confiance des couples pour exprimer leurs besoins et sentiments, qui est passé de 30% à 80%, démontre un changement radical dans la communication au sein des couples. Cela suggère que les ateliers ont non seulement fourni des outils de CNV, mais ont également créé un environnement où les participants se sentent en sécurité pour partager leurs émotions. Ce changement est important, car une communication ouverte est essentielle pour prévenir la violence et favoriser des relations saines.

Enfin, l'augmentation de la satisfaction relationnelle, passant de 5 à 8,5 sur 10, indique que les couples se sentent plus épanouis. Cela peut avoir des répercussions positives sur leur bien-être général, renforçant l'idée que des interventions basées sur la CNV peuvent améliorer non seulement la qualité de la relation mais aussi la santé mentale des participants.

3.2. Discussion des résultats qualitatifs

Les résultats qualitatifs enrichissent cette analyse en fournissant des perspectives émotionnelles et comportementales sur l'impact de la CNV. Les témoignages des participants révèlent que la CNV a non seulement amélioré leur communication, mais a également transformé leur perception des conflits. Le fait que les couples voient désormais les disputes comme des occasions d'apprentissage est un changement de mentalité significatif. Cela favorise une approche proactive des relations, où les conflits

sont perçus comme des opportunités de croissance plutôt que des menaces. Ce point de vue est renforcé par les travaux de A. Sokona (2020), qui montrent que des changements culturels dans la perception des conflits peuvent réduire les comportements violents.

De plus, le renforcement des liens affectifs, comme le rapportent les participants, indique que la CNV peut jouer un rôle clé dans l'amélioration de l'intimité émotionnelle. Cette intimité est essentielle pour établir des relations saines et durables, car elle permet aux partenaires de se soutenir mutuellement et de se sentir en sécurité dans leur relation. Les résultats qualitatifs corroborent les données quantitatives en montrant que les couples qui pratiquent la CNV ont tendance à développer des relations plus solides et moins conflictuelles.

3.3. Implications des résultats

Les résultats de cette étude ont plusieurs implications importantes pour les interventions visant à prévenir les violences conjugales. Tout d'abord, ils soulignent la nécessité d'intégrer la CNV dans les programmes de sensibilisation et d'éducation sur la violence domestique. En formant les couples à des méthodes de communication respectueuses, il est possible de réduire non seulement les comportements violents, mais aussi d'améliorer la qualité des relations.

Ensuite, les résultats indiquent que des changements de mentalité sont essentiels pour la durabilité des interventions. Il ne suffit pas d'apprendre des techniques de communication ; il est également crucial de favoriser une culture où les conflits sont perçus positivement. Cela pourrait être réalisé par des campagnes de sensibilisation qui encouragent une vision constructive des désaccords.

Enfin, cette étude met en lumière l'importance de l'intimité émotionnelle dans la prévention des violences conjugales. Les interventions doivent donc non seulement se concentrer sur la communication, mais aussi sur le renforcement des liens affectifs entre les partenaires. Cela pourrait inclure des activités qui favorisent la confiance et la connexion émotionnelle, telles que les ateliers sur l'empathie ou des retraites de couples.

3.4. Recommandations

Les résultats de l'étude sur l'impact de la communication non violente (CNV) sur les violences conjugales au sein des couples malinkés de Koumassi offrent des perspectives prometteuses. Ces résultats soulignent la nécessité d'interventions ciblées et efficaces pour lutter contre les violences conjugales et améliorer la qualité des relations. Cette sous-section présente des recommandations pratiques basées sur les conclusions de l'étude, en mettant l'accent sur leur portée sociale et utilitaire.

- **Recommandations pratiques**

Il est essentiel d'intégrer la communication non violente dans les programmes de sensibilisation et d'éducation sur les violences conjugales. Les institutions gouvernementales et les ONG devraient développer des modules de formation sur la

CNV, destinés non seulement aux couples, mais aussi aux éducateurs, travailleurs sociaux et professionnels de la santé. En formant ces acteurs clés, il sera possible de promouvoir une culture de communication respectueuse dans la société, ce qui peut avoir un impact significatif sur la réduction des violences conjugales.

De plus, la mise en place d'espaces de dialogue communautaire peut favoriser l'échange d'expériences et de stratégies entre les couples. Ces espaces, animés par des facilitateurs formés à la CNV, permettront aux participants de partager leurs défis et leurs réussites. En renforçant le soutien communautaire, on peut créer un environnement où les couples se sentent en sécurité pour discuter de leurs problèmes sans crainte de jugement. Cela peut également encourager des changements de mentalité concernant la perception des conflits.

Enfin, les interventions visant à renforcer l'intimité émotionnelle entre les partenaires devraient être intégrées dans les programmes CNV. Des ateliers axés sur l'empathie, la vulnérabilité et la construction de la confiance peuvent aider les couples à établir des liens plus profonds. Ces ateliers pourraient inclure des activités pratiques, comme des exercices de communication, des jeux de rôle et des discussions ouvertes. En renforçant l'intimité, on réduit les risques de conflits violents et on favorise des relations plus saines.

- Portée sociale et utilitaire de l'étude

L'intégration de la CNV dans les programmes de lutte contre les violences conjugales peut avoir un impact profond sur la communauté de Koumassi. En formant les couples à des méthodes de communication respectueuses, on crée un effet d'entraînement qui peut influencer les normes culturelles. Les couples qui pratiquent la CNV peuvent devenir des modèles pour d'autres, contribuant ainsi à une transformation sociale qui valorise le respect et la compréhension mutuelle. Cela peut également aider à réduire la stigmatisation entourant les violences conjugales, encourageant les victimes à rechercher de l'aide.

Par ailleurs, les recommandations proposées visent à améliorer non seulement la qualité des relations, mais aussi la qualité de vie des individus au sein de la communauté. Des relations plus saines entraînent une réduction du stress et une amélioration du bien-être mental, ce qui peut avoir des effets positifs sur la santé physique. En diminuant les comportements violents et en renforçant les liens affectifs, on contribue à créer un environnement de vie stable et serein pour les familles.

Enfin, les interventions basées sur la CNV peuvent également favoriser des changements durables dans la manière dont les couples interagissent. En développant des compétences de communication solides, les couples seront mieux équipés pour gérer les conflits futurs de manière constructive. Cela peut aider à briser le cycle de la violence, en transformant les générations futures. En intégrant ces compétences dans l'éducation des jeunes, on prépare également une nouvelle génération à aborder les relations de manière saines et respectueuse.

- Limites de l'étude

Bien que cette étude ait permis d'explorer l'impact de la communication non violente sur les violences conjugales au sein des couples malinkés de la commune de Koumassi à Abidjan, plusieurs limites doivent être considérées.

Tout d'abord, l'étude repose sur un échantillon de 100 couples. Bien que ce chiffre puisse sembler significatif, il est important de souligner que cet échantillon n'est pas représentatif de l'ensemble de la population malinké. Par conséquent, les résultats obtenus peuvent ne pas être généralisables à d'autres contextes culturels ou géographiques. En effet, les spécificités locales peuvent influencer la manière dont la communication non violente est perçue et intégrée dans les relations.

De plus, la durée d'analyse d'un an, bien qu'elle ait été suffisante pour observer certains changements, pourrait ne pas avoir permis de capturer l'évolution à long terme des comportements et des dynamiques relationnelles.

Par ailleurs, les données recueillies reposent sur des auto-évaluations des participants. Cette méthode, bien qu'utile, peut introduire des biais liés à la perception personnelle et à la volonté de répondre de manière socialement désirable. En d'autres termes, les participants peuvent minimiser ou exagérer leurs expériences, ce qui peut affecter la fiabilité des résultats.

En outre, l'absence d'un groupe de contrôle rend difficile l'attribution des effets observés uniquement à l'intervention de CNV. D'autres facteurs extérieurs, tels que des changements dans le contexte familial ou social, pourraient également influencer les résultats. Par conséquent, il serait bénéfique d'inclure un groupe de contrôle dans les futures recherches pour mieux évaluer l'efficacité de la CNV.

Un autre aspect à considérer est la complexité des violences conjugales, qui est un phénomène multifactoriel. L'étude peut ne pas prendre en compte tous les éléments psychosociaux qui influencent les comportements violents. Ainsi, une approche holistique serait nécessaire pour appréhender pleinement la dynamique des violences conjugales.

De plus, les spécificités culturelles des couples malinkés peuvent également limiter la transférabilité des résultats à d'autres groupes ethniques ou culturels. En effet, les attitudes et croyances concernant la violence et la communication peuvent varier d'une culture à l'autre. Il est donc essentiel d'adapter l'approche de la CNV en fonction des contextes culturels.

Enfin, il convient de noter que la discussion de la violence conjugale est un sujet délicat. Certains participants éprouvaient des réticences à partager leurs expériences, ce qui pouvait également affecter l'authenticité des données recueillies. Pour surmonter ces difficultés, des méthodes de collectes de données plus sensibles et adaptée pourraient être envisagées.

Ainsi, ces limites nécessitent de poursuivre des recherches supplémentaires pour valider et approfondir les résultats. En tenant compte de ces facteurs contextuels et méthodologiques, il serait possible d'affiner l'approche de la communication non violente et d'améliorer son efficacité dans la lutte contre les violences conjugales.

Conclusion

En définitive, cette étude a examiné l'impact de la communication non violente (CNV) sur les violences conjugales au sein des couples malinkés de la commune de Koumassi à Abidjan. À travers une approche méthodologique, incluant des analyses quantitatives et qualitatives, nous avons pu évaluer comment la CNV peut servir de réponse efficace aux problématiques de violence domestique.

Les résultats quantitatifs ont montré une diminution significative des comportements violents, passant de 60% à 25% après la participation aux ateliers de CNV. De plus, la confiance des couples pour exprimer leurs besoins a considérablement augmenté, atteignant 80%, et la satisfaction relationnelle a grimpé de 5 à 8,5 sur 10. Ces chiffres soulignent l'efficacité de la CNV pour transformer les dynamiques relationnelles. Les résultats qualitatifs ont enrichi cette analyse révélant des changements profonds dans la perception des conflits. Les témoignages des participants indiquent que la CNV a favorisé une approche proactive des désaccords, transformant les disputes en occasions d'apprentissage. De plus, le renforcement des liens affectifs a été rapporté, ce qui est essentiel pour établir des relations saines et durables.

Les implications de cette étude sont multiples. En intégrant la CNV dans les programmes de sensibilisation et d'éducation, il est possible de réduire les violences conjugales et d'améliorer la qualité des relations au sein des couples malinkés. La création de d'espaces de dialogue communautaire et la promotion de l'intimité émotionnelle sont également des recommandations clés qui peuvent renforcer les effets positifs observés. En clair, cette recherche met en lumière le potentiel transformateur de la communication non violente dans la lutte contre les violences conjugales. Les résultats obtenus montrent que la CNV ne se limite pas à la réduction de la violence, mais contribue également à la création de relations plus épanouies. Pour un changement durable, il est crucial de poursuivre les efforts d'intégration de la CNV dans les interventions sociales, tout en continuant d'explorer son application dans d'autres contextes culturels. Cette étude ouvre la voie à de futures recherches sur l'efficacité des stratégies de communication dans la prévention des violences domestiques et la promotion de la paix au sein des couples.

Références bibliographiques

BANQUE MONDIALE, 2018, *Rapport sur le développement dans le monde 2018 : Apprendre à réaliser la promesse de l'éducation*, Washington, DC, Édition de la Banque Mondiale.

BERGER Charles, 2005, *Communication interpersonnelle : perspectives théoriques*, Bruxelles, Belgique, Éditions De Boeck.

KONÉ Boly et TRAORÉ Fatoumata, 2023, *Éducation à la non violente et ses impacts sur les relations interpersonnelles en Afrique de l'Ouest*, Abidjan, Éditions L'Harmattan.

BRAUN Virginia et CLARK Victoria, 2016, « Utilisation de l'analyse thématique en psychologie », *Recherche qualitative en psychologie*, vol. 3, n° 2, pp. 77-101.

CHERIF Moussa et GAYER Laurent, 2019, « Les effets de la communication non violente sur la satisfaction conjugale dans les couples. », *Journal de Psychologie Appliquée*, vol. 45, n° 3, pp. 215-230.

DEMBÉLÉ Rachid, 2022, *Sociologie des couples malinkés : entre traditions et modernité*, Abidjan, Presses Universitaires de Côte d'Ivoire.

DWYER Jenna *et al.*, 2016, « L'efficacité de la communication non violente dans la réduction des comportements agressifs chez les adolescents », *Journal de l'éducation pour la paix*, vol. 13, n°2, pp. 156-170.

FISHER Carrie, 2018, « Communication non violente et violence domestique : Une revue de la littérature », *Journal de la violence familiale*, vol. 33, n° 4, pp. 233-245.

FINKELHOR David et DZIUBINSKI Lyndsey, 1994, *Les effets de la violence familiale sur les enfants*, Londres, Sage Publications.

GARCÍA Juan, 2020, *Violences conjugales : compréhension et interventions*, Paris, Presses Universitaires de France.

GOLEMAN Daniel, 1995, *L'intelligence émotionnelle – Comment transformer ses émotions en intelligence*, traduit de l'américain par Thierry Piélat, Paris, Édition du Club France Loisirs.

KEITA Sékou et DIABATÉ Nafissatou, 2021, « Patriarchie et violences conjugales en Afrique : une étude de cas sur les couples malinkés », *Revue Africaine de Sociologie*, vol. 37, n° 1, pp. 84-99.

KPOGNON Hervé *et al.*, 2019, « Normes culturelles et communication interpersonnelle au Mali : Le rôle du genre. », *Journal africain de communication*, vol. 7, n° 1, pp. 45-60.

PROGRAMME DES NATIONS UNIES POUR LE DÉVELOPPEMENT (PNUD), 2020, *Rapport sur la violence à l'égard des femmes en Côte d'Ivoire*, Abidjan, Édition du PNUD.

ROSENBERG Marshall, 2002, *Non-violent Communication : A langage of life*, Encinitas, CA, Puddle Dancer Press

SOKONA Aïssata, 2020, *Culture et violence dans les relations de couple : l'exemple malinké*, Abidjan, Éditions du Félin.

RITUEL DU VOL AU BÉNIN : ENTRE DÉVIANCE ET IDENTITÉ SOCIOCULTURELLE CHEZ LES *KINNOU GBINNON BU* DANS L' AIRE CULTURELLE BAATONU À PARAKOU

Yarou GUERA CHABI YORO

Université d'Abomey-Calavi (UAC), Bénin
yaroug@yahoo.fr

Nadiédjoh TCHELEGUE

Université de Kara, Togo
tchelegue@gmail.com

Résumé

Le rituel du vol, dans certaines communautés africaines, peut être perçu comme un élément identitaire qui joue un rôle dans la structuration sociale et la cohésion communautaire. Il ne s'agit pas d'un vol au sens strictement criminel, mais souvent d'un acte codifié, inscrit dans des traditions initiatiques, éducatives ou symboliques. L'objectif de cette recherche est de comprendre les fondements, les manifestations et les fonctions du rituel du vol au sein des Kinnou gbinnon bu. De nature qualitative, 32 acteurs ont été approchés pour la récolte de données avec pour techniques d'échantillonnage le choix raisonné. Les techniques de recherche sont la recherche documentaire, l'observation directe et l'entretien semi-structuré. Les données recueillies ont été analysées selon l'interactionnisme symbolique de H. Blumer (1969). Les résultats révèlent que l'appellation « *Kinnou gbinon bu* », qui signifie « *le clan des voleurs* » en langue Baatonu, désigne un groupe appartenant à la communauté Baatonu au nord du Bénin. Ce panégyrique clanique trouve son origine dans les pratiques de leurs ancêtres, connus pour leur habileté à dérober des biens, mais aussi pour leur rôle de collecteurs d'informations stratégiques en temps de guerres tribales. Avec le temps, le vol a été ritualisé et transformé en une pratique symbolique et identitaire commémorée lors d'événements comme les naissances ou les retrouvailles. Ce rituel, bien que socialement accepté dans la communauté, sert de repère identitaire, éducatif et mythologique. Cependant, la modernité remet en question cette tradition, suscitant des critiques, notamment auprès des populations qui rejettent de plus en plus cette partie de l'héritage culturel de cette communauté. Ainsi, le rite du vol oscille aujourd'hui entre préservation et adaptation aux nouvelles normes sociales chez les Kinnou gbinon bu de Parakou.

Mots-clés : Identité – Kinnou gbinnon bu – Parakou – Rituel – Vol.

Abstract

In certain African communities, the ritual of theft can be seen as an element of identity that plays a role in social structuring and community cohesion. It is not theft in the strictly criminal sense, but often a codified act, inscribed in initiatory, educational or symbolic traditions. The aim of this research is to understand the foundations, manifestations and functions of the ritual of theft within the Kinnou gbinon bu. Qualitative in nature, 32 actors were approached for data collection, using purposive sampling techniques. Research techniques included documentary research, direct observation and semi-structured interviews. The data collected were analyzed according to H. Blumer's (1969) symbolic interactionism. The results reveal that the appellation Kinnou gbinon bu, which means “the thieves' clan” in the Baatonu language, refers to a group belonging to the Baatonu community in northern Benin. This clan eulogy has its origins in the practices of their ancestors, known for their skill at stealing goods, but also for their role as collectors of strategic information in times of tribal warfare. Over time, theft has been ritualized and transformed into a symbolic and identity-forming practice commemorated at events such as births and reunions. This ritual, though socially accepted in the community, serves as an identity marker for the people of the region.

Key words: Identity – Kinnou gbinon bu – Parakou – Ritual – Theft.

Introduction

Le rituel est un élément central, constant des sociétés africaines et possédant une dimension universelle. Il se définit comme une série d'actions codifiées et symboliques. Le rituel renvoie non seulement au culte religieux, mais aussi aux traditions ancrées dans les coutumes. Il se manifeste par la répétition de gestes et de formes porteuses de significations symboliques. Selon N. Tchelegue (2024), le rite a pour contenus des éléments a priori incultes et ordinaires mais qui, une fois associés à l'acte rituel requièrent spécialement une charge émotionnelle et symbolique très forte. La nature sacrée du rite impose le strict respect de ses règles, condition indispensable pour en garantir son efficacité. De ce fait, toute transgression ou dénaturation du rituel peut être perçue comme une atteinte à l'ordre social et culturel. Selon E. Durkheim (1912), les rituels remplissent une fonction essentielle en favorisant la cohésion sociale et en renforçant l'identité collective. V. Turner (1969), quant à lui, considère le rituel comme un processus liminal permettant le passage entre différents statuts sociaux et symboliques. Ce concept est essentiel à toute communauté humaine, car les interactions sociales, qu'elles soient verbales ou non verbales, se construisent souvent autour de pratiques ritualisées (D. Wolton, 1997).

Le rituel possède aussi une dimension collective incontournable. Il structure la vie sociale et souligne les moments clés d'une société. Généralement, il est ancré dans un cadre spatio-temporel précis. En d'autres termes, le rituel s'inscrit dans un lieu spécifique et se déroule à un moment déterminé, créant une rupture entre le temps quotidien et celui dédié à l'acte rituel (A. Yannic, 2010). Cette rupture permet aux participants d'entrer

dans un état particulier, où les normes ordinaires peuvent être mises entre parenthèses pour laisser place à des pratiques considérées comme sacrées ou traditionnelles.

L'Afrique a une longue tradition de rituels qui évoluent en fonction des transformations sociales et politiques. À l'époque précoloniale, les rituels jouaient un rôle structurant dans l'organisation sociale, légitimant les hiérarchies et régulant les conflits (J. Goody, 1977). Mais aujourd'hui, certains rituels font l'objet de jugements critiques, compte tenu des valeurs qu'ils promeuvent. Ils sont considérés comme incompatibles avec les nouvelles normes sociétales. C'est l'exemple du rituel du vol chez les *Kinnou gbinnon bu*. En effet, chez ce peuple appartenant à l'aire culturelle Baatonu de Parakou (au nord du Bénin), le rituel se manifeste par une sortie dans les marchés et espaces publics de Parakou, à l'occasion de laquelle sont perpétrés des actes symboliques de vol. Les victimes sont aussi bien les marchands appartenant à la communauté *Kinnou gbinnon bu* que ceux venant d'ailleurs. De part ce qu'il met en avant, ce rituel est une tradition à la fois singulière et controversée. Pour les pratiquants, le rite n'a rien d'aberrant ou de déviant ; il est un acte symbolique et un élément essentiel de leur identité culturelle. Donc, il n'incarne pas du tout une transgression des valeurs sociales et sert plutôt à renforcer les liens communautaires et à raviver l'identité sociale. En revanche, pour beaucoup d'observateurs, il est inadmissible que le vol, généralement interdit par les normes sociétales, soit présenté comme l'aspect essentiel d'un quelconque rituel. Fort de cette conviction, ils considèrent le rituel des *Kinnou gbinnon bu* comme une déviance sociale.

À l'origine, la notion de déviance, telle qu'elle s'emploie dans les sciences sociales, désigne les comportements qui s'écartent des normes sociales. Dans ce sens, une personne déviante est celle qui transgresse une norme codifiée (juridique) ou morale. Mais généralement, la sociologie de la déviance repose sur les statistiques issues des institutions comme la police, les prisons ou les services sociaux. Cependant, des auteurs comme N. Journet (2009) ne manquent pas de souligner le caractère flou des limites de cette appréhension de la déviance. H. Becker (1963) critique lui aussi cette approche, la jugeant inadaptée et discriminatoire. Selon lui, la déviance est le résultat d'une interaction: un comportement devient déviant en partie à cause de l'action de l'individu, mais également en fonction de la manière dont il est perçu par les autres. R. K. Merton (1938), dans sa théorie des structures sociales et de l'anomie, propose une typologie des comportements déviants, en distinguant notamment l'innovation, où les individus adoptent des moyens socialement réprouvés pour atteindre des objectifs valorisés.

Tout compte fait, malgré la controverse, le rituel des *Kinnou gbinnon bu* continue d'être célébré toutes les fois que les circonstances s'y prêtent, témoignant de sa solidité et de son importance pour ceux qui le pratiquent. Il illustre comment les pratiques culturelles peuvent défier les normes à propension universelle et ouvre un débat sur la diversité des valeurs sociales. Dès lors, il convient de s'interroger sur les motivations profondes qui sous-tendent la perpétuation de ce rituel. Comment les *Kinnou gbinnon bu* justifient-ils le maintien du rite du vol ? En quoi ce rituel contribue-t-il à la construction et à la préservation de leur identité culturelle ?

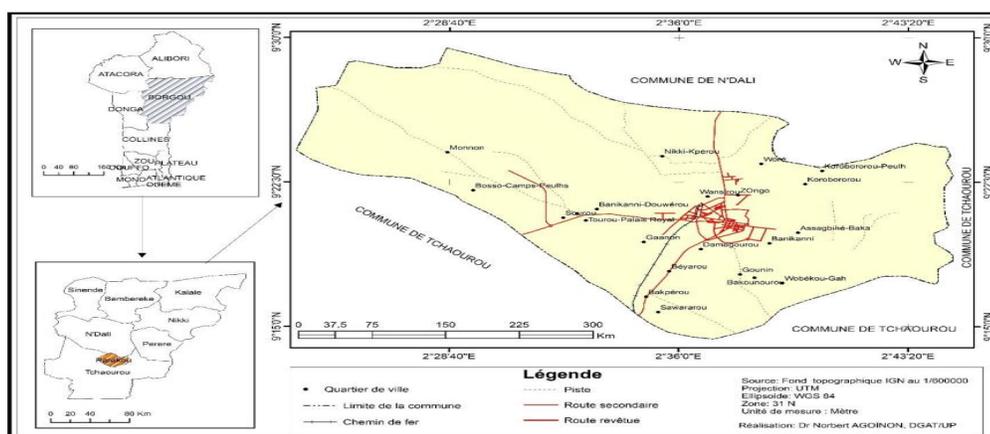
Dans cette optique, cette recherche vise à comprendre les fondements, les manifestations et fonctions du rituel du vol au sein des *Kinnou gbinnon bu*.

1. Approche méthodologique de la recherche

1.1. Cadre physique de la recherche

Cette étude a été réalisée dans la commune de Parakou. Celle-ci est située au Nord de la République du Bénin entre les parallèles 9°15' et 9°27' de latitude Nord et les méridiens 2°30' et 2°46' de longitude Est. Elle est le chef-lieu du département du Borgou. La commune de Parakou est limitée au Nord par la commune de N'Dali, au Sud, à et à l'Ouest respectivement par la commune de Tchaourou et la République Fédérale du Nigéria comme l'indique la figure 1.

Figure 1 : Situation géographique de Parakou



Source : PDC¹ de Parakou 2019-2023.

Parakou est une commune à statut particulier constituée de trois (3) arrondissements et cinquante-huit (58) villages et quartiers de ville (RGPH4², 2023). La commune est administrée par un conseil municipal de vingt-cinq (25) membres ayant à sa tête le Maire. Parakou est le chef-lieu du département du Borgou et, en cette qualité, abrite des directions déconcentrées des ministères sectoriels et de l'administration générale de l'État ainsi que beaucoup d'agences régionales.

D'après le RGPH4 (2013), la population de la commune de Parakou est de 255 478 habitants, dont 127 328 hommes et 128 150 femmes (INSAE, 2015). Elle couvre une superficie de 441 km², dont une densité de 579,32 hbts/km². Dans cette population générale, on retrouve plusieurs groupes sociolinguistiques. Les statistiques officielles et récentes ne sont pas disponibles. Mais, Kora (2006) et Mairie de Parakou (2015) mentionnent que la population de Parakou est majoritairement faite de Baatonou (29,4 %). Ce groupe ethnique est suivi des Fon (18,7 %), Dendi (15,4 %), Yoruba (14,9 %), Bètammaribè (5,4 %), Yom et Lokpa (5,1 %), Peulhs (4,4 %), Adja (2,9 %) et autres (3,8 %) au nombre desquels, on retrouve les groupes sociolinguistiques de l'Atacora à savoir, les Natimba, les Bèbèlibè, les Gourmantchés, les Waaba, etc.

¹ Plan de développement Communal de Parakou.

² Quatrième Recensement général de la population et de l'habitation.

1.2. Nature de la recherche

Cette recherche repose sur une démarche qualitative. Cette approche permet de comprendre en profondeur le sens du rite du vol pour les *Kinnou gbinnon bu* et les représentations qu'ils ont de ce vol ritualisé, à travers l'analyse de leurs discours et de tout ce qui s'observe au tour des célébrations.

1.3. Groupes cibles, technique d'échantillonnage et échantillon

Les groupes concernés par cette recherche sont : les membres de la communauté *Kinnou gbinnon bu*, les gardiens du rite de vol, les commerçants de la ville de Parakou, les sages et notables de la ville de Parakou, les autorités de la ville. Jusqu' au seuil de saturation, 32 entretiens individuels ont été réalisés et une édition du rite de vol a été observé de bout en bout. Le tableau 1 suivant renseigne la répartition de l'échantillon par groupes d'acteurs interrogés.

Tableau I : Répartition de l'échantillon qualitatif

N° d'ordre	Nature des acteurs	Nom bre
1	Membres de la communauté <i>Kinnou gbinnon bu</i>	10
2	Gardiens du rite de vol	02
3	Commerçants de la ville de Parakou	10
4	Sages et notables de Parakou	05
5	Autorités de la ville de Parakou	05
Total		32

Source : Données du terrain décembre 2022.

1.4. Collecte et analyse de données

Cette recherche s'est effectuée au moyen de trois techniques de collecte de données qualitatives : l'entretien, soutenu par un guide d'entretien comme outil, l'observation structurée à l'aide d'une grille d'observation, et la recherche documentaire, qui repose sur la fiche de lecture. Ces techniques ont été mobilisées à différents moments de l'étude, en amont pour la préparation et en aval pour l'analyse des données. Les outils utilisés ont été élaborés, testés et validés pour garantir leur adéquation et leur efficacité.

L'analyse des données s'est appuyée sur une approche thématique, combinée avec l'analyse de contenu approfondie, pour une meilleure interprétation des informations recueillies.

2. Résultats

2.1. Ce que signifie « Kinnou gbinon bu » dans l'aire culturelle Baatonu

L'appellation *Kinnou gbinon bu*, composée de trois termes, (*kinnou*, *gbinon* et *bu*) est utilisée pour désigner un clan appartenant à la communauté Bariba. L'expression tire son origine des panégyriques chantés dans le milieu Baatonu. Elle est une satire adressée à l'un des clans qui composent la communauté Baatonu, localisée dans la partie nord du Bénin. En effet, en langue Baatonu, *kinnou* signifie *don*, notamment le *don divin*, tandis que *gbinon* signifie *voleur* et *bu* le sens au *pluriel de ce mot*. Ainsi, *Kinnou gbinon bu*, désigne le *clan des voleurs*. Cette appellation revêt une importance particulière, car elle définit l'identité sociale du groupe qui le porte et sa place dans la grande communauté Baatonu.

Il faut dire que le Baatonu, à l'image des autres communautés africaines n'est pas homogène. Cette communauté est composée de différentes tribus bien que celles-ci aient en commun des éléments culturels, cohabitent sur un territoire unique et parlent une même langue. La communauté Baatonu est organisée de manière hiérarchique et se divise en trois principales tribus :

- Les Baatonu-Guiébou : ce sont les Baatombu qualifiés de roturiers. Ils sont dans les métiers modestes. Mais, ils sont réputés pour leur sens de respect des valeurs sociales (intégrité, honnêteté, tempérance, loyauté, etc.).
- Les Baatombu-Wassangariba : ils constituent le clan le plus noble de la communauté. Ils sont la classe des guerriers. Ils jouent également un rôle fondamental en tant qu'aristocratie au sein de la société Baatonu. Ce groupe représente l'élite politique de la communauté et c'est en son sein que sont choisis les gens responsables pour diriger les royaumes et les chefferies.
- Les Barumandé : ils appartiennent au même groupe socioculturel que les deux autres catégories. Ce tribut est composé de plusieurs clans. La mémoire collective retient que les ancêtres ont longtemps pratiqué le vol sans pudeur. Ils dérobaient tout ce qui leur paraissait utile. C'est pour cette raison que l'on a finalement collé à cette tribu le surnom *kinnou gbinon bu*.

Le regard projeté sur un groupe d'individus dépend logiquement des attitudes que ses membres affichent. Dans l'aire Baatonu, l'appellation *Kinnou gbinon bu* trouve son origine dans les pratiques et les rôles tenus par les premiers ancêtres de la lignée Barumandé, spécifiquement le vol. Mais outre le vol, les *Kinnou gbinon bu* étaient aussi des détectives privés et des collecteurs de renseignements cruciaux à la défense de la grande communauté Baatonu et à ses ambitions expansionnistes. Mais, le vol a été (comme c'est souvent le cas de tout autre vice), le comportement qui a le plus attiré les attentions. Evidemment, les membres de la tribu ne pouvaient pas s'adonner à perpétuité au vol pour subvenir à leurs besoins quotidiens. Pour se défaire de cette « contre-valeur », les *Kinnou gbinon bu* ont eu l'idée de transformer le vol ordinaire en un rituel à commémorer de temps en temps. Cette ritualisation permet d'euphémiser le vol, de le domestiquer et de leur permettre de s'en souvenir seulement le jour de la commémoration. Le vol, quoique répréhensible dans le sens premier du terme, devient

une pratique contrôlée et permet à la communauté *Kinnou gbinnon bu* non pas de nier ce qu'elle est, mais plutôt d'assumer son histoire à l'anoblissant.

Au fil des générations, le rituel du vol s'est imposé comme une pratique essentielle qui maintient l'identité des *Kinnou gbinnon bu*. Il a été transmis et préservé comme une tradition, témoignant de la créativité de l'homme et de son adaptabilité aux exigences de son temps.

2.2. Commémoration du rituel de vol chez les *Kinnou gbinnon bu*

La culture est la carte d'identité d'un peuple ; elle est l'élément essentiel permettant de distinguer les sociétés humaines les unes des autres. Chez les *Kinnou gbinnon bu*, le "rite de vol" est une pratique qui exprime le mieux leur histoire et leur identité jalousement préservées. Bien que la modernité gagne du terrain et transforme les mœurs, les membres de ce clan s'efforcent de préserver cette coutume à la fois singulière et controversée, illustrant la diversité culturelle qui caractérise l'espèce humaine et surtout la multiplicité des échelles d'appréciation.

Dans la plupart des sociétés, le fait de prendre un bien qui ne nous appartient pas, c'est poser un acte répréhensible socialement et du point de vue de la loi. C'est ce qui distingue entre l'admis et le proscrit que nous apprennent généralement la cellule familiale, l'école, l'éthique et la déontologie de n'importe quelle profession, le cadre juridique, ... Cependant, pour les *Kinnou gbinnon bu*, le rite en question est bien plus qu'un simple acte de dépossession d'un bien à autrui : elle est au cœur de leur culture et revêt une signification symbolique profonde. A l'occasion d'une naissance ou des retrouvailles, le clan organise le rituel de vol, le plus souvent au marché Guèma dans le troisième arrondissement de Parakou. Au cours de leurs différentes sorties, les membres de ce clan s'emparent, sous les yeux ébahis des témoins stupéfaits, de toutes sortes de marchandises sans exception. Les biens dérobés sont ensuite regroupés auprès du chef du clan, puis répartis entre les membres, qui les utilisent à des fins strictement personnelles. G. W. K. (50 ans, membre du clan *Kinnou gbinnon bu*) explique que « *cette tradition repose sur le principe que les membres du clan doivent eux-mêmes prendre des objets sans aucune permission des propriétaires* ». Ainsi, dit-il « *Nous ne demandons pas, nous prenons. Et si quelqu'un nous donne volontairement une marchandise convoitée, nous refusons de l'accepter* ». Il décrit la philosophie, sans manquer d'apostropher le côté sacré et supranaturel du rituel en affirmant ceci : « *Ce que les autres appellent vol, nous le voyons comme un rituel. Si, au marché, quelqu'un refuse de nous laisser emporter sa marchandise, cette dernière est maudite, et cela peut engendrer des problèmes au propriétaire* ».

Les résistances à ces actes de vol sont quasi-inexistantes, parce les marchands savent qu'il s'agit d'une commémoration rituelle. Dans ce sens, une marchande raconte son inaction chaque fois que se tient le rite du vol en ces termes : « *Qu'est-ce qu'on peut faire ? Peut-on en être contre ? Evidemment non. C'est la tradition. Quand les tous nouveaux commerçants, par méconnaissance du rite se révoltent, nous essayons de les calmer en leur expliquant l'évènement* » (I. M., 42 ans, vendeuse de divers au marché). Ces propos traduisent un sentiment d'impuissance face à la tradition. Cette attitude des victimes montre que le rite est connu de la masse, dans son fonctionnement et dans ses

principes. Même s'il ne fait pas l'unanimité, il est tout de même respecté comme tel par les autres communautés.

La pratique du " rituel vol " marque des événements importants dans la vie des membres du clan. Plutôt que de se tenir à une période déterminée de l'année, ce rituel peut avoir lieu à plusieurs occasions. W. W. Y. (65 ans, sage du clan *Kinnou gbinnon bu*) explique que : « *ces sorties publiques sont souvent organisées à l'occasion de naissances, de mariages ou autres célébrations festives. Par exemple, lors d'une naissance, les premiers vêtements destinés au nouveau-né et à sa mère doivent impérativement être pris sans autorisation, selon la tradition. Il en est de même des vivres qui doivent servir à préparer le premier festin. C'est ainsi que nous l'avons hérité de nos ancêtres* », souligne-t-il.

L'on doit reconnaître que tout ce qui est institué est susceptible de connaître des évolutions. Car, les institutions comportent en elles-mêmes des velléités des dynamiques du dedans et du dehors, pour emprunter le langage balandien. Mais, jusqu'à présent, le rite du vol chez les *Kinnou gbinnon bu* se conserve à l'identique.

2.3. Fonctions du rituel du vol

Les fonctions du rite de vol chez les *Kinnou gbinnon bu* sont multiples et s'inscrivent dans des dimensions à la fois sociales, spirituelles et symboliques.

❖ Fonction éducative et de régulation sociale

Le rite de vol symbolique joue un rôle important en matière dans la vie en communauté des jeunes *Kinnou gbinnon bu*. Il est indéniable que, prendre indument le bien d'autrui demande du tact, même dans une configuration symbolique et rituelle. Cependant, le rite du vol chez les *Kinnou gbinnon bu* n'a pas pour vocation d'enseigner aux jeunes le courage, l'audace et la dextérité nécessaires à la pratique du vol ordinaire. Elle témoigne d'une fonction de transformation rituelle d'un acte socialement négatif en marqueur identitaire. Il sert à transmettre des valeurs collectives de la sagesse tirée du passé et dans le même temps, à raviver la flamme des interdits et surtout des défis susceptibles de se présenter à la communauté.

En termes de régulation sociale, l'existence du rite est en soi un rempart au vol ordinaire, un acte que tout le monde (y compris les *Kinnou gbinnon bu* d'aujourd'hui) apprécie comme une déviance ou une contre-valeur. Un sage de la communauté résume ce rôle du rite en ces termes : « *Ce rite nous rappelle d'où nous venons et qui sont nos ancêtres. Mais, il ne fait de personne d'entre nous un voleur au sens premier du terme. Au contraire, le rite est une barrière au vol* » (W. W. Y., 65 ans, sage du clan *Kinnou gbinnon bu*).

Le rite de vol symbolique joue le rôle de régulation sociale en transformant symboliquement un acte transgressif en outil de cohésion sociale. En cela, le rituel agit comme une forme de de contrôle social internalisé, où la mémoire collective et les pratiques ancestrales encadrent les conduites individuelles.

❖ Fonction symbolique et mythologique

Le vol ayant été pratiqué longtemps par les ascendants du clan *Kinnou gbinnon bu*, sa ritualisation est une métaphore de la connexion avec ces premiers ancêtres. Le rite renvoie donc à cette partie d'histoire héritée par tous les *Kinnou gbinnon bu* d'aujourd'hui. Il renvoie également à des récits mythologiques ou des épopées qui viennent se greffer sur le vol. « *C'est en mémoire de nos ancêtres que ce rite s'organise dans notre communauté. Il nous permet de nous souvenir et de nous renouer avec eux* », soutient S. L., 75 ans, gardien du rite de vol. C'est donc un acte social qui permet aux membres de la communauté de renforcer leur sentiment d'appartenance. Ainsi, à travers leur participation à ce rituel de vol symbolique, les *Kinnou gbinnon bu* réaffirment leur lien au groupe et à ces valeurs fondamentales.

Au rang des fonctions symboliques et mythologiques toujours, il faut dire que la coutume *Kinnou gbinnon bu* se présente et s'apprécie comme une source de bénédiction, tant pour ceux qui pratiquent le rituel du vol symbolique que pour les propriétaires des objets. Les descendants *Kinnou gbinnon bu* reçoivent des bénédictions de la part des ancêtres pour leur obéissance à la tradition léguée. Les commerçants en reçoivent aussi, à condition qu'ils ne s'opposent pas lorsque leurs marchandises sont rituellement chipées.

❖ Fonction identitaire et cathartique

Le rite du vol symbolique sert à renforcer l'identité collective des *Kinnou gbinnon bu* en réaffirmant leurs traditions, leur singularité par rapport aux autres clans formant l'ethnie Batounu voire leurs croyances. Il rappelle à tous qu'ils ont en commun une origine, un destin et une identité à préserver. Le jour du rituel, seul les *Kinnou gbinnon bu* accomplissent l'acte essentiel à savoir dérober un bien d'autrui. Les autres individus assistent tout simplement ou en deviennent des victimes. L'organisation du rite de vol permet alors de distinguer un *Kinnou gbinnon* de celui qui ne l'est pas. L'on en veut pour preuve les déclarations de N. M. O., 59 ans et élu local de Parakou :

Le jour du rite, tout commerçant, qu'il soit ou non membre du clan Kinnou Gbinnon, peut voir sa marchandise emportée. Toutefois, seul un Kinnou Gbinnon bu est habilité à saisir et emporter une marchandise ce jour-là. Cette exclusivité repose sur une tradition bien établie, qu'il est important de souligner. Par ailleurs, les Kinnou Gbinnon bu sont aisément reconnaissables grâce à leurs pagnes traditionnels et à leurs accoutrements spécifiques, qui les distinguent clairement des autres membres de la société.

Le rituel du vol constitue un moyen puissant de transmettre des messages historiques, rappelant au récepteur son origine, la sagesse et les exploits notables de ses ancêtres. Dans les sociétés à tradition orale, ces récits permettent de retracer l'origine d'un clan, son expansion, bref, son histoire. À travers les épopées, on peut également découvrir des éléments tels que les traits distinctifs d'un clan (qu'il soit bienveillant, violent, avare ou jaloux), ses relations avec d'autres clans, ainsi que la puissance de sa divinité protectrice. Le rituel du vol renforce l'unité des membres du clan, tout en offrant des enseignements précieux pour préserver leur identité.

Le même rite joue également le rôle cathartique, permettant aux individus de canaliser les pulsions par une mise en scène ritualisée. Bien qu'étant un acte déviant, le

vol est pourtant une réalité que l'on retrouve dans toutes les sociétés, à des degrés divers. Il est sans équivoque que certains *Kinnou gbinnon bu* vivent aujourd'hui avec les mêmes pulsions encore. Le rite permet à ces individus d'évacuer leurs pulsions en « singeant » le vol, qu'importe si le *Kinnou gbinnon bu* lui-même ignore cet aspect de la célébration.

2.4. Le rite de vol symbolique à l'épreuve de la modernité

Le rite du vol symbolique survit chez les *Kinnou gbinnon bu*, avec ses multiples fonctions. Mais, il doit prochainement faire face aux assauts de la modernité et l'évolution des échelles d'appréciation qu'elle apporte. Il faut avouer que le vol symbolique est une pratique en décalage avec les normes et valeurs sociales. Le rite des *Kinnou gbinnon bu*, qui semble pourtant magnifier cette « contre-valeur » fait de plus en plus l'objet de critiques externes et internes au groupe. A ce titre, ce rite soulève ainsi la question de la coexistence des coutumes ancestrales avec les exigences contemporaines.

Mettant en relief les critiques portées sur le rite du vol, un membre de la communauté *Kinnou gbinnon bu* déclare : « De moins en moins de jeunes *Kinnou gbinnon bu* savent et admettent que voler est une partie intégrante de leur identité culturelle. Lorsqu'on leur parle de cela, certains disent que c'est une idée dépassée » (W. Y., 38 ans, membre du clan). Un autre renchérit et déplore en ces termes : « Notre rite devient la cible des critiques. Hier, on n'en remarquait pas. Les jeunes, y compris les nôtres, disent que c'est incompatible à leurs idéaux. On ne peut contraindre personne. Ceux qui seront toujours séduits garderont haut la flamme du rite » (S. L., 75 ans, gardien du rite de vol). Ces déclarations sont appuyées par celles d'une autorité de la ville de Parakou : « Le rite du vol a réussi à se maintenir jusqu'ici. Mais, personne ne sait ce qu'il adviendra demain. Il y a des désaffections qui se remarquent déjà, surtout au niveau des plus jeunes » (N. M. O., 59 ans et élu local de Parakou). Toutes ces précédentes déclarations se confirment lorsqu'on entend N. D., (25 ans, étudiante, membre du clan) soutenir : « Je sais que je suis *Kinnou gbinnon*. Mais cette histoire de vol, je ne m'y intéresse pas. Je ne trouve pas normal que ce rite devienne ce qui nous définit en tant que clan. C'est un déshonneur ». Le rejet du rituel de vol symbolique par la nouvelle génération issue du clan, illustre une mutation générationnelle dans la manière de concevoir l'identité culturelle. Ce discours met en évidence une distinction nette entre appartenance biologique et adhésion symbolique. Pour ces jeunes, il est désormais possible de se dire *Kinnou gbinnon* tout en désavouant les éléments culturels constitutifs de cette identité. Ce phénomène s'inscrit dans une crise plus large des systèmes de transmission traditionnelle, confrontés à la montée des valeurs modernes universalistes (égalité, légalité, rationalité morale) et à une désacralisation croissante des pratiques rituelles, comme l'a bien montré J.-P. Dozon (2002).

La nouvelle génération veut pouvoir définir son identité autrement, selon des valeurs nouvelles (honneur, moralité, respect des normes universelles). Cette dynamique est décrite par J.-P. Dozon (2002) comme une désacralisation des pratiques traditionnelles sous l'effet de l'école, des médias et de l'urbanisation.

Ainsi, le rite du vol chez les *Kinnou gbinnon bu* se trouve à un carrefour entre préservation des traditions et remise en question par les mutations sociétales

contemporaines. Face à l'érosion progressive de son ancrage, il demeure un marqueur identitaire en tension, oscillant entre résistance et adaptation aux nouvelles valeurs dominantes. Le rituel ne fait plus consensus. Il devient objet de discours critique, y compris de l'intérieur du groupe. Cela ouvre la voie à une transformation, voire à une disparition possible du rituel si cette position devient majoritaire. En anthropologie, ce phénomène est abordé comme la déritualisation ou l'effritement des rites de passage (V. Turner, 1969).

3. Discussion

La présente recherche a analysé un rite que l'on qualifierait d'exotique, celui du vol, que célèbrent les *Kinnou gbinon bu* dans la commune de Parakou. Ce rituel est un acte symbolique, identitaire et culturelle.

❖ De la satire à l'institution du rite

De prime abord, cette recherche a révélé que l'appellation *Kinnou gbinon bu*, qui se traduit par "clan des voleurs", est une satire, un jeu de mots fondé sur la culture orale Bariba, qui dénonce et met en lumière une dimension provocatrice et symbolique. Dans le cas des *Kinnou gbinon bu*, l'acte de "voler" a été apprécié comme une transgression morale, remarqué chez le clan à qui est attribué le nom aujourd'hui. Partie intégrante de la poésie et la musique traditionnelles, ces panégyriques sont alors des moyens de donner des messages profonds sur la moralité, l'ordre social et l'identité, comme l'explique M. Leiris (1964). Allant dans ce sens, J-P. Dozon (2002), a démontré que les surnoms peuvent résumer un ensemble de valeurs ou de pratiques (partagées par un groupe), souvent intégrées dans des récits fondateurs ou des mythes collectifs. Les panégyriques, permettent donc de célébrer ou critiquer certains aspects de la société et sont un moyen d'initier des réflexions collectives sur les rapports de force, les valeurs et les pratiques sociales.

L'usage des panégyriques, chantés au sein de la communauté Bariba, comme fondement de l'appellation *Kinnou gbinon bu*, est un exemple frappant de la place que la satire et la poésie occupent dans la culture orale africaine. Pour exemple, chez les Peulh ou Fulani, les surnoms des clans ou des groupes sociaux sont généralement associés à des ancêtres mythologiques ou à des rôles économiques et sociaux spécifiques. Le sociologue M. Diouf (2000), montre que ces surnoms renforcent l'unité au sein du groupe et permettent de légitimer des fonctions comme les rôles de pasteurs, de guerriers ou de commerçants. Dans cette optique, les surnoms servent de classification sociale, rendant explicite le rôle ou le statut du groupe au sein de la communauté plus large.

En outre, ce nom « voleur », qui revêt au départ un caractère négatif ou tabou selon les normes de certaines sociétés, est ici intégré dans une structure rituelle et sociale spécifique. Le nom *Kinnou gbinon bu* qui reflèterait une identité complexe où le terme péjoratif "voleur" est réinterprété pour devenir un marqueur culturel spécifique et élément définissant une identité. Cette dynamique est bien explorée dans les travaux de J-P. Dozon (1997) qui analyse le rôle des pratiques culturelles et des appellations comme

éléments de négociation, de cohésion sociale et d'affirmation identitaire, même lorsqu'elles sont en dehors des normes habituelles.

❖ **L'inviolabilité des principes du rite et le respect accordé à l'institution**

La description portant sur la célébration du rite de vol a permis de noter le maintien des principes par les exécutants et la manière dont les marchands se soumettent à ce rituel, souvent sans résistance. En effet, le rite du vol chez les *Kinnou gbinnon bu* repose sur un principe fondamental de dépossession symbolique d'un bien sans permission préalable du propriétaire. Cette action est ancrée dans les traditions ancestrales et irréfutable dans le cadre rituel. Elle souligne non seulement l'inviolabilité du principe du rituel mais aussi son caractère d'autorité incontestée. Il revient alors à comparer l'acte de voler aux notions de tabous religieux abordées par M. Douglas (1966), où certains actes sont considérés comme sacrés et doivent être respectés sous peine de violations religieuses. Le fait que les membres du clan refusent d'accepter un bien si ce dernier est offert volontairement par le propriétaire montre la force de cette règle non négociable. L'acte de prendre est considéré comme sacré, et toute tentative d'atténuer cet acte en modifiant les modalités serait perçue comme une transgression des principes spirituels du rite. N. Tchelegue (2024) a d'ailleurs démontré qu'en pays Kabyè au nord du Togo, des innovations apportées à la célébration des rites de passage au nom de l'inculturation ont créé des tensions entre les gardiens des us et coutumes et le clergé local, les premiers accusant les seconds de profaner les initiations.

Un autre aspect remarquable du rite est le respect quasi universel qu'il suscite, notamment chez les commerçants qui, bien que n'étant pas tous les membres de la communauté *Kinnou gbinnon bu*, acceptent la perte de leurs biens sans résistance significative. Cette obéissance passive témoigne non seulement du respect des traditions mais aussi de la manière dont ces pratiques sont reconnues et intégrées dans le cadre des interactions sociales locales. C'est une forme de respect qui reflète une compréhension collective et partagée de la légitimité du rite. La compliance passive des commerçants, qui acceptent de voir leurs biens « volés » sans résistance, s'apparente à ce que P. Bourdieu (1979) appelle l'*habitus*, c'est-à-dire un ensemble de pratiques et de dispositions sociales acquises par les individus. Les commerçants, familiers du rite, l'acceptent donc comme une partie intégrante du tissu social de Parakou, une norme qu'ils perçoivent comme ayant légitimité et autorité. Les développements faits sur l'acceptation du rite du vol rejoignent ceux de M. Martin (2012), qui soutient que les pratiques interdites, telles que les vols, peuvent devenir des outils puissants de construction sociale et d'affirmation culturelle.

❖ **Le rite du vol symbolique : une institution multifonctionnelle**

L'autre réalité que cet article a mis en évidence porte sur les fonctions du rite de vol symbolique. On en a relevé plusieurs : la fonction éducative et de régulation sociale, la fonction symbolique et mythologique, la fonction identitaire et cathartique.

Le rite de vol chez les *Kinnou gbinnon bu* s'inscrit dans un processus de régulation sociale, en exploitant le paradoxe de la transgression. En autorisant symboliquement un acte de vol, la communauté réaffirme les frontières sociales et les interdits, tout en permettant une expression contrôlée de la transgression. Cette dissociation entre le symbolique et le réel est essentielle pour comprendre pourquoi le rite de vol n'encourage pas la déviance mais sert de rempart contre elle. Elle rejoint l'idée de E. Durkheim (1912) selon laquelle la transgression dans un cadre rituel permet de rappeler, symboliquement, les principes fondamentaux de la société. Cette même idée est défendue par V. Turner (1969), quand il décrit le processus de "communitas" dans lequel la transgression est encadrée par des règles spécifiques et symboliques qui permettent aux individus de se réapproprier les normes sociales.

Ce rite rappelle aux membres de la communauté l'importance de la maîtrise de soi et de l'engagement à maintenir l'ordre social. Cette fonction éducative et régulatrice des rites a fait l'objet de réflexions de l'anthropologue M. Godelier (1996). Celui-ci explique que les rites et traditions, même ceux qui semblent relever de l'inverse des règles sociales, ont pour fonction de rappeler et de renforcer les normes collectives. De même, J.-P. Dozon (2002), soutient clairement que les rituels dans les sociétés africaines ne sont pas simplement des répétitions de gestes du passé, mais des pratiques vivantes qui permettent aux individus de se conformer à des modèles de comportement partagés. Pour sa part, N. Tchelegue (2024) démontre que dans les rites (comme akpéma et kondona en pays kabyè au Togo), c'est pendant la période de retraite que l'accent est mis sur cette socialisation. En réinterprétant un acte criminel dans un rite, la communauté valide des formes de résistance nécessaires au maintien de la cohésion dans un monde en évolution.

Cependant, il y a de ces auteurs qui trouvent qu'il faut blâmer ce rite de vol. Par exemple, S. Kossi (2016) ou H. Agbodjan (2014) pensent que, bien que le vol soit ritualisé, il reste une violation des principes fondamentaux de l'éthique sociale, ce qui peut engendrer des dérives et des conflits internes au sein de la communauté. Ni l'un ni l'autre des dérapages sur lesquels table leur argumentaire n'étant observé jusqu'à présent en lien avec le rite à l'étude, il est important de souligner que c'est peut-être parce que ces voix dissidentes ne dissocient pas les actes et la symbolique du rituel. Bref, la pratique du vol ritualisé est un moyen de renforcer la régulation sociale, en montrant que la communauté peut transformer un acte déviant en un vecteur de valeurs collectives.

Il est noté que le rite de vol renvoie aussi à une forte charge symbolique et mythologique. Ce rite, tel qu'il est pratiqué chez les *Kinnou gbinnon bu*, est un moyen de renouer avec les ancêtres et de maintenir une continuité historico-spirituelle. Il ne se limite pas à une simple imitation du passé ; il en revêt une signification sacrée et relie la communauté à une histoire mythologique qui dépasse les événements historiques eux-mêmes. Comme le montre L.-V. Thomas (1977), les sociétés traditionnelles ont cette habitude d'utiliser le symbolisme pour lier le passé au présent, et les individus à leurs ancêtres. Pour E. Durkheim (1912), cette fonction symbolique est importante, car c'est en cela que les rites permettent de relier les individus à la société et à la culture collective. V. Turner (1969) d'ajouter que les rituels, surtout ceux liés à des mythes et des symboles, ont la capacité de transformer la réalité sociale en un espace sacré où les participants peuvent se reconnecter à une histoire partagée et renouveler leur engagement envers les valeurs de la communauté. Dans ce contexte, le rite du vol se présente comme une re-

création symbolique du monde tel qu'il était perçu par les ancêtres, mais aussi comme une manière de projeter ces valeurs dans l'avenir.

Au-delà de sa fonction symbolique et mythologique, le rite du vol est également perçu comme une source de bénédiction. L'on croit que ceux qui pratiquent le rituel, tout comme les propriétaires des objets "volés" rituellement, reçoivent des bénédictions des ancêtres. Cette croyance rappelle les travaux de M. Mauss (1925), qui souligne l'importance des échanges symboliques dans les sociétés traditionnelles, où la réciprocité joue un rôle crucial. Dans ce contexte, la bénédiction représente un échange spirituel entre les individus et leurs ancêtres.

Le fait que les commerçants reçoivent eux aussi des bénédictions lorsqu'ils ne s'opposent pas au vol rituel de leurs marchandises est particulièrement intéressant. Cela montre que le rite n'est pas seulement une question de respect des ancêtres ou de la tradition, mais qu'il implique également une forme de compromis social et de réconciliation entre les différents acteurs de la société élargie. Ce mécanisme d'échange mutuel est typique des sociétés où les rites servent à maintenir l'équilibre entre les différents groupes sociaux. C'est ce qui fait dire à V. Turner (1969) que les rituels permettent de renforcer la cohésion sociale en réaffirmant des rapports d'échange et de réconciliation entre différents groupes. Ici, le rite de vol va au-delà d'une simple célébration des ancêtres et devient un moyen d'entretenir des relations harmonieuses et réciproques entre la communauté des *Kinnou gbinnon bu* et le reste de la société, illustrant ainsi l'équilibre social maintenu par ce rituel.

S'agissant toujours des fonctions, nous avons relevé la dimension identitaire et cathartique. D'une part, le rite de vol renforce l'identité collective des *Kinnou gbinnon bu*. En opérant une distinction claire entre ceux qui sont membres du clan et ceux qui ne le sont pas, il crée un "nous" qui se définit par la pratique de ce rituel. À cet égard, ce rite joue un rôle similaire à celui des rituels de passage observés dans d'autres communautés traditionnelles, comme les rites d'initiation chez les Baoulés ou les Yacouba, étudiés par l'anthropologue L. Dibi (1983). Ces rites servent à renforcer le sentiment d'appartenance et à ancrer les membres dans un héritage culturel commun.

La fonction cathartique de ce rituel s'affirme dans la mesure où l'acte de "voler" permet à certains individus de canaliser des pulsions refoulées. Ce faisant, le rite du vol chez les *Kinnou gbinnon bu* offre un exutoire aux pulsions humaines à travers une mise en scène symbolique. Cette fonction trouve des échos dans les travaux de V. Turner (1967), lui qui décrit la manière dont les rituels servent à libérer les individus des tensions sociales en leur permettant de "jouer" avec des transgressions dans un cadre contrôlé. Bien que socialement inacceptable, le vol devient un acte symbolique et collectif, permettant de canaliser les pulsions sans que la société ne subisse les conséquences négatives d'un véritable vol.

❖ Les menaces du modernisme

La modernité est un facteur déterminant dans la redéfinition des valeurs et des pratiques au sein des sociétés traditionnelles. Le rite du vol ritualisé chez les *Kinnou gbinnon bu* n'en est pas épargné. L'on commence à enregistrer une baisse (quoique

légère) d'intérêt des jeunes à l'égard de cette institution. Ce rite est confronté à un changement de paradigme. C'est un constat général que fait l'anthropologue G. Balandier (1993). Selon lui, la modernité impose des critères nouveaux qui redéfinissent la relation entre les individus et les traditions culturelles. Il affirme que la modernité, en introduisant des concepts comme la citoyenneté et la légalité, entre en friction avec les anciennes pratiques sociales, qui étaient souvent régies par des codes informels mais partagés.

Le rite du vol, bien que profondément ancré dans l'identité du groupe, semble donc se heurter à un conflit entre ses fonctions traditionnelles et les idéaux contemporains, notamment ceux des jeunes générations. De plus en plus, les jeunes *Kinnou gbinnon bu* manifestent leur désaccord ou leur indifférence face à ce rite, le jugeant démodé et incompatible avec leurs aspirations modernes. N. Tchelegue (2024) a relevé une attitude pareille dans le Togo voisin, où les jeunes Kabyè rejettent les initiations authentiques au profit de celles qui sont modernisées par l'église catholique à cause de la nudité et la vérification de la virginité qu'impose la tradition. Les tensions entre les jeunes et les aînés peuvent aussi être interprétées comme une manifestation de ce que J.-P. Dozon (2002) décrit comme un processus de "désacralisation des pratiques traditionnelles" sous l'effet de l'urbanisation et de l'intégration des valeurs mondialisées. Le rejet du rite par certains jeunes témoigne de cette dynamique de rupture, où les anciennes pratiques se heurtent à une culture jeune globalisée et influencée par les médias et la mondialisation.

Conclusion

Le rite du vol chez les *Kinnou gbinnon bu* constitue une pratique complexe et profondément enracinée dans les dynamiques sociales, culturelles et spirituelles de cette communauté. À travers l'examen des différentes fonctions de ce rite - éducative, symbolique, identitaire, et cathartique - il apparaît clairement que ce rituel ne se limite pas à une simple transgression sociale. Au contraire, il joue un rôle essentiel dans la régulation sociale, permettant de maintenir l'ordre en insérant une expression contrôlée de la transgression dans un cadre symbolique. Paradoxalement, en autorisant un acte généralement perçu comme déviant, la communauté réaffirme et renforce les frontières des normes sociales.

Le rite du vol agit également comme un puissant mécanisme de préservation de l'identité collective des *Kinnou gbinnon bu*, tout en offrant un espace où les différentes générations peuvent se reconnecter aux valeurs et aux récits ancestraux. L'acceptation du rituel par les commerçants, même extérieurs à la communauté, témoigne de la manière dont cette pratique s'inscrit dans un équilibre social délicat, garantissant une forme de réciprocité entre les acteurs sociaux. Enfin, face aux défis posés par la modernité, ce rite demeure un marqueur d'identité, bien que de plus en plus remis en question par les jeunes générations. Ce phénomène souligne la tension entre la préservation des traditions et l'adaptation aux valeurs contemporaines, un dilemme que de nombreuses sociétés traditionnelles doivent affronter. Le rite du vol, par son caractère unique, nous offre ainsi un éclairage précieux sur la manière dont les rituels peuvent à la fois transcender et adapter les principes fondamentaux d'une communauté au fil du temps.

Références bibliographiques

- AGBODJAN Hilaire, 2014, *Le vol ritualisé et ses implications sociales : une analyse critique*, Cotonou, Presses Universitaires d'Afrique.
- BALANDIER Georges, 1993, *La civilisation de l'Université*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BECKER Howard, 1963, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, New York, Free Press.
- BLUMER Herbert, 1969, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Berkeley, University of California Press.
- BOURDIEU Pierre, 1979, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- DIBI Léonard, 1983, *Les rites d'initiation chez les Baoulés et les Yacouba : approche anthropologique*, Abidjan, Les Éditions du CERAP.
- DIOUF Mamadou, 2000, *Les sociétés fulani et leur héritage*, Paris, Éditions L'Harmattan.
- DOUGLAS Mary, 1966, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge & Kegan Paul.
- DOZON Jean-Pierre, 1997, *Les sociétés africaines et leurs rituels*, Paris, Éditions Karthala.
- DOZON Jean-Pierre, 2002, *Le Chiffon Rouge : rituels et identités en Afrique*, Paris, Éditions Karthala.
- DURKHEIM Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie*, Paris, Éditions Alcan.
- GODELIER Maurice, 1996, *L'énigme du don : aux frontières de l'économie et du religieux*, Paris, Éditions Fayard.
- GOODY Jack, 1977, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JOURNET Nicolas, 2009, *La déviance : Enjeux théoriques et pratiques*, Paris, Presses Universitaires de France.
- KOSSI Savi, 2016, *Les rites de passage et l'ordre social chez les Kinnou gbinnon bu*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- LEIRIS Michel, 1964, *La langue de la poésie en Afrique noire*, Paris, Éditions Gallimard.
- MARTIN Michel, 2012, *Pratiques interdites et construction sociale*, Paris, Éditions du Seuil.
- MAUSS Marcel, 1925, *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MERTON Robert King, 1938, *Social Structure and Anomie*, American Sociological Review.

TCHELEGUE Nadiédjoh, 2024, *Quand akpéma et kondona pénètrent l'église : contexte et logiques autour de la nouvelle pastorale dans la préfecture de la Kozah*, Thèse de Doctorat de Sociologie, Université de Kara.

THOMAS Louis-Vincent, 1977, *Symbolisme et sacré dans les sociétés traditionnelles*, Paris, Éditions du CNRS.

TURNER Victor, 1967, *La forêt de symboles : aspects de la ritualisation dans les sociétés traditionnelles*, Paris, Éditions du Seuil.

TURNER Victor, 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York, Cornell University Press.

WOLTON Dominique, 1997, *La communication : l'invention du social*, Paris, Hachette.

YANNIC Alain, 2010, *Le rituel et le temps social*, Paris, Éditions du CNRS.

L'INTÉGRATION AFRICAINE : PROCÈS D'UN IDÉAL FRAGMENTÉ

Fahagna Siriki CAMARA

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
sidcam10@yahoo.com

Résumé

Comprendre l'intégration africaine à travers ses enjeux et ses défis, c'est scruter son histoire et les contradictions qui la jalonnent ; des contradictions portées d'un côté par les panafricanistes orthodoxes et de l'autre par une mouvance progressiste. Chaque camp prêchant pour une chapelle spécifique, un dialogue de sourds s'est alors instauré parmi les leaders africains des siècles précédents et actuel. Fort heureusement, des points de rencontre idéologiques fructueux et des idéaux politiques communs sont décelables au sein de cette diversité idéologique. Si la guerre est bien au fondement de l'éclosion de la vérité, elle peut engendrer la réalisation de l'idéal d'intégration omniprésent dans le parcours des peuples africains. Le processus d'intégration africaine devra traduire cette dialectique des mouvances en conflit en force vitale pour le progrès et pour la paix durable, d'autant plus que des objectifs communs transcendent les dissensions apparentes.

Mots-clés : Colonisation – Idéologie – Indépendance – Intégration – Politique – Panafricanisme – Progressisme.

Absract

By projecting light on the back, we apprehend smoothly today's stakes and we see very clearly integration process in Africa. In fact, some contradictions affect this process. On a first part, there are pan-African conservators. On another part, we can observ progressists. Each team speak about his vision and refused to hear the others points of view. This context created more ideologies and political conflicts in the African continent. Fortunately, we can remark a lot of common ideas through dissension between African peoples. If war is the beginning of the truth demonstration on human societies, it can also stimulate integration realisation in Africa. The polical integration process must transcend differences and unmask common objectives which reside on the different ideologies in Africa.

Keywords : Colonization – Ideology – Independence – Integration – Politics – Pan-africanism – Progressivism.

Introduction

L'homme, être sociable, ressent le désir au rassemblement comme un élan vital. Parallèlement, les États, les plus protectionnistes y compris, s'affairent sur la scène

internationale à privilégier les grands rassemblements. Ces rassemblements sont alors les cadres d'intégration dont les contours se configurent puis se reconfigurent au gré des convictions idéologiques les plus diversifiées. Cet instinct grégaire fait écho à l'adage si connu qu'il résonne maintenant comme une lapalissade dans la correspondance entre A. Einstein et S. Freud (1933, p. 31) sous l'impulsion de la Société Des Nations : « L'union fait la force ». Et Freud renchérit : « L'on peut rivaliser avec un fort par l'union de plusieurs faibles » (A. Einstein et S. Freud, 1933, p. 31).

En Afrique, où cette dynamique du rassemblement des États a connu des fortunes diverses, l'on assiste aujourd'hui à une confirmation des craintes que Cheikh Anta Diop émettait à l'orée des indépendances. Il alertait quant à l'urgence de basculer sans autre forme de procès dans la grande politique fédérale, car : « Attendre en alléguant des motifs secondaires, c'est laisser aux États le temps de s'ossifier pour devenir inaptes à la fédération » (C. A. Diop, 1974, p. 121). L'ossification ainsi alléguée traduit la rigidité qu'une longue période de nationalisme confère aux jeunes États. Ceux-ci se confrontent au fil du temps à l'érection d'intérêts nationaux de plus en plus virulents. Aujourd'hui, l'actualité montre que l'Afrique est une mosaïque d'États traversée par des discordances idéologiques. Ce cocktail a contribué, dès les indépendances, à concocter des approches diversifiées de l'intégration africaine. Sous la houlette de puissances tutélaires qui parfois, se sont arrogé le pouvoir de maîtres à penser sur le continent, les déchirements idéologiques subséquents ont donné le ton de la fragmentation de l'idéal d'intégration africaine.

Ainsi, le problème que suscite cette réflexion est le suivant : les idéologies qui sous-tendent l'intégration africaine sont-elles véritablement inconciliables ? Du reste, quelle approche faut-il avoir de la diversité des chemins tracés en Afrique en vue d'accéder à l'intégration ? À l'évidence, les processus d'intégration en Afrique ne sont-ils pas appelés à se rencontrer, mieux, à se réconcilier en vue d'une union véritable ? La réponse à ce questionnement problématique fait émerger l'hypothèse principale selon laquelle l'histoire des indépendances africaines marquée par de dissensions prononcées entre unionistes et souverainistes sous la bannière de panafricanistes orthodoxes et progressistes aurait nourri un conflit multiforme sur le continent.

Cependant, une hypothèse secondaire soulève la possibilité d'entrevoir des similitudes de vues, gage de conciliation de ces deux courants. Mieux, en dépit des frictions doctrinaires qui jonchent le parcours de l'intégration politique en Afrique, il serait possible de concevoir des passerelles entre les différences et d'établir une unité de vue dans la diversité. La vérification de ces hypothèses se fera à l'aune d'une méthode critique afin de porter un regard sans complaisance, mais objectif sur les contradictions idéologiques ayant cours en Afrique. L'objectif est de saisir, au-delà de la conflictualité historique l'identité transversale qui se dégage des positionnements idéologiques existants dans le contexte de l'intégration africaine. En outre, l'enjeu de cette réflexion est donc de gestion des conflits nés des dissensions idéologiques et culturelles afin de promouvoir les convergences qui pullulent au sein des peuples africains. Pour y parvenir, ce texte propose une analyse qui se décline en deux principales articulations. La première est le lieu d'une mise en exergue des clivages idéologiques ayant causé la fracture politique en Afrique depuis les indépendances. La seconde s'inscrit dans un dépassement des divergences issues des détails qui structurent les schémas les plus clivants de la mise

en œuvre de l'intégration africaine. Cette partie est l'endroit de la conciliation des conceptions sous l'étendard fédérateur de l'intégration africaine. La démarche consiste ainsi à partir des différences et des différends pour aboutir au compromis fait de concessions.

1. La diversité des chemins

La réflexion sur la matérialisation du désir d'intégration des États a donné lieu aux ramifications les plus diverses. Celles-ci sont visibles aussi bien en politique que dans les cercles savants qui animent l'orthodoxie panafricaine et le progressisme.

1.1. Les fondements de l'orthodoxie panafricaine

Par « orthodoxie panafricaine », il convient d'entendre la mouvance unioniste ayant prévalu lors de l'accession à l'indépendance des pays africains. Par opposition, « le progressisme » fait référence à la vision souverainiste de la politique africaine. En effet, le rêve d'une Afrique unie, sous l'égide d'un seul et unique étendard, pénètre la conscience collective africaine suite aux traumatismes de l'expérience coloniale et ses précédents. L'éveil des consciences émerge alors dans les cercles de l'intelligentsia africaine d'outre-mer. L'idéologie porteuse de ce combat est indéniablement le panafricanisme, promesse d'une renaissance de l'Afrique des heures de gloire. Il s'agit d'un mouvement politique et philosophique « visant non seulement la solidarité entre tous les peuples africains, mais également l'unification du continent africain (...) et ses diasporas » (L. Ki Zerbo, 2010, p. 204). Le panafricanisme est donc une doctrine d'expression des aspirations à la liberté, à l'émancipation et à l'union des Africains. Il se veut restauration des dignités bafouées de l'homme par des siècles d'esclavage et de colonisation.

Comme telle, l'intégration des États en Afrique a historiquement été son second instrument. Le premier étant la lutte acharnée pour la décolonisation. Les orthodoxes du panafricanisme ont soutenu une vision politique claire. Celle-ci consiste à faire de l'union des Africains le rempart contre l'impérialisme. Sa mise en œuvre a progressivement démarqué un isolat de puristes engagés à maintenir le substrat idéologique de la doctrine dans le domaine politique. Cette conception sans concession du panafricanisme a donc inoculé à la politique des indépendances la vision d'une Afrique fédérale. L'exemple emblématique de ce panafricanisme, traduit en réalité politique, est certainement le fédéralisme de Kwame Nkrumah. Désormais, la consolidation des acquis des luttes africaines est tributaire d'une sortie des petites politiques nationales. L'exigence des grandes politiques fédérales est requise. Pour Kwamé Nkrumah, les indépendances ne constitueraient qu'une émancipation de façade, un trompe-l'œil, une lubie si les acteurs devaient simplement changer de dénomination tout en laissant se perpétuer le système d'expropriation et de spoliation érigé par le fait colonial. L'impulsion d'un changement substantiel implique le bouleversement catégorique du statu quo, car,

comment nos petits États peuvent-ils espérer négocier efficacement avec de puissants combinats étrangers contrôlant parfois des empires financiers d'une valeur supérieure au revenu total de ces États ? Plus petit est l'État, plus redoutable est le combinat étranger et

plus faibles sont les chances de voir se réaliser les conditions d'une indépendance économique. (K. Nkrumah, 2009, p. 43)

Le danger, selon lui, de la réclusion dans la politique des nationalismes exacerbés est l'instauration d'une nouvelle forme de domination dont le nom est *néocolonialisme*. Pour en sortir définitivement, le fédéralisme est le chemin qu'il préconise. Le colon devrait ainsi se reconvertir en partenaire lambda dans un contexte multilatéral concurrentiel. Cette égalité neuve a pour enjeu le remplacement des Afriques balkanisées par les États-unis d'Afrique.

En dépit de leur politique de la solidarité africaine et d'un non-alignement géopolitique officiellement proclamé à Bandoeng en 1955, les panafricains orthodoxes n'ont su dissimuler plus longtemps un faible pour le bloc soviétique. Cet empire se posait alors en exemple de résilience et apparaissait comme une puissance immaculée ; et ce, pour deux raisons. D'abord, l'absence de l'empire soviétique sur le continent africain, lors de la commission des affaires de la colonisation, conforte sa position d'allié auprès de la résistance anticoloniale. Cette disculpation est ensuite doublée de l'aide soviétique au développement ainsi que l'appui militaire pour la conquête de la souveraineté. Les luttes de libération africaine se sont donc effectuées avec le concours des Soviétiques. En contrepartie, l'idéal communiste s'est immiscé dans la politique africaine d'alors. Ce compagnonnage s'illustre parfaitement à travers ces mots de S. Diakité (2011, p. 338) : « Nkrumah qui se réclame du socialisme scientifique de Marx et dont le mode de gestion des affaires sociales et politiques de son pays, le Ghana, est basé sur le modèle chinois » est un prototype de l'Africain phagocyté par l'idéologie communiste. Cette forme d'astreinte au parrainage révèle un biberonnisme ancré chez les africains qui substituent à la tutelle d'asservissement, la tutelle d'aliénation, navigant, pour ainsi dire, de Charybde en Scylla. Une importation de la discordance de la bipolarisation parmi les Africains s'est effectuée sous le regard médusé d'un peuple africain dont les leaders ont fragmenté l'idéal d'intégration. Ce positionnement politique se tient donc sur un support idéologique bien échafaudé.

D'un point de vue intellectuel, une riche bibliographie a façonné l'odyssée de l'intégration africaine sous le prisme des panafricanistes afro-américains des premières heures. Globalement, les écrits sur l'édification d'une Afrique terre de prédilection des Noirs du monde se subdivisent en deux courants. Le premier émane exclusivement de penseurs afro-descendants tels que Malcom X (2008), du pertinent W. E. B. Du Bois (2007) avec ou encore G. Padmore (2000). Le second comprend la vague des intellectuels expatriés d'Afrique à l'instar de K. Nkrumah (2009) et C. A. Diop (1974). Aujourd'hui, ce sont des ouvrages tels que A. Boukari-Yabara (2014) qui confortent l'idéologie panafricaniste. Les premiers exaltent une pensée panafricaniste du retour à l'Afrique. Les seconds, quant à eux, exultent des triomphes anticoloniales dont leurs textes sont les catalyseurs. Ajoutons, à cet effet, que les uns sont les initiateurs d'une pensée et les autres les sectateurs révérencieux d'un projet dont la finalité est l'intégration des États en Afrique à travers notamment le retour à l'Afrique.

Le concept du retour à l'Afrique est sans aucun doute le socle de l'intégration africaine de l'ère de la modernité africaine, selon l'historiographie de la philosophie africaine de G. Biyogo (2006), de 1945 à 1990. Cette philosophie du retour est l'expression des courroux d'une âme discriminé par un système ségrégationniste sous ses

plus beaux jours et esclavagiste les jours ordinaires. Le retour à l'Afrique n'est pas seulement une volonté de retour pour revigorer l'Afrique, mais un instrument d'évasion d'un quotidien laminé par les injustices. La catharsis de l'intellectuel africain est alors cette rêvasserie intellectuelle qui donne naissance à une pensée de l'intégration ou de la ré-intégration à l'Afrique mutilée. La pensée de l'intégration africaine est donc fondamentalement une pensée du déni, en tant que refus d'une réalité de suffocation et d'injustice, en tant que dépassement des contraintes du corps par la seule force de la pensée. Il s'apparente à cet homme spinozien dont la liberté transcende l'immédiateté et se loge « dans le désir de ce qui est bon directement, c'est-à-dire désir agir, vivre, conserver son être suivant le principe de la recherche de l'utile propre » (B. Spinoza, 1965, p. 285). Cette liberté de pensée qui sublime le désir a donné forme au concept du retour à l'Afrique, cette forme de sionisme nègre édifié sur l'idée de terre promise. L'association de la pratique à la théorie s'observe à travers l'initiative de William Edward Burghardt. Du Bois. Celui-ci a opéré un retour effectif en terre africaine au Ghana. Il démontra, de ce fait, la leçon par l'exemple.

Se sentant comme investis de la mission de libération de leurs peuples, les intellectuels africains expatriés ont perçu dans le panafricanisme l'outil de prédilection des luttes que ruminent leurs consciences éclairées par les lumières de l'instruction occidentale. La propagation des idées de cette seconde vague de panafricanistes fait sortir l'idéal panafricain des seuls cercles savants pour la livrer au peuple, d'où l'éveil des consciences populaires sous l'impulsion de Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Babalola Olabiyi Yai, Ka Mana, etc. Auteurs d'une pensée militante, ces figures ont, chacune à sa manière, contribué à la restauration de la dignité de l'homme noir à travers la revalorisation de la culture. Des mutations contemporaines ont cours au sein de la mouvance panafricaine et la font basculer des récriminations du *pourquoi* relatif au retard de l'Afrique au *comment* concernant le développement. Ce positivisme graduel de la démarche panafricaine s'introduit dans les disciplines scientifiques telles que l'économie. À ce niveau, l'économiste béninois K. Nubukpo (2022, p. 29.), théoricien du « juste échange » et du « néoprotectionnisme » en Afrique œuvre à débrider l'économie africaine de consommation. L'on peut, à juste titre, parler d'une mouvance graduelle au positivisme au sein du panafricanisme. En face, se tient la tendance progressiste.

1.2. La tendance progressiste de l'intégration africaine

La mondialisation permet de déceler, lors des conférences interafricaines tenues à l'aube des indépendances, un paradoxe dans la politique extérieure des États sensibles à un partenariat avec l'Occident sans préalable d'une union continentale. Ces États sont prompts à l'ouverture sur le monde, mais réservés quant à la visée unioniste des panafricains orthodoxes. À l'union immédiate, ils opposent une intégration par étapes nécessaires, soucieuse de la préservation des souverainetés des États indépendants d'Afrique. Comment peut-on ainsi prôner l'ouverture sur le monde et être réfractaire aux idées fédéralistes à l'échelle continentale ? Le souverainisme propre aux progressistes africains des années 1960 perçoit tout autrement l'idée d'intégration africaine. Pour eux, l'intégration doit être comprise comme démantèlement des barrières au commerce et accroissement de la coopération intra-africaine sans pour autant compromettre l'intégrité nationale des États. L'intégration, dans la préservation des particularismes, est une nécessité en vue du développement harmonieux des États naissants d'alors. Cette

démarche sollicite un temps de mûrissement préalable au cours duquel la nation se connecte à elle-même, découvre son propre potentiel et ses pleines aptitudes. Il y a là une imprégnation matinale des nations au concept socratique du « Connais-toi toi-même ». Au cours de cette exploration en direction de soi, dans le contexte politique nouveau de l'ère postcoloniale, l'ouverture à l'autre ne s'effectue qu'à demi. Cependant, cette demi-ouverture se veut universelle, car elle rompt avec les méfiances prônées par les panafricanistes orthodoxes vis-à-vis de l'Occident. Le partenariat voulu par les progressistes n'admet ni censure, ni censeur.

Les tenants de cet autre fragment d'être du concept d'intégration en Afrique sont rassemblés sous le vocable de « groupe de Monrovia » dans l'excellent livre de L. Kaba (1991, p. 176), où il révèle : « Les pères fondateurs de l'OUA sont résolus à assurer la primauté de l'État sur celle de l'association ». Le triomphe de l'État sur la fédération s'accompagne de la promesse d'une union prochaine, car les conditions en l'état ne sauraient garantir le succès de l'intégration prise sous l'angle de la fédération.

Il importe de faire remarquer que cette mouvance de l'intégration se rapproche du bloc occidental dans son positionnement politique. Sur ce point, comme nous l'avons évoqué plus haut, le biberonnisme est à l'œuvre par le biais d'un besoin de tutelle des États qui prennent leur marque sur le continent. Au biberonnisme se superpose une manifestation du syndrome de Stockholm. La gravitation des États africains post-coloniaux dans l'orbite de l'ancienne puissance coloniale dénote d'un faible qui est né du commerce mitigé entre la victime et le bourreau. Le choix assumé de privilégier un partenaire, longtemps considéré comme un ennemi, est perçu par l'autre bord africain comme un signe de trahison de la lutte pour la libération. À cette critique, les progressistes rétorquent que l'intérêt supérieur de leurs nations résolument engagées sur les sentiers du développement prime incontestablement.

Le pendant intellectuel de cette obédience de l'intégration sublime le dialogue universel des peuples. La négritude senghorienne en constitue le porte-flambeau. En ce sens, la négritude est « l'ensemble des valeurs de civilisation du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie et les œuvres des Noirs » (L.S. Senghor, 1967, p. 4). La magnificence de l'être nègre à travers la valorisation de sa culture s'exprime en versant dans un universalisme qui consacre l'humain en général. En effet, pour L. S. Senghor (1993, p. 210) :

C'est un fait, et mondial, que toutes les cultures de tous les continents, races et nations sont, aujourd'hui, des cultures de symbiose, ou les quatre facteurs fondamentaux que sont la sensibilité et la volonté, l'intuition et la discussion jouent, de plus en plus, des rôles équilibrés. À ce vaste dialogue qui se fait à l'échelle de l'universel, tous les continents ont contribué, le plus vieux l'Afrique, comme le plus jeune, l'Amérique.

Au-delà des confrontations colon-colonisé, le dialogue humaniste intervient dans cette approche conceptuelle. Ce dépassement de la querelle ambiante réside dans la conviction que le bien dans l'homme est la règle, et ses tendances à l'asservissement d'autrui l'exception. D'où, le rejet des précautions du scepticisme, en vue d'embrasser l'humanisme. Une telle attitude appelle inlassablement le sens de l'optimisme, celui de la croyance en l'Homme. Sur ce support humaniste, toute intégration prend en considération le monde sans aucune discrimination. Alors que l'universalisme de Hegel était mêlé d'une approche infantilisant l'Afrique, celle de Senghor, en accordant à chaque peuple la

valeur inestimable qui est la sienne était incontestablement un universalisme complet. Il va sans dire que l'universalisme adopté par le marginalisé est donc le plus abouti, car celui-ci, n'ayant plus personne à marginaliser, rassemble parfaitement la totalité de la diversité en une unité. Il rend, du coup, un vibrant hommage à la définition éloquente que donne M. Serres (1991, p.p. 22-23) à l'universel : « Universel signifie ce qui unique, verse pourtant dans tous les sens ». La pensée de l'universel et du brassage est donc celle qui dit oui aux rencontres de tous ordres, sans préalable ni négociation. Il suffit que l'humain y trouve son compte : celui de s'enrichir en se donnant.

Cette approche a cependant fait l'objet de critiques acerbes, notamment de la part de S. Adotevi (1972, p. 225) qui déplore l'idéal tronqué par Senghor dont les actions ont conduit à « mettre au garage la révolte ». Celui-ci aurait, de son point de vue, dissous les plaintes de l'homme noir dans une poésie de la passivité. La confrontation semble ici se déployer selon la logique imparable et rigide du code binaire. Seulement, aucune des deux visions présentées n'est radicale au point de revendiquer le renfermement absolu ou une extraversion sans limite. Chacune adopte une teneur, aussi minime soit-elle, provenant de l'autre. L'analyse qui réduit la genèse du processus de l'intégration africaine à des voix dissonantes n'étudie le phénomène que partiellement. Le dessein abyssal des différentes tendances est certainement le cheminement vers un idéal partagé.

2. Pour la convergence vers un idéal partagé

Tous les chemins mènent à Rome et convergent vers le milliaire d'or, nous enseigne l'adage. Dans la même veine, les tendances susmentionnées visent l'union africaine et recherchent l'accomplissement du continent. Les chemins divers, quelles que soient leurs sinuosités, finissent par se rencontrer au carrefour de l'intégration africaine.

2.1. L'intégration africaine : un carrefour de rencontres insoupçonnées

Au-delà des clivages idéologiques ayant prévalu à l'orée des indépendances, un fonds baptismal commun est décelé au cœur des aspirations des politiques en Afrique. Ainsi, des atomes crochus sont identifiables entre orthodoxes du panafricanisme et progressistes. À ce titre, l'animosité criarde que la différence des angles de vue a introduite parmi les Africains s'émeuse une fois que l'esprit s'élève à l'appréhension du concept d'intégration comme processus en vue d'une fin. En cette fin, culmine l'unité de l'Afrique voulue par tous, mais à partir de parcours différenciés. Il y a, de ce fait, une logique de l'éternel retour au même qui supplante le désordre des choix stratégiques de partenariat, les modalités divergentes de mise en œuvre pratique du projet, la sensibilité à telle idéologie plutôt qu'à telle autre, surtout que le monde de plus en plus unidimensionnel d'aujourd'hui effrite graduellement les frontières autrefois opaques entre les idéologies. À la surprise générale, de plus en plus d'économies socialistes autrefois réputées radicales, ont implémenté des réformes typiquement libérales. À l'inverse, les pionniers du libéralisme triomphant s'ouvrent à l'humanisation des mesures économiques de sorte à préserver des intérêts sociaux auparavant négligés. Le constat est que force revient désormais à une forme d'unipolarisation de la pensée. Des ponts sont établis partout entre les systèmes de pensée, les modes de vie et les formes de croyances. Les hommes sont plus que jamais proches les uns des autres. Cette ouverture touche les idéologies qui tendent à se fondre les unes dans les autres. La question est de savoir si la

direction que prend l'homogénéité est de nature à renforcer l'homme dans son humanité, ou si elle le vide de toute consistance.

La diversité des approches se résume, à la fin, à la volonté d'édification d'une Afrique à même d'offrir au monde une alternative qui compte. Pour ce faire, panafricains et progressistes devraient s'accorder sur la nécessité de l'intégration politique dont la figure unanime est la consolidation d'un bloc typiquement africain qui puisse puiser au cœur des ressources endogènes les ferments d'un développement partagé. À la vérité, deux points d'accord persistent dans le duel que se livrent les tendances idéologiques en Afrique. Le premier est la nécessité de coaliser les forces africaines dans ce monde constitué de mastodontes politiques et de conglomerats économiques. Le second est un abandon progressif, par étapes, des souverainetés nationales pour faire valoir une souveraineté continentale comme idéal partagé. Seuls le calendrier et les modalités d'atteinte de cet objectif maintiennent les Africains dans la léthargie des conflictualités. Dans leur expression, les particularismes débouchent sur ces deux nécessités, s'y rencontrent, mais feignent de ne pas s'y voir ensemble. Ils reviennent en cela au même point.

L'éternel retour au même de l'intégration africaine se solde par une forme d'unanimisme. Par unanimisme, il faut entendre l'accord de vue des esprits sur une question donnée. Cet accord se départit des détails, et retient l'objectif de la démarche sans s'appesantir sur les réserves que suscite l'allure de la marche ou la finesse du marcheur. L'unanimisme est fondamentalement une conception de la tolérance, car dans l'absolu elle est impossible. L'homme toujours tiraillé par des passions et des désirs est d'une inconstance, d'une versatilité, qui anéantit toute possibilité d'accord inébranlable dans une assemblée d'hommes. C'est pourquoi, au-delà des observations de formes, la rencontre globale des assentiments sur le fond vaut d'être valorisée.

L'unanimisme, perçu sous l'angle de la diplomatie concerne, à terme, une unification véritable du dire africain sur la scène internationale. Un dire qui n'est nullement sapé par les annonces officielles pipées par des positionnements officiels situés aux antipodes l'un de l'autre. L'intégration africaine a, entre autres, pour objet de concéder une aura plus prononcée aux décisions prises dans le cadre collégial de l'union. Cette aspiration transcende les particularismes idéologiques et constitue une preuve que des dénominateurs communs subsistent en dépit des différences conceptuelles. Ainsi, comme l'indique P. Godé (2014, p. 80) :

Dans le cas africain, le champ diplomatique (...) permet de comprendre comment les États africains se comportent pour, d'une part, construire une unité d'intérêt entre eux et d'autre part, pour réduire les contraintes extérieures imposées par les ex-puissances coloniales dans l'optique d'organiser des relations de partenariat avec ces derniers ou avec d'autres puissances.

Bien entendu, cet unanimisme diplomatique ne saurait réussir qu'à travers une diplomatie qui donne la primauté de ses intérêts au groupe et non aux rapports particuliers mus par les intérêts d'un microcosme. Cette communauté de vision perceptible au-delà des tensions permet d'envisager la finalité du processus d'intégration en Afrique.

2.2. La fin d'un procès sans fin

Au cœur des enjeux de l'intégration politique, culmine la quête d'une paix durable. La stabilité géopolitique requiert, partout dans le monde, l'existence de toiles relationnelles tissées dans le cadre de politiques d'intégration des États. Lorsque les États scellent des pactes d'alliance, ils font reculer l'espace d'incubation des insurrections déstabilisatrices qui pourraient guetter leurs terres. Plus l'intégration s'élargit, plus les velléités pour fomenter des coups de force s'amenuisent. L'espace intégré est donc, d'un point de vue géostratégique, un cadre qui se prémunit contre les agressions extérieures de toutes formes. En clair, il s'agit ici d'un remède à la guerre par effacement des bases arrière déstabilisatrices. Dès lors, pour Y. Kouma (2015, pp. 68-69),

n'ayant aucune raison de faire la guerre, parce qu'ils se sentent solidaires et responsables au sein d'un réseau social supra-national, voire post-national, au sein duquel ils mutualisent leurs forces et leurs faiblesses économiques et politiques, les peuples et les États africains connaîtront la paix et le développement.

D'un autre côté, une transversalité des normes démocratiques peut s'observer par le truchement de l'intégration. Par ricochet, les États les plus imprégnés aux normes de gouvernance démocratique porteront dans un élan d'entraînement les États les moins introduits en termes de démocratie. L'intégration politique véritable est le lieu probatoire de l'extension de l'État de droit à une échelle régionale puis continentale, car cet espace peut constituer le cadre propédeutique d'une légifération communautaire. Les directives communautaires sont les actes de matérialisation de cette idée de propagation des valeurs à l'échelle communautaire. Évoquer la possibilité d'amplification de la bonne gouvernance par l'intégration est un clin d'œil fait non seulement à la paix, mais aussi à la possibilité de réalisation d'un idéal utopique.

Un idéal est une vision-cible que l'on poursuit dans l'optique de rehausser un jour la qualité du réel existant. Tant qu'il demeure dans le projet de réalisation, il revêt le manteau de l'utopie pris au sens d'un réalisable non encore réalisé. Dans le cadre africain, cette utopie portée par Kwame Nkrumah et Cheikh Anta Diop se loge dans le fédéralisme. Mais avant d'exposer les tenants et aboutissants de ce vœu, il convient d'indiquer que la marche scientifique de l'intégration économique décrite par B. Balasa (2013, p.2) égraine progressivement des étapes qu'il décrit comme suit : « Total economic integration presupposes the unification of monetary, fiscal, social, and counterercialial policies and requires the setting-up of a supra-national authority whoses decisions are binding for the members states ». Ceci pour signifier que l'intégration économique complète nécessite, à la fois, une union monétaire, fiscale, sociale, doublée de mesures anticycliques, et requiert la mise en place d'une autorité supranationale qui commande aux États membres. C'est bien cette autorité suprême qui est censée gouverner l'État fédéral.

D'un point de vue diopien, les ressources devraient servir à alimenter des industries locales afin de consolider une autonomie africaine, en prélude à la souveraineté véritable du continent. La spécificité que nous percevons de cette approche fédérale est le fédéralisme offensif. En effet, Cheikh Anta Diop s'évertue à ressasser les conditions de l'émergence économique d'un continent aux ressources florissantes. Il pose les bases théoriques d'une puissance hégémonique transférées au pôle africain grâce au fédéralisme.

Nkrumah, quant à lui, prône un fédéralisme déjà observé aux États-Unis d'Amérique. Ce point de vue qu'il a soutenu jusqu'à l'agacement de ses pairs lors des conférences internationales des chefs d'État relaté par L. Kaba (1991, p.182). Ce fédéralisme qui implique naturellement la soumission des souverainetés nationales au pouvoir fédéral est un fédéralisme, pour ainsi dire, défensif. En effet, bien qu'étant soucieux de l'affirmation de l'Afrique en tant que puissance de domination à l'échelle mondiale, les circonstances de l'époque ont certainement donné une tonalité plus défensive au projet nkrumien, car il exprime plus fortement la nécessité de la fédération pour protéger l'Afrique d'un asservissement orchestré par « le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme » (K. Nkrumah, 2009), selon l'intitulé de son célèbre livre.

Qu'il soit défensif ou offensif, le fédéralisme africain ne pourrait voir le jour sans la liquidation des dissensions multiples relevées dans le cadre de la bataille rangée que se livrent les idéologies en Afrique. L'intégration par renforcement de la coopération et la création des instruments du libre-échange sont des mécanismes qui jaugent le degré de mûrissement du pro-jet fédéral africain. La paix et la quête d'une intégration achevées par le stade fédéral sont la fin, en tant que dessein, du projet de l'intégration. Cette fin s'inscrit dans un perpétuel renouvellement de soi pour affronter les défis idéologiques et politiques rencontrés. Alors, pour paraphraser la célèbre formule de K. Jaspers (1990, p. 11), vouloir l'intégration, « c'est être en route ».

Conclusion

L'intégration africaine fait polémique. Elle a cristallisé les tensions idéologiques. Elle configure aujourd'hui encore les clivages entre la gauche et la droite sur le continent. Comme si cela ne suffisait pas, les crises politiques les plus récentes trouvent ancrage dans des perceptions contradictoires liées au modus operandi des communautés régionales. Autant dire que la question de l'intégration s'invite directement ou accessoirement à toutes les mésententes qui pullulent en Afrique. Le panafricanisme orthodoxe trace, de Nkrumah à Kemi Seba en passant par les régimes acquis à cette cause, une voie exclusive de l'intégration africano-africaine. Elle combat sans concession la conception progressiste d'une intégration de la coopération africaine et des étapes graduelles nécessaires. Cette fragmentation de perception de l'idéal ne saurait pourtant occulter la fin commune des chemins disparates. Cette approche substantielle emporte notre assentiment, car au-delà des clivages, la finalité d'une Afrique dont la grandeur réside dans l'union des États demeure. Les détails de la mise en œuvre du processus devraient avoir une importance secondaire. En réalité, les idéologies segmentées ou fragmentées sont conciliables car l'idéal de l'intégration est dans chaque perspective la finalité attendue. Tout bien considéré, l'intégration africaine requiert certainement plus de mise en cause de soi de la part de l'Africain. Celui-ci devrait abandonner les théories du complot en vue de s'inscrire dans la transformation de soi-même dans la mesure où s'interroge C. K. Diby (2007, pp. 120-121) :

Faut-il refaire l'histoire ? Les Africains peuvent-ils refaire le monde ? Si non, pourquoi devraient-ils continuer de se plaindre plutôt que de se remettre à la

tâche ? C'est aux Africains eux-mêmes et à eux seuls qu'il appartient de prendre leurs responsabilités.

Cette prise de responsabilité pourrait leur frayer une voie certaine en direction de l'intégration réussie.

Références bibliographiques

- ADOTEVI Stanislas, 1972, *Négritude et Négrologues*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- BALASSA Bela, 2013, *The theory of economic integration*, Londres, Éditions Routledge.
- BIYOGO Grégoire, 2007, *Histoire de la philosophie africaine*, Tome II, Paris, Éditions L'Harmattan.
- BOUKARI-YABARA Hamzat, 2014, *Africa unite!*, Paris, Éditions La Découverte.
- DIAKITÉ Samba, 2011, *Philosophie et contestation en Afrique – Quand la différence devient un différend*, Paris, Éditions Publibook.
- DIBY Charles Koffi, 2007, *Management des services publics en Afrique*, Abidjan, Éditions NEI-CEDA.
- DIOP Cheikh Anta, 1974, *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*, Paris, Éditions Présence Africaine.
- DU BOIS William Edward Burghardt, 2007, *Les âmes du peuple noir*, Paris, Éditions La Découverte.
- FREUD Sigmund et EINSTEIN Albert, 1933, *Pourquoi la guerre ?*, Dijon, Imprimerie Darantière, [en ligne], URL : [https://www.nonviolentresistance.info/files/Einstein/facsimiles/Einstein,%20Freud%20\(1933\)%20-%20Pourquoi%20la%20guerre.pdf](https://www.nonviolentresistance.info/files/Einstein/facsimiles/Einstein,%20Freud%20(1933)%20-%20Pourquoi%20la%20guerre.pdf), consulté le 20 mars 2025 à 23 h 19 mn.
- GODÉ Pierre Dagbo, 2014, *La diplomatie africaine*, Paris, Éditions L'Harmattan.
- JASPERS Karl, 1990, *Introduction à la philosophie*, Paris, Éditions Plon.
- KABA Lansiné, 1991, *Nkrumah et le rêve de l'unité africaine*, Paris, Éditions Chaka.
- KI-ZERBO Lazare, 2010, « L'idée de monde noir : De W.E.B. Du Bois à la mondialisation », *Présence Africaine*, vol. 1, n° 181-182, pp. 197-214.
- KOUMA Youssouf, 2015, *Essai sur l'histoire de la philosophie africaine*, Saguenay, Les Éditions Différence Pérenne.
- NKRUMAH Kwame, 2009, *Le néo-colonialisme : dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Éditions Présence Africaine.
- NUBUKPO Kako, 2022, *Une solution pour l'Afrique*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- PADMORE Georges, 2000, *Panafricanisme ou communisme ?*, Paris, Éditions Présence Africaine.

SENGHOR Léopold Sédar, 1976, « Qu'est-ce que la négritude ? », *Études françaises*, vol. 3, n°1, pp. 3-20, [en ligne], URL : <https://www.doi.org/10.7202/036251ar>, consulté le 19 mars 2025 à 07 h 15 mn.

SENGHOR Léopold Sédar, 1993, *Libertés V. Le dialogue des cultures*, Paris, Éditions du Seuil.

SERRES Michel, 1991, *Le tiers-instruit*, Paris, Éditions François Bourin.

SPINOZA Baruch, 1965, *Éthique*, Paris, Éditions Garnier Flammarion.

MALCOM X, 2008, *Le pouvoir noir*, Paris, Éditions La Découverte.

KARL POPPER ET LES DÉTERMINANTS MÉTAPHYSIQUES DE LA SCIENCE

Crépin Zanan Kouassi DIBI

Université de Bondoukou, Côte d'Ivoire
crepindibi@gmail.com

Résumé

L'idéal de certitude longtemps proclamé par les scientifiques a conduit à une dénégation de la métaphysique et implicitement de toute pensée afférente. Sous le flambeau du positivisme, une certaine conception scientifique du monde n'a cessé d'instruire la modernité et l'époque contemporaine comme dépassement historique et épistémologique de la métaphysique et tous ses dérivés. De sorte que l'objectivité scientifique s'offre sous ce mode comme une disqualification des propriétés métaphysiques dans le champ scientifique. Et pourtant, un examen profond porté sur le développement des théories scientifiques conclut à une réalité paradoxale. Les énoncés non scientifiques, tels que les mythes, les croyances magiques, voire les activités oniriques, ont souvent joué un rôle déterminant dans l'élaboration des théories scientifiques. Cet article aborde la problématique de l'impossible disqualification des entités métaphysiques dans la constitution du savoir scientifique. La question principale qui la structure est de savoir comment les entités non scientifiques alimentent les découvertes scientifiques. L'intention principale est de démontrer que les entités métaphysiques et les croyances magiques jouent un rôle fondamental dans l'édification de la connaissance scientifique. Partant, les méthodes historique, critique et démonstrative nous serviront de béquilles scientifiques pour la justification de cette thèse. L'enjeu d'une telle analyse réside dans la revalorisation des présupposés métaphysiques et des croyances comme constitutives de la dynamique scientifique.

Mots-clés : Croyance – Découverte scientifique – Métaphysique – Mythe – Objectivité – Savoir – Théorie.

Abstract

The ideal of certainty long proclaimed by scientists has led to a denial of metaphysics and, implicitly, of all related forms of thought. Under the banner of positivism, a particular scientific worldview has continuously shaped modernity and the contemporary era as a historical and epistemological transcendence of metaphysics and its derivatives. As a result, scientific objectivity presents itself in this setting as a disqualification of metaphysical properties within the scientific domain. However, a deep examination of the development of scientific theories reveals a paradoxical reality: non-scientific statements such as myths, magical beliefs and even dream-related activities, have often played a decisive role in the formation of scientific theories. This paper explores the issue of the impossible exclusion of metaphysical entities from the constitution of scientific knowledge. The central question it poses is how non-scientific entities contribute to scientific discoveries. The underlying intention is to demonstrate that metaphysical

entities and magical beliefs play a fundamental role in the construction of scientific knowledge. Consequently, historical, critical, and demonstrative methods will serve as scientific support to justify this thesis. The purpose of such an analysis lies in the reevaluation of metaphysical presuppositions and beliefs as constitutive elements of scientific dynamics.

Keywords : Belief – Scientific discovery – Metaphysic – Myth – Objectivity – Knowledge – Theory.

Introduction

Les relations épistémologiques entre science et métaphysique ont toujours été au centre des débats. Depuis un certain temps, la science, connaissance rationnelle, certaine et objective, s'est liée d'amitié aux canaux de la rationalité. D'où l'aveu d'A. Chalmers (1988, p. 13.), « on peut se fier à la science, car c'est un savoir objectivement prouvé ». En vertu de cet idéal et de l'autorité dont jouit l'activité scientifique, il s'est installé une barrière épistémologique. Au nom de la science, la métaphysique et toutes ses composantes furent rejetées parce qu'elles inhibent les possibilités de connaissance du scientifique.

Sur la base des compromis historiques liés à son histoire, à sa méthode et à son objet d'étude, on a réussi à l'exclure du champ de la connaissance scientifique. Or la science, dans sa volonté d'être autonome, « n'a pas coupé le cordon ombilical avec le sens commun, tout en s'en éloignant à l'extrême ; elle n'a pas non plus coupé le cordon ombilical ni avec la foi, la métaphysique, le mythe, l'irrationnel, le désordre, l'incertitude, l'indéterminisme, etc. » (E. Morin, 1956, p. 56). Ainsi, la nécessité de considérer certains facteurs non scientifiques s'impose comme un impératif dans le processus de la découverte scientifique, mais aussi, font partie intégrante de la science. C'est d'ailleurs ce qui nous motive à examiner le rôle de la métaphysique dans le processus de la découverte scientifique.

Dès lors, la préoccupation principale de cet essai est de savoir comment les entités non scientifiques alimentent la découverte scientifique. Autrement dit, quelle est la place de la métaphysique et de la croyance dans le processus de la découverte scientifique ? De façon subsidiaire, demandons-nous : La science est-elle si souveraine, voire autonome au point de rejeter totalement tout recours à la métaphysique ? Quelle éducation scientifique faut-il promouvoir pour que l'homme de science intègre dans sa démarche les propriétés métaphysiques, si vitales pour le dynamisme scientifique ? L'intention de cette recherche est de considérer, au cœur de l'édifice scientifique, la double dimension, rationnelle et irrationnelle de la science qui, de fait, s'est heurtée à une vision positiviste dénuée de tout relativisme et méprisant tout ce qui n'entre pas dans la représentation scientifique du monde.

Notre hypothèse de recherche part du présupposé selon lequel le savoir de type scientifique ne peut-être dépouillé de son ancrage métaphysique et culturel. La méthode étant l'une des conditions sans laquelle une recherche ne peut être possible, effective, féconde et plausible, nous avons choisi d'opter pour une triple méthode : historique,

critique et démonstrative. Trois parties constituent l'ossature de cette réflexion dont l'enjeu est d'ouvrir des perspectives pour une réévaluation épistémologique du rôle des propriétés métaphysiques et des croyances en science.

1. Le statut de la métaphysique dans l'épistémologie classique

La question du rôle de la métaphysique constitue une préoccupation majeure et, ce, depuis Auguste Comte. La disqualification de la métaphysique est indissociablement liée à l'idée positiviste selon laquelle la connaissance n'est possible qu'avec la rupture avec les entités non observables. Ainsi, la métaphysique et tous ses dérivés ont été occultés, sinon minorés par Comte et les positivistes logiques comme nous le verrons.

1.1. La conception comtienne de l'objectivité et la ruine de la métaphysique

Le positivisme comtien, en tant que doctrine faisant la promotion du scientisme, sanctionne tout clivage à la démarche rebelle ou aux normes de la science. Il développe une conception qui exclut en science tout énoncé d'obédience métaphysique. Dans une vision scientiste, il montre que la recherche des fins ultimes, qu'elles soient premières ou finales, se trouvent hors de portée de la science. De ce fait, Comte privilégie l'ensemble des connaissances objectives susceptibles de fixer des rapports de successions et de similitudes entre les phénomènes et en pronostiquer des résultats expérimentaux.

Pour lui, en effet, l'objectivité de la science repose sur le constat, selon lequel, les énoncés scientifiques décrivent fidèlement des faits sur le monde. De ce point de vue, la tâche d'un scientifique, estime-t-il, est de découvrir ces faits, les analyser en vue de les systématiser. Dans cette optique, la science est objective lorsqu'elle parvient à découvrir et à généraliser les faits tout en faisant abstraction des penchants subjectifs de l'homme de science. Une telle conception réduit le champ de la connaissance scientifique au réel observable. La science, si elle désire être le lieu d'expression par excellence de l'objectivité, devrait s'appuyer exclusivement sur les faits. C'est justement ce qu'il exprime en ces termes :

L'observation des faits a été unanimement reconnue comme la seule base solide de toute spéculation raisonnable ; toute recherche théorique n'ayant point pour objet de découvrir les lois effectives de quelques phénomènes, c'est-à-dire leurs relations constantes de succession et de similitude, a été comme vide de sens et comme inaccessible à nos moyens véritables. (A. Comte, 2007, p. 39).

Les faits constituent, aux yeux d'Auguste Comte, les matériaux de la science, lesquels permettent de bâtir l'édifice scientifique. C'est pourquoi la philosophie positive doit reconnaître « comme règle fondamentale, que toute proposition qui n'est pas strictement réductible à la simple énonciation d'un fait, ou particulier ou général, ne peut offrir aucun sens réel et intelligible » (A. Comte 1963, p. 43). Cela suppose qu'aucune recherche causale n'est autorisée dans la construction du savoir scientifique. Cette caractéristique fondamentale de la philosophie positive consacre le divorce avec le mythe, l'imaginaire et les abstractions métaphysiques pour s'attacher au réel observable.

Dans cet élan de problématisation des fondements certains de la connaissance, Comte exclut le recours à la métaphysique qui constitue à ses yeux, un état d'imaturité scientifique. Cette radicalisation du rejet de la métaphysique a connu, au fil des années, une transformation capitale avec les empiristes logiques dans laquelle il faut voir un véritable projet d'élimination de la métaphysique dans toutes ses formes.

1.2. La conception scientifique des positivistes logiques : vers la disqualification de la métaphysique

Les réflexions épistémologiques des membres du Cercle de Vienne s'articulent autour de la problématique d'un critère efficace susceptible de délimiter le champ de la science et, de ce fait, disqualifier la métaphysique. L'intention véritable est le refus radical de la métaphysique qualifiée de discipline dénuée de sens et d'un obstacle au progrès de la pensée scientifique. À cet effet, ils estiment, comme le rapporte J.-F. Malherbe, (1979, p. 59) qu'« il est nécessaire, si on veut bâtir une science unifiée, libérée de la métaphysique, de s'assurer que les énoncés qui forment la base de l'édifice sont eux aussi dégagés de toute métaphysique ». À la vérité, l'exclusion de la métaphysique réduite à son non-sens, émane du succès des sciences empiriques. Celles-ci, en effet, sont exprimables, compréhensibles à travers des énoncés observationnels. Ainsi, ils arguaient que les prétentions de la science sont vérifiables, tandis que celles de la métaphysique et de la religion, par exemple, ne le sont pas. Pour les positivistes logiques, écrit P. Jacob, (1980, p. 12) « les propositions de la logique et des mathématiques sont [analytiques] (ou réductibles à des tautologies), alors que les propositions des sciences empiriques sont [synthétiques] ».

Dans une brochure devenue un véritable manifeste intitulé : *La conception scientifique du monde* publié en 1929, ils ont mis en évidence la centralité de leurs idées, décrites comme « la conception scientifique du monde » suivant deux principales caractéristiques : Premièrement, la science est empiriste et positiviste, c'est-à-dire qu'il n'y a de connaissance que d'expérience, qui repose sur ce qui est immédiatement donné. Cela fixe la limite du contenu de la science légitime. Deuxièmement, la conception scientifique du monde est marquée par l'application d'une certaine méthode, à savoir l'analyse logique. Ils manifestent ainsi, à en croire C. Godin, (2008, p. 475), leur volonté de refonder le système des sciences sur ces deux bases : la cohérence logique et l'observation empirique.

Classiquement, c'est donc sur la vérifiabilité des énoncés que s'établit la scientificité des énoncés. L'application du critère de démarcation dit de vérification, ou vérifiabilité, permet donc, selon ces derniers, de situer la science aux antipodes de la métaphysique qui est à bannir. Dans cet élan de destruction de la métaphysique, les empiristes logiques font du sens des propositions l'un des critères de scientificité et proclament l'insuffisance des propositions métaphysiques. Ces derniers soutiennent que la métaphysique est dépourvue de signification et qu'elle se compose de pseudo-propositions dénuées de sens. Comme le témoignent les propos d'A. Soulez (1935, p. 155-156) : « Les soi-disant énoncés de la métaphysique sont totalement dépourvus de sens. (...) lorsque nous affirmons que les soi-disant énoncés de la métaphysique sont dépourvus de sens, cette expression doit être prise dans le sens le plus strict ». De ce fait,

la métaphysique constitue, selon l'expression bachelardienne, « un obstacle épistémologique » à l'unité des sciences. En effet, dans leur ultime volonté de montrer que seuls les énoncés scientifiques sont dotés de significations, les néo-positivistes ont adopté un critère de démarcation qu'ils ont aussitôt assimilé au problème de signification.

Dans cette recherche constante d'objectivité, les théoriciens du Cercle de Vienne prônent l'émergence d'un langage scientifique de sorte à dépouiller le patrimoine scientifique des entités non rationnelles. Ce projet épistémologique amorcé par Otto Neurath vise à fonder l'unité de la science à partir de l'élaboration d'un langage adapté, unique et universel à l'image des mathématiques qui aura l'avantage d'exprimer les lois et théories de la science sans aucune ambiguïté possible. Selon la thèse physicaliste, « il existe un langage unifié unique permettant de décrire les objets concrets, ainsi que leurs mouvements dans l'espace et dans le temps. Selon cette doctrine, tout doit pouvoir être dit ou traduit dans ce langage » (K. Popper, 1985, p. 394).

Toute science devrait pouvoir s'exprimer dans un langage physicaliste. En limitant les énoncés acceptables à ceux qui expriment des observations situées dans l'espace et dans le temps et les liens entre ces énoncés, le physicalisme prétend éviter d'introduire dans le langage des entités vides de sens à l'image des énoncés métaphysiques. En clair, le projet d'unification de la science vise au fond à extirper la métaphysique du domaine de la connaissance scientifique. Une fois la métaphysique évacuée du domaine de la connaissance, la science pourrait prétendre à son objectivité. C'est ce qu'E. Dissakè (2012, p. 55) tente de traduire en ces termes :

La science est objective parce qu'elle est épurée, que la métaphysique en est définitivement extirpée, ce qui signifie encore qu'elle est partout la même, que ses énoncés peuvent être exprimés dans un langage unique que comprendraient tous les savants, une langue qui ne peut dire que la science, et rien de plus.

L'exclusion de la métaphysique ferait la pureté de la science. Une pureté dont la marque réside dans « le caractère sensé et non ambigu de ses énoncés » (E. Dissakè, 2012, p. 55). Or, un tel rejet conduit à un paradoxe épistémologique, celui du fondement de la science elle-même. Karl Popper démontre que l'édifice scientifique serait détruit s'il est dépouillé de ses entités métaphysiques. Autrement dit, la science en tant qu'entreprise tient par la somme de ses constituants.

2. Les fondements métaphysiques de la science

Popper révolutionne les assises méthodologiques de l'épistémologie en faisant dialoguer la science et la non-science. Son rationalisme globalement critique accorde un droit de reconnaissance aux éléments culturels au nombre desquels figurent les entités métaphysiques.

2.1. Les déterminations culturelles de la science

La science, aux yeux de Popper, est une activité spécifiquement humaine et donc sociale. En tant que telle, elle porte en son sein des éléments culturels tels que la religion,

les mythes, la magie, la croyance, la métaphysique, etc. Ces éléments, à eux seuls, ne peuvent être des constituants de la science. Cependant, ils contribuent, dans une approche critique et révisable, à l'enrichissement de cette dernière. En fait, la fécondité de la science réside dans son dialogue critique avec certaines propriétés métaphysiques ou des croyances oniriques. La plupart des découvertes scientifiques s'enracinent dans une zone de croyance qui constitue la dimension métaphysique de la science. Elles peuvent être inspirées des mythes, des croyances magiques, des activités oniriques.

Ces propriétés assurent la description et la structuration du réel. Elles constituent aussi la phase de préséance de la recherche. Pour A. D. N'Guessan, (2014, p. 105), elles « fonctionnent comme des instruments de découverte et de décryptage des énigmes de la nature, des clefs pour déceler les secrets de la stabilité de cette nature et des événements qui en ponctuent le cours ». Le fondement culturel de la science met en lumière l'importance des contextes sociaux et historiques dans le développement scientifique. Le fait de reconnaître cette dimension permet d'appréhender la science, non seulement comme une accumulation de connaissances, mais aussi comme un processus dynamique et interconnecté, profondément enraciné dans un contexte psychologique, culturel, social. De l'aveu de K. Popper, (1985, p. 379) « la plupart des théories scientifiques sont issues des mythes. Le système copernicien, par exemple, a sa source dans l'adoration que les néoplatoniciens vouaient à la lumière du soleil, astre dont la noblesse le destinait à occuper une position centrale ». Ainsi, le fondement métaphysique de la science se traduit par le fait que « la science ne peut, dans le dialogue établi avec la nature, se passer des croyances et idées métaphysiques » (A. D. N'Guessan, 2014, p. 105). L'exemple du code de l'influx nerveux entre les synapses l'atteste et le confirme.

Otto Loewi démontre, après un rêve réalisé dans la nuit du dimanche de Pâques en 1921, que la stimulation électrique des axones innervant le cœur de la grenouille libérait une substance chimique et que cette substance pouvait mimer les effets de la stimulation du neurone sur les battements du cœur. Cette thèse révolutionnaire, bouleversait la théorie électrique qui avait longtemps régné sans partage. En fait, il irrigue alors les cavités de deux cœurs de grenouille avec un liquide salin. Il s'arrange pour stimuler artificiellement au moyen des chocs électriques répétitifs les fibres nerveuses inhibitrices du premier des deux cœurs. Celui-ci ralentit et s'arrête. Loewi prélève alors le liquide de perfusion du cœur arrêté et l'utilise pour irriguer le second, dont il laisse les nerfs au repos. Et, que fut sa surprise ? Le deuxième cœur, lui aussi, ralentit et s'arrête. Loewi déduit à partir de cette expérience que la stimulation des fibres nerveuses du premier cœur avait libéré, dans le liquide de perfusion, une substance ralentissant le cœur. Il en conclut que la stimulation du système nerveux ne se limite pas à une transmission mécanique mais provoque la libération d'une substance chimique assez importante. Mais, d'où lui est venue cette idée géniale ? Loewi avait, en fait, eu l'idée de cette expérience dans un rêve. É. Godaux (1990, p. 9) raconte ce récit fascinant :

Dans la nuit du dimanche de Pâques en 1921, je m'éveillai, allumai la lumière, et jetai quelques notes sur une feuille de papier. Puis je m'endormis de nouveau. À 6 heures du matin, il me vint à l'esprit que pendant la nuit j'avais écrit quelque chose de très important mais je ne pouvais pas déchiffrer le griffonnage. Ce dimanche fut le jour le plus triste de ma carrière de scientifique. Cependant, la nuit suivante je m'éveillai de nouveau, à 3 heures, et je me souvins de quoi il s'agissait. Cette fois-ci, je ne pris aucun risque ; je me levai immédiatement, partis au laboratoire et je fis l'expérience (...). À 5 heures,

j'avais définitivement la preuve de la transmission chimique de l'influx nerveux. Une réflexion diurne poussée m'aurait certainement incité à rejeter ce type d'expérience car il m'aurait semblé probable que, dans le cas où un influx nerveux libérait un agent transmetteur, ce serait seulement en quantité suffisante pour agir sur l'organe effecteur, le cœur dans ce cas, plutôt qu'en quantité importante, de sorte qu'une partie disparaîtrait dans le liquide de perfusion du cœur et qu'il serait ainsi possible de le détecter. Et pourtant, tout le concept nocturne de l'expérience reposait sur cette éventualité. Contrairement à toute attente, les résultats furent positifs.

Ce qu'il convient de noter de cet exemple, c'est l'idée que la découverte d'une loi est un processus complexe qui, avant l'expérience au laboratoire est souvent le fruit d'un rêve, d'une imagination. C'est d'ailleurs pourquoi l'ensemble des constituants de la science n'ont tous pas une assise observationnelle. Ils transcendent les phénomènes apparents. La science, en effet, transcende les réalités matérielles et loge dans le champ de la métaphysique dans lequel elle lui emprunte ses notions et concepts. Les résultats escomptés en science ne nous autorisent pas à congédier la métaphysique. Ainsi, pour C. Tiercelin (2016, p. 71), « les résultats scientifiques ne constituent ni des verdicts ni des réfutations de nos thèses métaphysiques, car une théorie scientifique ne délivre de métaphysique que ce qu'elle contenait déjà en elle dès le départ ». Il serait absurde de croire que « les scientifiques mènent leurs recherches sur le monde sans leurs propres préjugés métaphysiques, et que leurs découvertes puissent fonctionner comme des arbitrages non biaisés entre des concepts métaphysiques rivales (...) » C. Tiercelin, (2016, p. 72). Cette affirmation de l'auteur du *Ciment des choses* vient attester la thèse du fondement métaphysique de la science et la nécessité d'une réhabilitation de cette dernière. Les énoncés métaphysiques et les croyances oniriques sont toujours en arrière-plan dans l'esprit du chercheur. Ils guident, orientent et motivent la recherche. Comme nous l'observons avec C. Tiercelin (2016, p. 74),

ce n'est donc pas uniquement pour des raisons esthétiques de cohérence que la métaphysique a toute sa place, ni davantage parce qu'on aurait des ambitions systématiques ou rêverait d'unité ou d'absolu. On en a besoin au sens fort et d'abord, pour interpréter les théories scientifiques elles-mêmes.

Ces déterminants préscientifiques qui structurent et fondent la recherche scientifique imposent l'élaborer de principes de collaboration. La science intègre une double dimension réaliste et abstraite du monde. Ainsi, on ne peut donc, pour des exigences de vérifiabilité, vouloir rejeter la métaphysique. C'est en cela que Claudine Tiercelin suggère de tenir compte de l'apport de certains énoncés non scientifiques dans la construction des théories et systèmes scientifiques.

2.2. De la métaphysique à la science : les programmes de recherche métaphysique

L'expression « programme de recherche métaphysique » signifie, comme le fait remarquer J. Baudouin (1989, p. 34), « la construction intellectuelle d'énoncés non testables et qui n'ont pas, de ce fait, un statut scientifique. Mais qui, cependant, peuvent servir de cadre heuristique à des théories authentiquement scientifiques ». Ce concept poppérien permet d'entrevoir la dialectique entre contexte de découverte et contexte de justification. Il vise à démontrer que plusieurs théories d'obédience métaphysique, ont

joué et jouent encore un rôle capital dans le développement de nombreuses théories scientifiques. Ces programmes constituent, en effet, des cadres conceptuels favorables à la formulation d'hypothèses audacieuses. Vue sous cet angle, la science est constamment sous l'influence d'idées métaphysiques. Voici comment K. Popper (1996, p. 161) le souligne :

En utilisant cette expression, je voudrais attirer l'attention sur le fait que dans presque chaque phase du développement de la science, nous sommes sous l'influence d'idées métaphysiques, c'est-à-dire non testables; des idées qui ne déterminent pas seulement quels problèmes d'explication nous choisirons d'attaquer, mais aussi quelles sortes de réponses nous considérons comme adéquates ou satisfaisantes ou acceptables, comme des améliorations de, ou des avancées par rapport à des, réponses antérieures.

Ces théories métaphysiques orientent la formulation d'hypothèses scientifiques falsifiables. Toute science, estime Popper, postule une métaphysique qui peut être contenue dans un système d'axiomes ou de postulats, soit enracinée dans des conjectures qui guident l'activité heuristique scientifique. Si la science semble commencer par des conjectures, celles-ci ont souvent une origine métaphysique.

L'atomisme, une théorie métaphysique, constituera un programme scientifique de recherche. Formulée par Démocrite, philosophe grec, la représentation de l'univers était fondée sur l'hypothèse suivant laquelle les corps sont constitués de particules très légères, invisibles et indivisibles. Il était animé par le désir de savoir si la matière est continue ou discontinue, c'est-à-dire s'il permet de la diviser et de la subdiviser indéfiniment afin de supposer qu'elle est constituée de particules indivisibles. Dans leur tentative d'explication du monde, les atomistes admettent l'hypothèse selon laquelle la matière ne pouvait être divisée à l'infini. Tout processus de division des corps, expliquaient-ils, doit avoir un terme. Cette limite, au-delà de laquelle plus aucune coupure n'est possible, ils l'appelèrent l'atome. Cette thèse d'origine métaphysique a permis de comprendre la structure de la matière et d'élaborer la mécanique quantique. La mécanique quantique décrit les atomes d'une manière fondamentalement différente de la physique classique. Contrairement au modèle de Rutherford-Bohr, où les électrons orbitent autour du noyau comme des planètes autour du Soleil, la mécanique quantique introduit une description probabiliste basée sur des fonctions d'onde et des orbitales atomiques.

À côté de l'atomisme, il faut noter la théorie statistique de Born d'origine métaphysique, mais qui a ouvert des voies à de nouveaux développements dans le champ de la physique quantique. Selon l'interprétation statistique de la théorie quantique de Born, il faut reconsidérer le dualisme entre la particule et l'onde. En effet, avec Born, l'antagonisme onde-corpuscule trouve une solution à la lumière de l'équation de Schrödinger. La mécanique quantique repose sur l'équation de Schrödinger, qui décrit le comportement des électrons sous forme de fonction d'onde. Or, avant la formalisation mathématique, des idées sur la nature corpusculaire de la lumière de Newton et l'existence de quanta de Planck étaient des hypothèses métaphysiques. Ces concepts métaphysiques, autrefois non testables, sont devenus par leur réappropriation par la science, testables.

Tel qu'il se présente, le progrès de la science ne tient qu'à la présence dialectique et dialogique nécessaire de la science et de la métaphysique. La science est déterminée par

les propriétés métaphysiques, c'est-à-dire constituée par des entités dont la nature et la portée outrepassent le cadre spatio-temporel.

Ces éléments culturels se présentent comme des déterminations, mieux, des contraintes qui pèsent sur la science. Elles ne sont pas, en toute objectivité, analysables. Cependant, dans le processus d'objectivation, elles peuvent acquérir un statut cognitif lorsqu'elles se prêtent à la discussion critique rationnelle. D'ailleurs, elles inspirent des hypothèses testables. C'est cette ressource première qu'elle fournit à la science qui fait dire à Descartes qu'elle est la racine de l'arbre en ce sens que la métaphysique constitue un puits potentiellement fertile. Aussi, elle peut être considérée comme la phase préparatoire dans l'investigation scientifique, c'est-à-dire son « pouvoir d'anticipation ». En réalité, les programmes guident, contribuent à la formulation des hypothèses audacieuses de recherche. De sorte que si la science est dépouillée de ses éléments culturels et réduit à elle-même, c'est-à-dire à ses propres agents, la science serait vidée de ses concepts et de ses principes. Elle serait donc fragmentée, paralysée. Cette idée rejoint celle de N. Farouki (1886, p. 11), pour qui, « si la métaphysique n'est pas la science, il ne peut exister de science sans métaphysique ». Cet apport indispensable que fournit la métaphysique à la science exige une marge de tolérance portée par le souci du dialogue, de la reliance entre les principes au regard de l'indéterminisme scientifique. Dans un univers irrésolu, indéterministe, il faut redéfinir les cadres rationnels d'acceptation des réalités nouvelles.

3. L'indéterminisme scientifique ou le plaidoyer pour un nouveau paradigme

Cette articulation vise à réformer la pensée, son mode opératoire. L'éducation au nouvel esprit épistémologique devient plus que jamais urgente. Le renouveau épistémologique qu'inspire la complexité vise à faire dialoguer deux entités apparemment contradictoires. L'éducation au dialogue permet d'assumer l'inséparabilité des entités scientifiques et non scientifiques en incitant à une ouverture d'esprit, un élargissement des frontières de la science pour reconsidérer certaines entités participatives à la découverte.

3.1. Indéterminisme et démocratisation du savoir

La connaissance, œuvre humaine, est marquée par le sceau de l'imperfection. La faillibilité humaine et l'imprévisibilité du réel constituent des limites à une saisie nette et totale de la réalité, c'est-à-dire une description globale du monde. Cette nature intrinsèquement complexe du réel traduit le besoin d'une vision pluraliste car l'univers ne peut être réduit à un seul aspect. Sous sa forme indéterminée, c'est-à-dire ouverte et irrésolue, il admet des problèmes assez complexes dont la résolution dénote d'une prise en charge complète. En vertu du principe d'indéterminisme scientifique, l'épistémologie poppérienne recommande d'appréhender la réalité comme multiple, constituée d'une infinité de propriétés impossible à réduire à un seul et même principe.

L'indéterminisme scientifique interpelle à cet horizon ouvert de la connaissance. Il traduit la biodégradabilité de la vérité et, par conséquent, implique l'ouverture scientifique. En conséquence, la démocratisation du savoir nous invite à renoncer à l'idéal de la certitude et de la thèse des principes rationnels qui gouvernent l'activité scientifique. En réalité, la complexité du monde inscrit la science dans une vision globale et pluraliste qui s'enrichit aux sources d'autres rationalités. Certes, certaines rationalités, notamment la métaphysique et son cortège de mythes, de magies, de croyances oniriques, semblent dépourvues de référents empiriques, cependant, elles restent utiles pour le dynamisme de la science. Elles sont toutes constitutives de la science. Comme telle, la démocratisation du savoir réside dans le dialogue des rationalités déterminées par la critique intersubjective des théories.

Cette ouverture de l'univers se fonde sur l'idée que la théorie de la connaissance scientifique est fondamentalement conjecturale. C'est en vertu de cette vérité que K. Popper (1985, p. 229) fait la pertinente remarque selon laquelle :

L'ensemble de cette démarche conduit, par une sorte de nécessité, à une prise de conscience : nos tentatives pour saisir et découvrir la vérité ne présentent pas un caractère définitif, mais sont susceptibles de perfectionnement, notre corps de doctrine est de nature conjecturale, ils sont faits de suppositions, d'hypothèses, et non de vérités certaines et dernières ; enfin, la critique et la discussion sont les seuls moyens qui s'offrent à nous pour approcher la vérité. On aboutit ainsi à cette tradition qui consiste à formuler des conjectures hardies et à exercer la libre critique, tradition qui a été à l'origine de la démarche rationnelle et scientifique et, partant, de cette culture occidentale qui est la nôtre et la seule qui soit fondée sur la science.

Cette complexité du monde nous amène à la conclusion selon laquelle aucun chercheur ne peut nous fournir une recette certaine et complète du monde. Dans ce cas, toute interprétation du monde, dans l'hypothèse de son intelligibilité, est une démarche exclusivement approximative qui doit se fonder sur des hypothèses révisables indéfiniment. Dans cette perspective, Popper conseille de regarder « les théories scientifiques comme autant d'inventions humaines – comme des filets créés par nous et destinés à capturer le monde » (K. Popper, 1984, p. 36).

3.2. Plaidoyer pour le pluralisme méthodologique

La portée épistémologique de la nature de la métaphysique peut être appréhendée à condition qu'elle prenne en compte l'exigence éthique et épistémologique d'ouverture au pluralisme méthodologique. Popper reconnaît que l'activité scientifique est définie par son caractère hypothétique, c'est-à-dire conjectural. En conséquence, elle doit être guidée par la modestie, la tolérance scientifique. Celle-ci commence par la prise de connaissance des interactions étroites et permanentes entre les rationalités. Elle se poursuit par la prise en considération des recommandations de la rectification permanente et du jeu perpétuel déployé à travers l'ouverture critique.

Un tel processus d'échange et de confrontation critique doit s'élaborer dans un climat de tolérance méthodologique. Une telle exigence s'interdit de disqualifier *a priori* certaines entités dont la correspondance empirique n'est pas encore établie, voire ne peut être établie car, comme le souligne E. Morin (1991, p. 56), « la science n'a pas coupé le

cordon ombilical avec le sens commun, tout en s'en éloignant à l'extrême ; elle n'a pas non plus coupé le cordon ombilical ni avec la foi, la métaphysique, le mythe, l'irrationnel, le désordre, l'incertitude, l'indéterminisme ». En fait, l'homme est intrinsèquement enraciné dans un contexte social. Sa nature, à la fois physique, culturel, psychologique, social et même anthropo-biologique, influence nécessairement son approche cosmologique. Comme l'indique A. D. N'Guessan (2014, p. 115) : « Le désir d'objectivité manifesté en laboratoire par un savant ne le débarrasse pas totalement des croyances, des préjugés, des images mentales ou habitudes, des mythes qui lui sont légués par la société ».

La science copine, en effet, avec des propriétés non scientifiques telles que la métaphysique, le mythe, la croyance magique, le rêve, les superstitions. Le pluralisme méthodologique invite ainsi à la rencontre interdisciplinaire, c'est-à-dire à la reconnaissance de plusieurs rationalités au sein de l'édifice scientifique. La complexité et les interactions croissantes dans l'entreprise scientifique exigent une approche nouvelle, plus ouverte et globale car l'univers est irrésolu. Sous cet angle indéterministe, le « nouvel esprit épistémologique » que promeut Jacques Batiéno est orienté sur la recherche d'un savoir objectif, mais provisoire susceptible d'être remise en cause.

Conclusion

Il ressort de cette analyse que la problématique du fondement métaphysique ou culturel de la science est liée, d'une part, à l'existence de certaines entités scientifiques qui ne sont pas directement observables et, d'autre part, au rôle que jouent ces entités dans la construction du savoir. La science, en tant qu'entreprise humaine visant à comprendre le monde naturel, ne peut être détachée de ses racines métaphysiques. Les déterminants métaphysiques sont les hypothèses fondamentales, souvent implicites, qui sous-tendent l'activité scientifique. Ils englobent les présupposés ontologiques, épistémologiques et axiologiques qui orientent la démarche scientifique et influencent la façon dont les scientifiques interprètent les données empiriques.

Ces entités, loin de constituer des barrières épistémologiques, fertilisent l'esprit du chercheur dans la mesure où elles constituent la mamelle nourricière qui alimente et fait éclore toutes les théories scientifiques. Elles se présentent comme des déterminations, mieux, des contraintes qui pèsent sur la science. Elles ne sont pas, en toute objectivité, analysables. Cependant, dans le processus d'objectivation, elles constituent le fondement même du domaine scientifique et elles participent à la construction du savoir. Dans cette logique, elles sont d'une importance indéniable pour l'entreprise scientifique. La rationalité nouvelle qu'imposent l'indéterminisme scientifique et la pensée complexe doit prendre en considération la logique combinatoire des différentes rationalités de sorte à contribuer à la formation d'un nouvel esprit épistémologique.

Références bibliographiques

- BAUDOUIN Jean, 1989, *Karl Popper*, Paris, Presses Universitaires de France.
- CHARLMERS Alan, 1988, *Qu'est-ce que la science ? – Récents développements en philosophie des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, traduit de l'anglais par Michel Biezunski, Paris, Éditions La Découverte.
- COMTE Auguste, 1963, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- COMTE Auguste, 2007, *Premiers cours de philosophie positive*, Paris, Presses Universitaires de France /Quadrige.
- DISSAKÈ Emmanuel Malolo, 2012, *Grammaire de l'objectivité scientifique. Au cœur de l'épistémologie de Karl Popper*, Paris, Éditions Dianoïa.
- FAROUKI Nayla, 1886, *La métaphysique*, Paris, Éditions Félix Alcan.
- GODAUX Emile, 1990, *Cents milliards de neurones*, Bruxelles, Éditions Labor.
- GODIN Christian, 2008, *La philosophie pour les nuls*, Paris, Éditions First.
- JACOB Pierre, 1980, « Comment peut-on ne pas être empiristes ? », De Vienne à Cambridge : *l'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Paris, Éditions Gallimard.
- MALHERBE Jean-François, 1979, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MORIN Edgar, 1956, *La méthode*, Paris, Éditions du Seuil.
- MORIN Edgar, 1991, *La méthode, Tome 4 : Les idées*, Paris, Éditions du Seuil.
- N'GUESSAN Depry Antoine, 2014, « La part de croyances dans les sciences », *Perspectives Philosophiques*, vol. 4, n° 008, pp. 103-123.
- POPPER Karl, 1984, *L'Univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, Paris, Éditions Hermann.
- POPPER Karl, 1985, *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, traduit de l'anglais par Michelle-Irène et Marc B de Launay, Paris, Éditions Payot.
- POPPER Karl, 1996, *La théorie quantique et le schisme en physique : post scriptum à la logique de la découverte scientifique*, traduit de l'anglais par Emmanuel Malolo Dissakè, Paris, Éditions Hermann.
- SOULEZ Antonia (dir.), 1935, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, Presses Universitaires de France.
- TIERCELIN Claudine, 2016, *La métaphysique et les sciences : les nouveaux enjeux*, Paris, Éditions Collège de France.

IMPACTS DU CONFLIT ARMÉ SUR LA PERFORMANCE SCOLAIRE DES ÉLÈVES AU MALI : CAS DE LA RÉGION DE MOPTI

Seydou LOUA

Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali
seydouloua@yahoo.fr

Mama KONTA

Université Yambo Ouologuem de Bamako
kontamama74@gmail.com

Résumé

Le conflit armé constitue une épine à l'atteinte des objectifs de l'éducation et engendre la baisse de la performance scolaire des élèves. Cette étude a pour objectif d'évaluer l'impact du conflit armé sur la performance scolaire des élèves de la région de Mopti. L'étude est de type transversal et porte sur une analyse des rapports d'étude de l'Académie d'Enseignement (AE) de Mopti de l'année scolaire 2005-2006 à 2023-2024. Il s'agit de la période d'avant-conflit et au cours du conflit. Ainsi, les résultats indiquent que le nombre d'écoles fermées, détruites et le nombre de matériels didactiques emportés ou détruits s'est multiplié depuis le début du conflit dans la région. En fait, le cercle de Konna est le plus touché sur le plan éducatif. Les taux de scolarisation, de redoublement et d'abandon se sont également multipliés au fondamental 1et 2. En revanche, le taux de passage n'a pas connu d'évolutions majeures. Pour ce qui est de la réussite au DEF, le taux a connu une baisse drastique depuis le début du conflit. Il est donc crucial pour tous les acteurs du niveau central, régional et local (ministère, AE, CAP, CGS, AME, enseignants et acteurs humanitaires) de conjuguer leurs efforts pour une gouvernance réussie et un système éducatif plus résilient pendant la crise. À cela s'ajoute l'augmentation du financement alloué aux écoles des zones de conflit pour l'opérationnalisation des cantines scolaires et l'accord d'une prime de sécurité aux personnels travaillant dans ces zones.

Mots-clés : Abandon – Conflit armé – Passage – Performance scolaire – Redoublement.

Abstract

Armed conflict is a thorn in the way of achieving education goals and leads to a decline in students' academic performance. This study aims to assess the impact of armed conflict on the academic performance of students in the Mopti region. The study is cross-sectional and involves an analysis of study reports from the Mopti Teaching Academy (AE) from the 2005-2006 to 2023-2024 school year. This covers the pre-conflict period and during the conflict. The results indicate that the number of schools closed, destroyed, and the number of teaching materials taken or destroyed has increased since the beginning of the conflict in the region. In fact, the Konna circle is the most affected educationally. School

enrollment, repetition, and dropout rates have also increased in primary 1 and 2. On the other hand, the transition rate has not seen any major changes. The DEF (Diploma of the French Language Examination) pass rate has declined drastically since the beginning of the conflict. It is therefore crucial for all stakeholders at the central, regional, and local levels (ministry, AE, CAP, CGS, AME, teachers, and humanitarian actors) to combine their efforts for successful governance and a more resilient education system during the crisis. In addition, funding has been increased for schools in conflict zones to operationalize school canteens and a security bonus has been granted to staff working in these areas.

Keywords: Dropout – Armed conflict – Transition – Academic performance – Grade repetition.

Introduction

L'insécurité à laquelle la région de Mopti est confrontée depuis plusieurs années, liée à la présence de terroristes et bandits armés, constitue un obstacle aux activités pédagogiques et met à rude épreuve la scolarisation et le maintien scolaire des enfants.

Depuis le début de cette crise, en 2012, il n'est pas rare de voir des écoles pillées, saccagées, brûlées, car les terroristes veulent éradiquer l'éducation occidentale. Dans le centre et le nord du Mali, notamment dans les régions de Mopti et de Gao, des écoles et des fournitures scolaires ont été brûlées devant des élèves et des enseignants forcés de regarder la scène. Il s'en est suivi des menaces de mort en cas de récidive, si toutefois, ils revenaient sur les lieux (A. Sagara et S. Loua, 2023). Ceci entraîne le départ forcé des enseignants vers les grandes villes ainsi que la fermeture des écoles. Dans ce contexte, ni l'enseignant, ni l'élève ne peut être concentré en classe durant le cours. Ces situations ont un impact certain sur le déroulement normal des activités pédagogiques et par ricochet, sur le rendement scolaire.

Aucune des études réalisées dans la région n'a réellement pas évalué l'impact du conflit sur la performance scolaire. C'est à cette épreuve que cette étude se prête afin d'apporter des clarifications sur la performance scolaire des élèves de la région d'avant et au cours de la guerre. Il s'agit de voir la performance scolaire des élèves de la région en partant de l'analyse des rapports de l'Académie d'enseignement de Mopti de 2005 à 2024.

Dans les sections suivantes nous avons la revue de la littérature, la méthodologie, les résultats, la discussion des résultats et la conclusion.

1. Revue de la littérature

Le droit à l'éducation pour tous en tout lieu et en toute circonstance est garantie par la déclaration universelle des droits de l'homme dans son article 26 (Nations Unies, 2015), de même par les articles 10 et 11 de la constitution du Mali (République du Mali, 2023). L'éducation reste indispensable dans le processus de changement du niveau de vie des communautés et de l'amélioration des sociétés (F. Salih, 2022). Cependant, ce droit

fondamental est compromis en périodes de crises notamment les conflits armés en raison des nombreux défis auxquels il fait face.

Il s'agit entre autres de la perturbation des services sociaux, l'atteinte à l'environnement ainsi que de l'affaiblissement du tissu social (H. Grandvoininnet et H. Schneider, 1998). L'éducation et la santé sont généralement désorganisées dans les pays traversant la crise, soit directement par la destruction des infrastructures scolaires soit indirectement par la compression des dépenses publiques (E. Bendavid *et al.*, 2021).

Même lors des grandes réflexions sur l'éducation, notamment à Jomtien en Thaïlande, en 1990 (T. N. Manuchehr, 2011), et à Dakar en 2000, les conflits violents comme obstacles à l'atteinte de l'Éducation Pour Tous (EPT) a été soulevés (UNESCO, 2011). C'est pourquoi, se rapprocher de l'atteinte de cet objectif semble presque impossible dans les pays à revenu faible en raison de son impact sur l'éducation (M. Sommers, 2002). En effet, les conflits violents restent de gros obstacles à l'éducation et à l'atteinte des objectifs de développement durable (Banque Mondiale, 2018). Dans les pays touchés, il est extrêmement difficile de maintenir les enfants à l'école et d'assurer une éducation de qualité pendant le conflit (Y. Utsumi & M. T. Muradi, 2024). C'est pourquoi plus de la moitié des enfants non scolarisés à travers le monde se trouvent dans les pays touchés par un conflit armé. En réalité, ces derniers affichent les plus mauvais indicateurs dans le domaine de l'éducation (CAEDBE, 2017).

La charge du travail des enfants pour subvenir aux besoins de leurs familles lors des conflits violents est déterminante dans l'absentéisme du nombre d'enfants à l'école (P. Justino, 2011). Le conflit affecte négativement la qualité de l'environnement d'apprentissage scolaire et cela est à son tour corrélé négativement aux résultats à l'examen final (T. Brück *et al.*, 2019). De nombreuses localités ont été contraintes de transformer leurs écoles en centres de réfugiés ou en hôpitaux pour accueillir les personnes déplacées qui ont fui leurs foyers à la recherche de zones plus sûres. Parmi les catégories de PDI, les enseignants occupaient la première place en Bosnie (E. L. Swee, 2015). Il ressort des études réalisées en Allemagne, Bosnie, Cambodge, Guatemala, et en Côte d'Ivoire, qui sont tous des pays ayant connu des périodes de turbulences (conflit armé) que le taux d'achèvement de l'année scolaire des élèves du niveau fondamental et secondaire est resté inférieur qu'en temps de stabilité. L'enseignement secondaire était confronté à des défis du fait de la variété des matières en Bosnie. Il était donc difficile de trouver des enseignants appropriés pour chaque matière (E. L. Swee, 2015). En outre, les conflits peuvent avoir un impact négatif sur les résultats généraux des élèves même après une décennie (Y. Utsumi, 2022).

En juin 2019, les attaques ont triplé, entraînant la fermeture de 9 272 écoles dans huit pays de la région africaine, affectant plus de 1,91 million d'enfants et près de 44 000 enseignants. Le nombre total d'enfants et adolescents affectés au niveau de l'enseignement fondamental et secondaire est estimé à 40,6 millions. À l'échelle mondiale, 10 pays d'Afrique de l'Ouest et Centrale accueillent environ un enfant sur quatre ayant besoin d'aide humanitaire y compris l'éducation et les autres services indispensables à l'apprentissage (UNICEF, 2019). Du fait des conflits armés, il y a plus d'enfants non scolarisés aujourd'hui qu'il y a 10 ans en Afrique de l'Ouest et Centrale : ce sont 38,8 millions d'enfants qui ne sont pas scolarisés (contre 31,6 millions il y a 10

ans), ce qui représente un enfant non scolarisé sur cinq dans le monde (S. Cherkaoui, 2021).

L'Afrique Subsaharienne (ASS) en particulier est la plus touchée car on estime que 70% de ces pays ont été témoins d'un conflit armé au cours des deux dernières décennies (C. Chol *et al.*, 2018). Ainsi, l'augmentation du nombre d'attaques a réduit considérablement l'accès aux services sociaux de base, notamment dans les pays du Sahel (M. Ramadan *et al.*, 2021). Au Burkina-Faso, au Cameroun, en République centrafricaine, au Niger, au Nigéria et au Mali, les attaques et menaces contre les écoles, les enseignants et les élèves, à l'école comme sur le chemin de l'école, sont de plus en plus fréquentes. Le nombre d'attaques contre des écoles dans les six pays touchés par des conflits a presque triplé de 2019 à 2020, passant de 303 à 802. En 2021, à peine plus de la moitié des jeunes des pays du Sahel avaient accès à l'enseignement secondaire formel, plus de 70% pour l'enseignement primaire, 21% à la formation professionnelle et 19% à l'enseignement supérieur.

L'évolution de la fréquentation scolaire est passée de 2 enfants sur 3 scolarisés en janvier 2021 à 1 enfant sur 2 en juin 2021 (S. Cherkaoui, 2021). En 2021, une évaluation du bien-être des élèves, menée par le Conseil Norvégien pour les Réfugiés dans les trois pays de l'Alliance des États du Sahel (Burkina Faso, Niger, Mali) a constaté qu'un faible pourcentage d'enfants interrogés a déclaré être capable de faire de leur mieux à l'école. Les élèves qui ne se sentaient pas en sécurité à l'école représentaient 53%, ceux qui ont peu ou pas du tout d'espoir en l'avenir représentaient 64%, et ceux qui ne pouvait pas se concentrer pour faire leurs devoirs représentaient 62% (S. Cherkaoui, 2021). Selon les données du MEN et du Cluster éducation, le Niger comptait 890 établissements scolaires (soit 855 écoles primaires et 35 lycées et collèges) fermés en fin août 2022 pour cause d'insécurité. Le nombre d'enfants touchés par la fermeture des écoles est de 77919, dont 38394 filles (soit 49,3%) (D. Boly, 2023).

Au Mali, les attaques contre des écoles se sont intensifiées de 2017 à 2018 entraînant la fermeture de plus de 900 (UNICEF, 2019). Le conflit armé est désormais la principale cause de la fermeture et de la perturbation des écoles maliennes. Toutes ces fermetures ne sont pas directement liées aux attaques directes. La plupart des écoles, entre 58% et 100%, selon les régions, sont fermées non pas parce qu'elles ont été spécifiquement attaquées, mais plutôt par peur des attaques et des représailles (S. Cherkaoui, 2021). En août 2022, plus de 1800 écoles ont fermé et 750 000 enfants maliens ont été exclus de l'école en raison des conflits, soit une augmentation de 15% par rapport à l'année précédente et des résultats d'examens constamment médiocres (A. Feldman, 2023).

Pour ce qui est de la région de Mopti, elle fait partie des localités les plus touchées, du fait de l'insécurité grandissante de façon générale et aux attaques contre les écoles, les élèves, les enseignants et les administrateurs en particulier (A. Feldman, 2023). À Mopti, les forces armées maliennes (FAMA) ont transformé une école de base de Dioura en camp militaire, qui avait été préalablement occupée par les groupes djihadistes. Cette école servait de lieu stratégique pour mieux contrôler les zones afin de faire face aux attaques djihadistes (S. Zorome *et al.*, 2023). De plus, l'impact du conflit sur l'accès à l'éducation est dévastateur dans la région, avec près de 1500 écoles fermées (E. F. Sissoko, 2023). La fermeture temporaire ou totale des écoles par les groupes armés, la

destruction des manuels scolaires et didactiques et la destruction des cantines scolaires ainsi que la présence de la peur dans les écoles de zones affectées par les conflits ont des incidences néfastes sur la qualité d'apprentissage scolaire des élèves (S. Zorome *et al.*, 2023). Les abandons étaient plus fréquents en classe de 2^{ème} année, 3^{ème} année et 4^{ème} année. Ce constat a été fait aussi par Sissoko dans la même région. Il relève que parmi les écoles touchées, les écoles primaires représentaient 82% au total (E. F. Sissoko, 2023). À ceux-ci s'ajoutent la fuite des enseignants et l'inachèvement des programmes dans plusieurs dans plusieurs écoles. Par voie de conséquence, 2 à 3 classes sont parfois tenues par un seul enseignant. Dans cette dynamique, même les écoles mobiles de la région n'ont pas été épargnées (F. Dembélé *et al.*, 2023).

Les dégâts causés par les conflits précédés par la fragilité de la région en général touche environ 226 000 enfants et 4524 enseignants (E. F. Sissoko, 2023). En mars 2022, les écoles non fonctionnelles dans la région étaient estimées à 754, soit 35% des 2138 établissements scolaires de la région. Les établissements du second cycle et les Centres de Développement de la Petite Enfance (CDPE) étaient aussi touchés même si la proportion n'était pas trop élevée chez eux (E. F. Sissoko, 2023). L'Académie d'Enseignement (AE) de Mopti, avec 39,70% d'écoles fermées sur les 685 qui la composent, se distingue comme l'académie la plus touchée par la crise sur le territoire malien. Dans la région, 37,58% des écoles se trouvent dans un état déplorable, 23,79% en état de fonctionnalité acceptable et 38,62% en état de fonctionnement moyen. Dans l'AE de Mopti, on observe une chute drastique du taux brut de scolarisation au premier cycle, passant de 53,3% en 2021 à seulement 28,7% en 2022. La baisse est encore plus alarmante chez les filles, atteignant péniblement 29,5% inscrits. La fermeture d'environ 272 écoles a directement impacté 33 444 enfants (E. F. Sissoko, 2023).

2. Méthodologie (Matériels et méthodes)

2.1. Site ou lieu d'étude

Cette étude a été réalisée dans la région de Mopti. Elle a concerné l'ensemble de la région selon le nouveau découpage administratif du Mali fixé par la loi n°2023-003 du 13 mars 2023 portant création des Circonscriptions Administratives en République du Mali. La région est composée de huit (08) cercles, trente-quatre (34) arrondissements, cinquante (50) communes et 787 villages/quartiers/fractions. Le nombre moyen de villages par commune est de 19.

2.2. Type et période de l'étude

L'étude est de type transversal. Les données ont été compilées du 5 au 24 mars par le chargé des questions statistiques de l'AE de Mopti. Elle a concerné les rapports annuels de l'Académie d'Enseignement (AE) de Mopti de l'année scolaire 2005-2006 à celle de 2023-2024. En effet, durant l'intervalle 2005-2011, le Mali n'était pas encore plongé dans le conflit. Mais depuis 2012, le Mali traverse une crise multidimensionnelle ayant lourdement impacté l'école. Nous nous sommes limités en 2005 puisque nous estimons

que l'éducation malienne en général et celle de Mopti en particulier n'a profondément été touchée par les conflits armés qu'à partir de 2012. Cette étude permet donc une comparaison de la performance scolaire des élèves avant et au cours des conflits armés.

2.3. Considérations éthiques

Les règles d'éthique et de déontologie ont été respectées au cours de cette étude. Ainsi, nous avons :

- adressé une lettre de correspondance à l'Académie de Mopti pour imprégner tout le personnel de l'étude ;
- les données ont été compilées par le personnel chargé de la division statistique et envoyées avec le consentement du directeur ;
- la confidentialité et l'anonymat ont été respectés en ne mentionnant le nom précis d'aucune école.

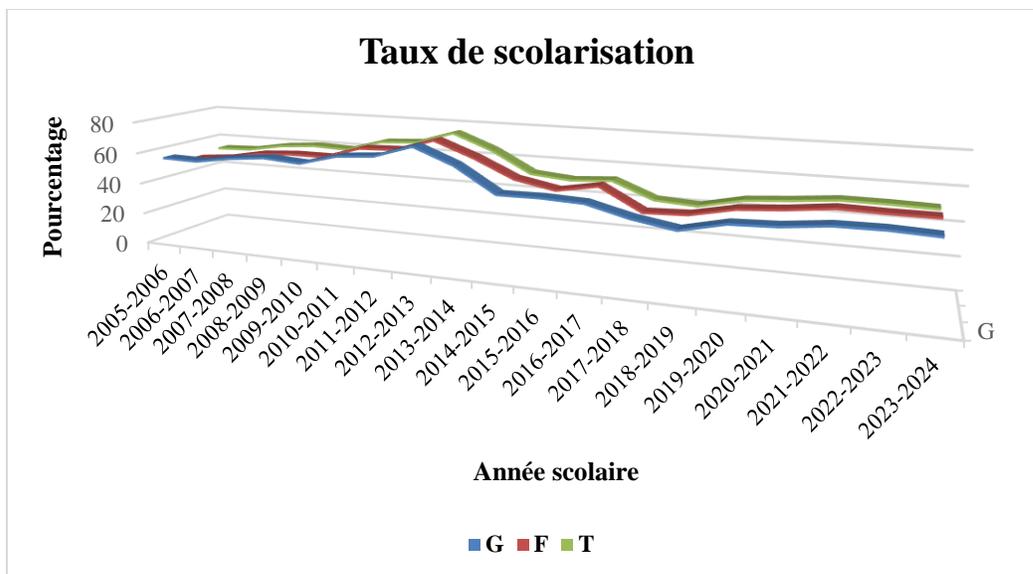
3. Résultats de l'étude

Tableau 1 : Nombre d'écoles opérationnelles, fermées, détruites ; nombre de matériels didactiques emportés, et ou détruits

CAP	Nombre d'écoles opérationnelles	Nombre d'écoles fermées	Nombre d'écoles détruites	Nombre de matériels didactiques emportés et/ou détruits
Djenné	67	50	0	0
Konna	22	67	9	1236
Mopti	321	52	0	0
Sofara	69	13	0	0
Total	479	182	9	1236

Source : Académie d'Enseignement de Mopti, 2025

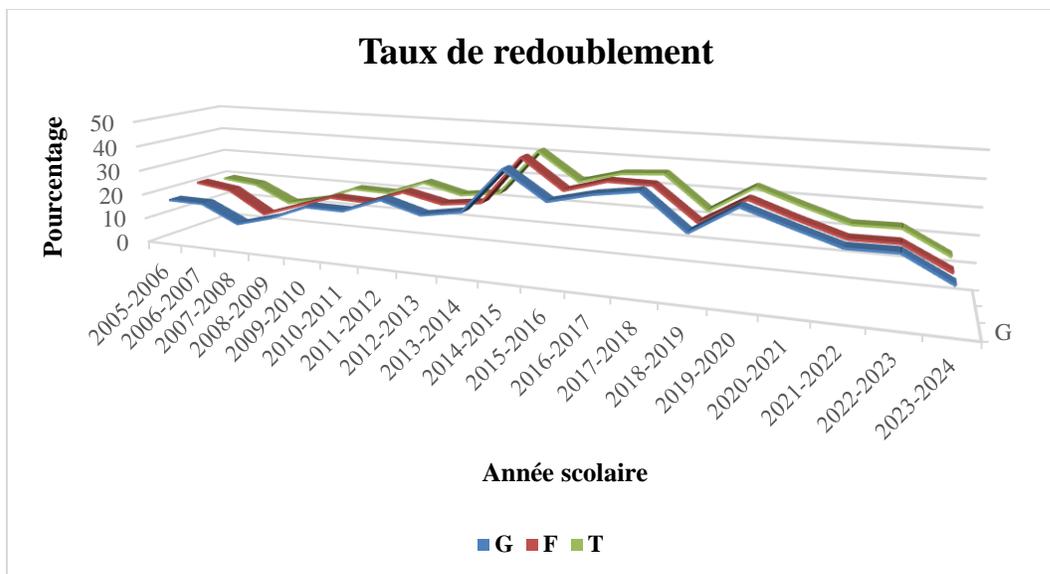
À travers ce tableau, on peut noter que le plus grand nombre d'écoles fermées dans la région se trouve dans le cercle de Konna, soit 67, suivi respectivement du cercle de Mopti, soit 52 et de Djenné, soit 50. Le cercle de Konna demeure la seule localité où on retrouve des écoles complètement détruites, soit 9 ; de même que les matériels didactiques emportés ou détruits, soit 1236. Les matériels sont entre autres : les livres, les matériels de géométrie, etc.



Graphique 1 : Taux de scolarisation de 2005 à 2024 au fondamental 1&2

Source : Académie d'Enseignement de Mopti, 2025

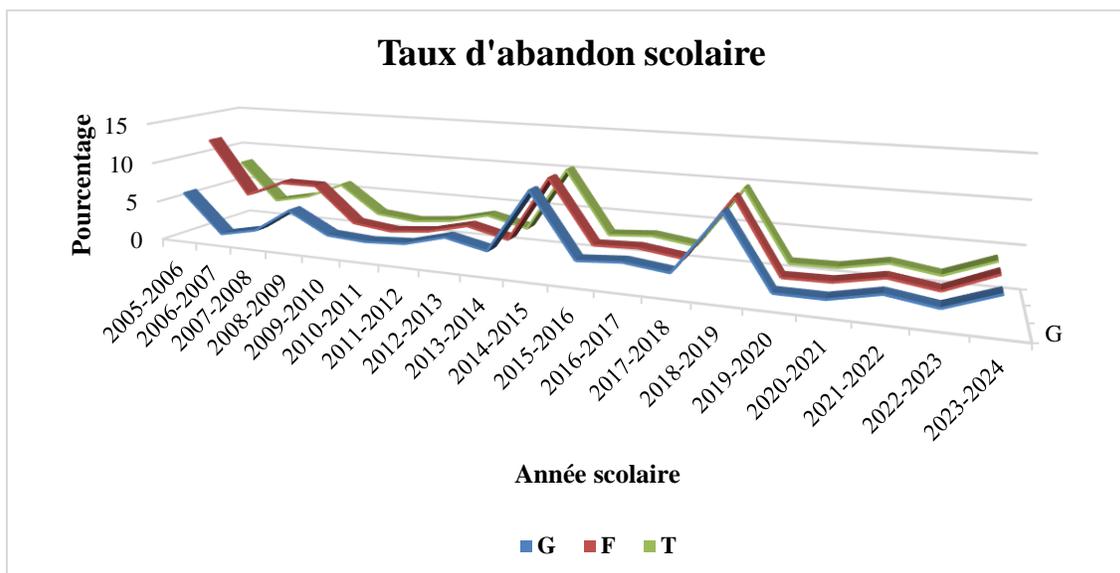
À la lecture de ce graphique, nous pouvons constater qu'avant le conflit de 2005-2006 jusqu'au début du conflit en 2012-2013, le taux de scolarisation évoluait en dent de scie de 53,7% à 74,7%. Mais l'avènement du conflit a affecté l'école dans toute la région. En effet, les manifestations du conflit armé sur les écoles de la région se sont vite faits sentir puisque l'année scolaire 2013-2014 a connu une chute drastique, soit 65,4% comparée à l'année scolaire 2012-2013, soit 74,7%. De cette date à l'année scolaire 2023-2024, le taux de scolarisation a continué à baisser atteignant 50%. Le sexe féminin a été le plus touché dans la plupart des cas. L'année scolaire 2018-2019 a été la plus drastique atteignant 40,6%.



Graphique 2 : Taux de redoublement de 2005 à 2024 au fondamental 1&2

Source : Académie d'Enseignement de Mopti, 2025

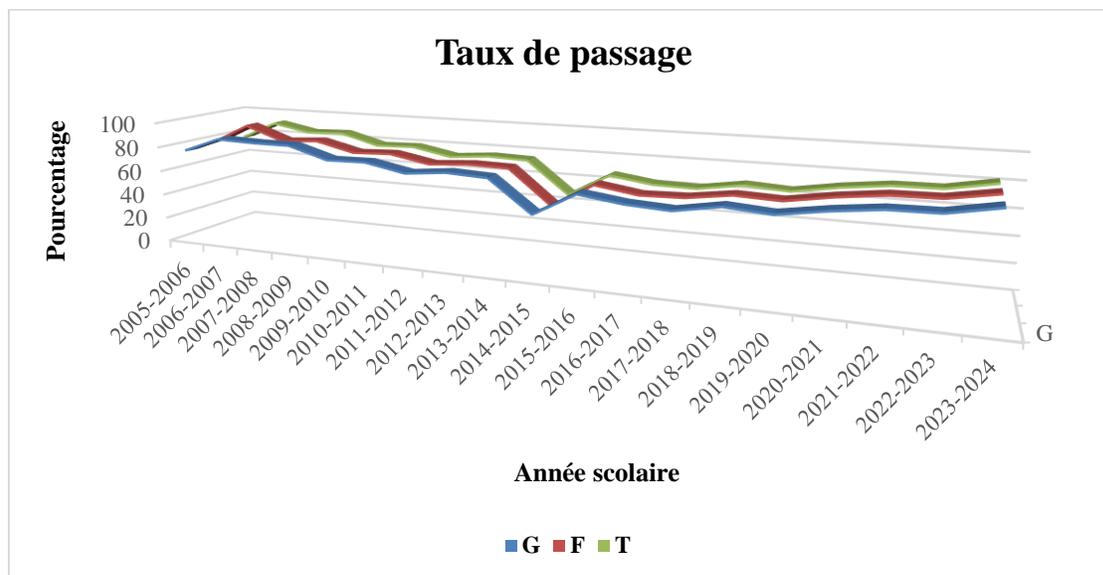
À la première lecture, ce graphique renseigne sur les taux de redoublement sur la période allant de l'année scolaire 2005-2006 à 2023-2024. Ainsi, il en ressort que le taux a toujours été élevé comparé au taux de scolarisation dans le tableau précédent. En effet, ce taux a connu une augmentation drastique en 2014-2015 atteignant 41,4%. Il n'a pas cessé d'augmenter jusqu'en 2023. En revanche, l'année scolaire 2023-2024 a connu une légère baisse, soit 14,5% des cas.



Graphique 3 : Taux d'abandon de 2005 à 2024 au fondamental 1&2

Source : Académie d'Enseignement de Mopti, 2025

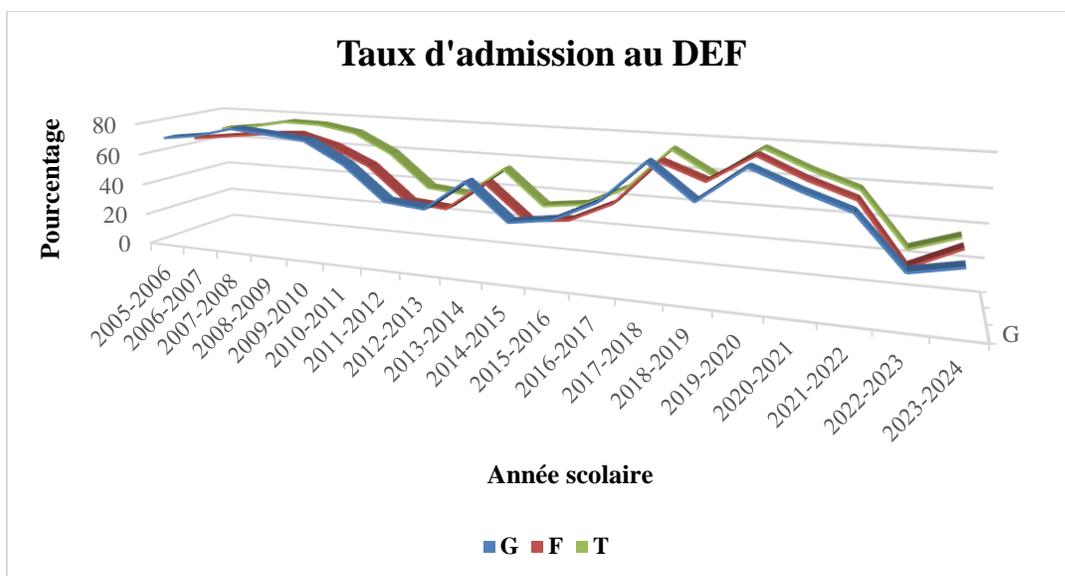
Ce graphique fournit des indicateurs sur le taux de redoublement au fondamental 1&2. En effet, le taux d'abandon est resté constant de l'année scolaire 2005-2006 à 2023-2024. Cependant, l'année 2014-2015 a connu une augmentation du taux d'abandon spectaculaire atteignant 10,3%. Après cette année, le taux a connu une baisse jusqu'en 2017-2018. Mais l'année 2018-2019 fut marquée par une autre augmentation atteignant jusqu'à 9,7%. Ainsi, ce taux a connu une baisse considérable jusqu'en 2022-2023, même si l'année 2023-2024 a connu aussi une légère hausse, soit 4%.



Graphique 4 : Taux de passage de 2005 à 2024 au fondamental 1&2

Source : Académie d'Enseignement de Mopti, 2025

Ce graphique fournit des informations précieuses sur le taux de passage de la région de Mopti. L'avènement du conflit n'a pas impacté de façon significative sur le taux de passage des élèves dans les écoles de fondamental 1 et 2. En effet, le taux de passage n'a pas connu de changements majeurs depuis l'avènement de la crise. Mais le plus faible taux de passage a été enregistré au cours de l'année 2014-2015 atteignant 48,4%.



Graphique 5 : Taux d'admission au DEF de 2005 à 2024

Source : Académie d'Enseignement de Mopti, 2025

Ce graphique renseigne sur le taux de passage au niveau du Diplôme d'Études Fondamentales (DEF) qui correspond à 9^{ème} année, le tout premier diplôme au Mali après la suppression du Certificat de fin d'études du premier cycle de l'enseignement fondamental (CFEPCEF), aussi appelé Certificat d'Études Primaires (CEP) en 2009-2010. En effet, on peut constater que ce taux a commencé à baisser depuis le début de la crise, c'est-à-dire de 2011-2012 jusqu'en 2016-2017 où ce taux a connu une légère augmentation soit 48,20% comparée à l'année précédente, soit 35,74%. Mais l'année 2017-2018 a connu une hausse considérable soit 73,73%. Ce taux n'est pas resté constant car on a assisté à une baisse l'année suivante pour encore se hisser vers le haut encore l'année prochaine. Cependant l'année 2019-2020 a enregistré le plus haut taux depuis 2005, soit 77,59%. En revanche, les années, 2022-2023 et 2023-2024 ont été marquées par des baisses considérables, soit 26,02% et 35,51%.

4. Discussion des résultats

La baisse de la performance des élèves liée au conflit armé est un phénomène largement étudié dans des pays traversant une situation similaire à celle de la région de Mopti. La crise multidimensionnelle que le Mali connaît depuis 2012, constitue un obstacle majeur aux activités pédagogiques. Elle affecte la performance des apprenants dans les localités concernées. La région de Mopti fait partie des zones les plus affectées en ce qui concerne les impacts sur les activités scolaires. Ce qui fait dire à (S. Loua, 2021, p. 113) :

L'insécurité, dans certaines régions du nord et quelques zones du centre du pays, liée au terrorisme, à la rébellion et au banditisme que le Mali connaît depuis 2012, constitue un obstacle notoire à la scolarisation et au maintien des enfants à l'école. Le fait que ceux

qui se nomment djihadistes ou islamistes, comme le Front de Libération du Macina, s'insurgent contre l'école de type occidental, entrave la scolarisation.

Cette situation entraîne la fermeture des écoles et le bouleversement de l'éducation dans les régions concernées. Selon un rapport du Bureau de la coordination des affaires humanitaires des Nations unies (OCHA, 2020, p. 64).

En octobre 2019 au début de l'année scolaire 2019-2020, le suivi effectué par le Cluster Education a dénombré 1 051 écoles fermées, touchant 315 300 enfants. A la fin de l'année scolaire 2018-2019, 920 écoles sur 8 421 situées dans les régions affectées étaient fermées, contre 735 en 2017-2018. Au centre, plus précisément à Mopti, 594 écoles étaient fermées à la fin de l'année scolaire 2018-2019 représentant 64,5% de l'ensemble des écoles fermées.

Nos résultats selon lesquels la fermeture des écoles a entraîné une chute du taux d'admission des élèves au DEF depuis le début de la crise est comparable à celui de (Akresh et De Walque, 2008). Il ressort de l'analyse de ces auteurs que sur une période de 100 jours de conflit au Rwanda, le niveau d'éducation a baissé de près de 20%. Toujours au Rwanda, (Guariso et Verpoorten, 2019) vont loin car selon eux, sur les 1884 écoles primaires et 280 écoles secondaires (privées et publiques) que comptait le pays avant le génocide de 1994, seulement 648 écoles primaires étaient en activité et toutes les écoles auraient été pillées ou détruites. Ce qui entraîna une baisse d'environ 1 an de scolarité pour les enfants en âge scolaire. La baisse était légèrement plus importante pour les filles (de 37% à 88 %) que pour les garçons.

Alors que le niveau primaire était caractérisé par le retard des élèves aux cours et l'augmentation des abandons, l'enseignement secondaire était principalement affecté par une baisse des inscriptions. Tout comme au Tigré, une province de l'Éthiopie éperdument touché par les conflits, il en résulte que durant l'année scolaire 2020-2021, le taux de scolarisation des élèves s'élevait à 84,7 %. Cependant, suite aux violences armées, le pourcentage d'élèves inscrits a diminué de 9,2% par rapport à l'année précédant les violences, et les élèves du primaire étaient plus susceptibles d'abandonner l'école (Y. Assefa et *al.*, 2022). Le Burkina Faso s'inscrit dans le même registre car un peu moins d'un quart de ceux qui entrent à l'école primaire abandonnent au bout de la cinquième année depuis 2018-2019 (J. C. Ndabananiye et *al.*, 2021).

Dans le district de Guba Lafto ainsi que dans la ville de Woldiya, dans la région d'Amhara, en Éthiopie, le nombre total des étudiants inscrits était de 84,7% avant les violences, de 2020 à 2021, soit 86,1% des filles et 83,4% des garçons. Mais après les conflits de 2021 à 2022, le nombre d'étudiants inscrits est passé à 75,5% soit 75,8% de filles et 75,1% de garçons. Concernant les élèves non scolarisés avant la crise, c'était 15,3% au total, soit 13,9% de filles et 16,6% de garçons. Mais après les violences, le nombre d'élèves non-inscrits est passé à 24,5%, soit 24,2% de filles et 24,9% de garçons. Les élèves décrocheurs étaient au total 1,3%, soit 1% de filles et 1,6% de garçons avant les conflits. Après les violences, le nombre s'élevait à 2,3% au total, soit 1,9% de filles et 2,7% de garçons (Y. Assefa et *al.*, 2023). Au Burkina Faso, la détérioration de l'environnement scolaire et la suspension des activités pédagogiques ont engendré une baisse des taux de scolarisation et des résultats scolaires au cours de l'année 2018-2019 comparée à la période 2014-2018 où le pays n'était pas encore envahi par des crises multidimensionnelles. Les taux bruts de scolarisation sont passés de 90,7% à 88,8% pour

le primaire et de 51,7 % à 50,1 % au post-primaire. Ce qui explique la non fréquentation de l'école par 52,1% et 50,3% des enfants en âge de fréquenter respectivement le primaire et le post-primaire.

L'espoir pour de nombreux élèves en situation de vulnérabilité de retourner à l'école en 2020-2021 était perdu (J. C. Ndabananiye *et al.*, 2021). Ces résultats corroborent avec ceux de notre étude car l'année 2013-2014 a été marquée par une chute drastique du taux de scolarisation soit 65,4% comparée à l'année scolaire 2012-2013 où le taux était à 74,7%. De cette date à l'année scolaire 2023-2024, le taux de scolarisation a continué à baisser. Le plus faible taux de scolarisation a été constaté chez les filles.

Concernant l'augmentation du taux de redoublement dans la région de Mopti dû au conflit depuis 2012 jusqu'en 2024, celui-ci est similaire à la province du Tigré en Éthiopie, où avant les conflits, la région a enregistré 1,3% d'abandon scolaire au cours de l'année 2020-2021. Cependant après les violences, le nombre d'élèves ayant abandonné l'école a augmenté de 644 élèves soit 2,3% en 2021-2022, après les violences (Y. Assefa *et al.*, 2022). Le fait que le cercle de Konna soit le plus affecté dans la région dû à la destruction massive des matériels didactiques est semblable au district de Guba Lafto ainsi que la ville de Woldiya, dans la région d'Amhara, en Éthiopie, où les violences ont contribué à la destruction massive des matériels didactiques, des infrastructures scolaires corrélé par les années scolaires incomplètes ou interrompues. Selon les administrateurs scolaires, les élèves vivaient dans un environnement d'apprentissage très difficile en raison de la peur des élèves (Y. Assefa *et al.*, 2023).

La baisse du taux de scolarisation durant l'année 2018-2019 par rapport aux autres années s'explique par la multiplication des attaques des écoles survenues dans la région (S. Zorome *et al.*, , 2023). Selon les administrateurs scolaires, il s'agit entre autres de la persistance, voire la recrudescence de l'insécurité, illustrée par des menaces, intimidations, vandalisme des bureaux magasins, incendies des écoles et des manuels scolaires, le départ de nombreux enseignants, l'absence des autorités administratives et politiques, l'insuffisance d'infrastructures, de mobiliers scolaires et de matériels didactiques. À ceux-ci, s'ajoutent la mobilité de certaines populations, une faible implication des acteurs de l'éducation au niveau local (collectivités, CGS, AME et parents d'élèves), la non fonctionnalité des cantines scolaires qui constitue un grand obstacle, l'éloignement de certains villages des écoles d'accueil des enfants, l'enrôlement des élèves comme "enfant soldat", le faible taux d'inscription des enfants à l'école dans les localités affectées par l'insécurité, et la pléthore d'élèves dans les écoles en milieu urbain.

Les filles étaient les moins scolarisées de 2005-2006 à 2012-2013 avant la crise. Après le début de la crise, la tendance a changé puisque les filles ont pris le dessus jusqu'à l'année scolaire 2023-2024. Ce résultat corrobore avec celui de l'INSTAT qui a mentionné que Bamako regorgeait le taux de femmes alphabétisées le plus élevé sur le territoire malien (46,2%) suivi de la région de Mopti (46%) en juin 2024 (INSTAT, 2024). Le fait que le sexe féminin soit le plus impacté par l'abandon peut s'expliquer en grande partie par les menaces récurrentes auxquelles elles font face sur les chemins de l'école corrélées aux attaques délibérées contre les écoles fréquentées par les filles, comme défendu par plusieurs auteurs dont (J. C. Ndabananiye *et al.*, 2021).

Conclusion

Les conflits armés demeurent l'un des obstacles majeurs à l'atteinte des objectifs du développement durable (ODD). Le secteur de l'éducation reste gravement touché. Les conséquences peuvent persister chez les élèves durant de longues dates. La baisse de la performance scolaire des élèves n'est pas typique à une seule nation. Les conflits armés, s'il faut attendre quelques années pour constater son impact sur l'éducation dans les pays dits développés, tel n'est pas le cas dans les pays à revenu faible. Dans cette optique, la conjugaison des efforts des autorités locales et l'implication effective des parents d'élèves s'avère être une urgence pour la mise en place d'une école plus résiliente.

Références bibliographiques

AKRESH Richard and DE WALQUE Damien, 2008, « Armed Conflict and Schooling: Evidence from the 1994 Rwandan Genocide », *SSRN Electronic Journal*, [en ligne], URL: <https://www.doi.org/10.2139/ssrn.1139906>, consulté le 15 avril 2025 à 11 h 32 mn.

ASSEFA Yalalem *et al.*, 2022, « The impact of armed violence on students' educational attainment and the role of parents in resilience schooling and the education process », *Heliyon*, vol. 8, n° 12, [en ligne], URL: <https://www.doi.org/10.1016/j.heliyon.2022.e12192>, consulté le 11 mai 2025 à 10 h 06 mn.

ASSEFA Yalalem *et al.*, 2023, « The impact of armed violence on educational institutions, students' educational attainment and the role of actors in governance of the education process », *Cogent Education*, vol. 10, n° 1, [en ligne], URL: <https://www.doi.org/10.1080/2331186X.2023.2189503>, consulté le 22 mai 2025 à 17 h 54 mn.

BANQUE MONDIALE, 2018, *Crise sécuritaire et évolution de la situation des écoles au nord Mali*, [en ligne], URL : https://www.sahelresearch.africa.ufl.edu/wp-content/uploads/sites/170/Banque_Mondiale_education_Nord_Mali_2018.pdf, consulté le 02 juillet 2024 à 15 h 04 mn.

BENDAVID Eran *et al.*, 2021, « The effects of armed conflict on the health of women and children », *The Lancet*, vol. 397, n° 10273, pp. 522-532.

BOLY Dramane, 2023, *Rapport national de l'étude sur les « Obstacles à l'accès et à la continuité de l'éducation pour les enfants en situation de déplacement forcé dans la région du Sahel Central NIGER »*, Niger, UNHCR, [en ligne], URL : <https://www.reliefweb.int/report/niger/niger-rapport-national-de-letude-sur-les-obstacles-laces-et-la-continuite-de-leducation-pour-les-enfants-en-situation-de-deplacement-force-dans-la-region-du-sahel-central-2022-2023>, consulté le 30 août 2024 à 11 h 25 mn.

BRÜCK Tilman *et al.*, 2019, « Learning The Hard Way: The Effect of Violent Conflict on Student Academic Achievement », *Journal of the European Economic Association*, n° 17, vol. 5, pp. 1502-1537, [en ligne], URL : <https://www.doi.org/10.1093/jeea/jvy051>, consulté le 2 septembre 2024 à 10 h 11 mn.

CHERKAOUI Sylvain, 2021, *L'éducation attaquée en Afrique occidentale et centrale*, UNHCR, [en ligne], URL : <https://www.protectingeducation.org/wp->

content/uploads/wca_educationssdadvocacynotesfr_20211025.pdf, consulté le 30 août 2024 à 10 h 29 min

CHOL *et al.*, 2018, « Health system reforms in five sub-Saharan African countries that experienced major armed conflicts (wars) during 1990–2015: A literature review », *Global Health Action*, vol. 11, n°1, [en ligne], URL : <https://www.doi.org/10.1080/16549716.2018.1517931>, consulté le 12 août 2024 à 21 h 02 mn.

COMITÉ AFRICAIN D'EXPERTS SUR LES DROITS ET LE BIEN-ÊTRE DE L'ENFANT (CAEDBE), 2017, *Étude continentale sur l'impact des conflits et des crises sur les enfants en Afrique*, [en ligne], URL : https://www.acerwc.africa/sites/default/files/2022-09/Study_on_the_impact_of_armed_conflict_and_crises_on_children_in_Africa_ACERWC_FRENCH.pdf, consulté le 2 juillet 2024 à 15h 25 mn.

DEMBÉLÉ Fatoumata, *et al.*, 2023, « Impact des conflits armés sur les écoles mobiles dans le cercle de Youwarou », *Revue Internationale de la Recherche Scientifique - Revue IRS*, vol., n° 2, [en ligne], URL : <https://www.doi.org/10.5281/zenodo.7813469>, consulté le 12 avril 2025 à 16 h 42 mn.

FELDMAN Amanda, 2023, *L'éducation en Crise : Les Écoles au Mali comme Arènes de Conflit et de Paix*, Mali, Search for Common Ground, [en ligne], URL: https://www.sfcg.org/wp-content/uploads/2023/09/LEducation-en-Crise_-Les-Ecoles-au-Mali-comme-Arenes-de-Conflit-et-de-Paix.pdf, consulté le 02 juillet 2024 à 18 h 15 mn.

GRANDVOINET Hélène et SCHNEIDER Hartmut, 1998, *La gestion de conflits en Afrique un défi permanent*, Paris, Les Éditions de l'OCDE.

GUARISO Andrea and VERPOORTEN Marijke, 2019, « Armed Conflict and Schooling in Rwanda : Digging Deeper », *Peace Economics, Peace Science and Public Policy*, vol. 25, n° 1, [en ligne], URL: <https://www.doi.org/10.1515/peps-2018-0033>, consulté le 29 mai 2024 à 9 h 21 mn.

INSTAT, 2024, *Alphabétisation et scolarisation - Rapport de synthèse des résultats du premier passage de l'enquête modulaire et permanente auprès des ménages (EMOP)*, Janvier-Mars, [en ligne], URL: https://www.instat-mali.org/laravelfilemanager/files/shares/eq/rana24pas1_eq.pdf, consulté le 13 février 2025 à 18 h 12 mn.

JUSTINO Patricia, 2011, *Violent Conflict and Human Capital Accumulation*, IDS Working Papers, n° 379, pp. 1-17, [en ligne], URL: https://www.doi.org/10.1111/j.2040-0209.2011.00379_2.x, consulté le 22 juin 2024 à 11 h 23 mn.

LOUA Seydou, 2021, « Éducation pour tous au Mali : Réalités et perspectives », *Wiiré - Revue de Langues, Lettres, Arts, Sciences Humaines et Sociales*, Université Norbert Zongo, Koudougou, Presses Universitaires de Koudougou, vol. 1, n°12, novembre, pp. 105-124.

MANUCHEHR Tavassoli Naini, 2011, « Education right of children during war and armed conflicts », *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, n° 15, pp. 302-305. [en

ligne], URL: <https://www.doi.org/10.1016/j.sbspro.2011.03.090>, consulté le 16 juin 2024 à 22 h 12 mn.

NATIONS UNIES, 2015, *Déclaration universelle des droits de l'homme*, [en ligne], URL : https://www.un.org/fr/udhrbook/pdf/udhr_booklet_fr_web.pdf, consulté le 7 août 2024 à 18 h 34 mn.

NDABANANIYE Jean Claude *et al.*, 2021, *Éducation en situation d'urgence : Engagement et leadership du MENAPLN au Burkina Faso - Étude de cas*, Paris, Éditions UNESCO/Institut international de planification de l'éducation.

OCHA, 2020, *Aperçu des besoins humanitaires, Mali, Bamako, OCHA*. [en ligne], URL : https://www.fscluster.org/sites/default/files/documents/ocha_mli_hno_2020_20200124_vf.pdf, consulté 3 avril 2025, à 12 h 38 mn.

RAMADAN Marwa *et al.*, 2021, « Access to primary healthcare Services in Conflict-Affected Fragile States: A subnational descriptive analysis of educational and wealth disparities in Cameroon, Democratic Republic of Congo, Mali, and Nigeria », *International Journal for Equity in Health*, vol. 20, n° 1, [en ligne], URL : <https://www.doi.org/10.1186/s12939-021-01595-z>, consulté le 17 juillet 2024 à 5 h 56 mn.

PRÉSIDENCE DE LA TRANSITION DU MALI, *Décret n°2023-0401/PT-RM du 22 juillet 2023 portant promulgation de la constitution*, [en ligne], URL: <https://www.sgg-mali.ml/JO/2023/mali-jo-2023-13-sp-2.pdf>, Consulté le 7 août 2024 à 15h 46 mn.

SAGARA Allaye et LOUA Seydou, 2023, « Éducation en situation de crise au Mali : la résilience des enseignants dans les zones de conflits à Gao », in DIARRA Modibo *et al.* (dir.), *Conflit et terrorisme au Mali et au Sahel : regards croisés*, Paris, Éditions L'Harmattan.

SALIH Forat, 2022, « International armed conflict and its impact on education », *IJAEDU- International E-Journal of Advances in Education*, vol. 8, n° 24, pp. 242-246.

SISSOKO Etienne Fakaba, 2023, « Défis sécuritaires et accès à l'éducation au centre du Mali : cas de la région de Mopti », *Revue Française d'Économie et de Gestion*, vol. 4, n° 12, pp. 106-133.

SOMMERS Marc, 2002, *Children, education and war: Reaching Education for All (EFA) objectives in countries affected by conflict*, n° 1, [en ligne], URL: <https://www.documents1.worldbank.org/curated/en/376921468762874069/pdf/multi0page.pdf>, consulté le 21 août 2024 14 h 02 mn.

SWEE Eik Leong, 2015, « On war intensity and schooling attainment: The case of Bosnia and Herzegovina », *European Journal of Political Economy*, n° 40, pp. 158-172. <https://www.doi.org/10.1016/j.ejpoleco.2015.08.001>, consulté le 14 septembre 2024 18 h 42 mn.

UNESCO, 2011, *La crise cachée : Les conflits armés et l'éducation. Rapport mondial de suivi sur l'éducation pour tous*, [en ligne], URL: https://www.inee.org/sites/default/files/resources/2011_EFA_GMR_French_The_hidden_crisis-_Armed_conflict_and_education.pdf, Consulté 30 août 2024 à 10 h 17mn.

UNICEF, 2019, *L'éducation en péril en Afrique de l'Ouest et centrale : Mali, Niger et Burkina Faso*, SOS Enfants, New York, UNICEF, [en ligne], URL: <https://www.unicef.org/media/57906/file/L%E2%80%98education%20en%20peril%20en%20aoc%202019.pdf>, consulté le 30 août 2024 à 11h 12 mn.

UTSUMI Yuji, 2022, « Armed conflict, education access, and community resilience: Evidence from the Afghanistan NRVA Survey 2005 and 2007 », *International Journal of Educational Development*, n° 88, [en ligne], URL: <https://www.doi.org/10.1016/j.ijedudev.2021.102512>, consulté le 22 mars 2025 à 10 h 42 mn.

UTSUMI Yuji and MURADI Mohammad Tahir, 2024, « Leveraging social capital for educational resilience in conflict: The impact of community behaviors on educational access in pre-Taliban ruling Afghanistan », *International Journal of Disaster Risk Reduction*, n° 106, [en ligne], URL: <https://www.doi.org/10.1016/j.ijdrr.2024.104428>, consulté le 5 juin 2024 à 17 h 13 mn.

ZOROME Soungalo *et al.*, 2023, « Conflits armés, pôles structurants de dérégulation du droit à l'éducation scolaire des enfants au centre du Mali », *Global Scientific Journals*, vol. 11, n° 9, pp. 698-714.

« DE LÀ, À LÀ » : TEMPORALITÉ ET FABRIQUE DE LA VISIBILITÉ SOCIALE CHEZ LES JEUNES EN CÔTE D'IVOIRE

Parfait N'GORAN

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
pasngoran2022@gmail.com

Résumé

Orpaillage illicite, cybercriminalité, immigration irrégulière, paris sportifs sont, entre autres, les voies qu'empruntent beaucoup de jeunes pour sortir de la marginalité structurelle et avoir de la visibilité. Si le dépérissement de l'offre d'insertion professionnelle, la crise des valeurs, le chômage et la précarité économique sont convoqués comme les principaux analyseurs du choix des trajectoires juvéniles risquées de réussite, force est de reconnaître que la prise en compte du rapport des jeunes au temps reste jusque-là, un angle mort de l'analyse. À partir d'une analyse du contenu des données secondaires tirées de la littérature scientifique, de la presse people disponible sur les réseaux sociaux, cet article offre, à l'aune de la théorie de l'accélération sociale, une autre grille de lecture des ressorts des itinéraires de réussite chez les jeunes en Côte d'Ivoire. À travers le choix des trajectoires atypiques par cette catégorie sociale, s'opère une évolution radicale aussi bien dans les modalités de la construction subjective de la visibilité que dans les imaginaires sociaux de la temporalité.

Mots-clés : Accélération sociale – Ascension sociale – Côte d'Ivoire – Jeunes – Temporalité – Visibilité.

Abstract

Illegal gold panning, cybercrime, illegal immigration and sports betting are some of the practices that many young people resort to in order to escape from structural marginality and gain visibility. While the decline in job opportunities, the crisis in values, unemployment and economic insecurity are cited as the main factors in the choice of risky juvenile trajectories for success, it has to be admitted that young people's relationship with time remains a blind spot in the analysis. Based on a content analysis of secondary data drawn from scientific literature and the celebrity press available on social networks, this article offers, in the light of the theory of social acceleration, another way of reading the driving forces behind success trajectories among young people in Côte d'Ivoire. Through the choice of atypical trajectories by this social category, a radical

change is taking place both in the ways in which visibility is subjectively constructed and in the social imaginary of temporality.

Key words: Social acceleration – Social ascent – Young people – Côte d’Ivoire
Temporality – Visibility.

Introduction

Le 14 novembre 2024 dans un communiqué, le Procureur de la République de Côte d’Ivoire Madame Michèle Kamagaté annonçait que l’influenceur Web, Stéphane Agbré alias Apoutchou National, Abdoulaye Fofana, Lionel Akobé dit Lionel PCS, Aristide Doffou et Kader Sidibé ont été déférés au parquet d’Abidjan près le Pôle Pénal Économique et Financier. Pour cause, ils ont été mis en examen par la police économique après qu’Apoutchou National ait exhibé plusieurs millions de Francs CFA dans une vidéo devenue virale (Brut Afrique, 2024). L’univers numérique de cet « influenceur » et de celui de ses compagnons constitue un véritable catalogue de l’opulence ostentatoire et témoigne, comme le souligne D. Malaquais (2001, p. 101), « de l’inflexion des itinéraires classiques d’accumulation » et de réussite en Afrique. Sur les plateformes Tiktok, Facebook et Instagram, des milliers d’abonnés sont régulièrement abreuvés d’images et de vidéos mettant en scène le train de vie fastueux d’Apoutchou National. Mais l’affaire de cette figure emblématique du monde des « influenceurs » est surtout une illustration parfaite de la montée en puissance de la culture de l’instantanéité et de la quête de l’enrichissement rapide qui caractérisent une bonne frange de la jeunesse ivoirienne depuis plus de deux décennies. Son ascension fulgurante¹ n’est pas un fait isolé. Plus globalement, elle s’inscrit dans la continuité des logiques de contournement, par bon nombre de jeunes, des voies classiques de réussite au profit de « stratégies court-termistes » parfois risquées et opaques. Son style de vie nous plonge dans l’ère de ce que l’économiste et philosophe allemand F. Georg (2014, p. 55) appelle « l’économie de l’attention » où être vu dans les médias confère, à l’individu, au moins à titre symbolique, du pouvoir.

En réalité, Apoutchou National a capitalisé sur les opportunités de visibilité qu’offrent les évolutions de l’outil internet en créant un spectacle de l’opulence qui suscite de l’admiration chez de nombreux « followers », composés en grande partie de jeunes. Sa vidéo exhibant des millions de Francs CFA symbolise le fantasme d’un enrichissement rapide, conforme à l’idéal d’une jeunesse qui se cherche et cherche à « rompre avec les logiques gérontocratiques du contrôle des ressources économiques par les employeurs, les formateurs ou les « vieux pères ». Cette ascension sociale rapide soulève néanmoins des questions. Comment en si peu de temps, cet « influenceur » est-il passé du statut de simple créateur de contenu à celui d’un jeune fortuné et adulé qui expose des biens matériels et de l’argent sans en justifier l’origine ? Comme le laisse supposer sa mise en examen par la police économique, l’opacité entourant les sources de la richesse d’Apoutchou National, suggère qu’il a probablement eu recours à des voies

¹Selon les informations recueillies sur *Facebook*, Apoutchou aurait débuté son activité d’influenceur en octobre 2020. À ce jour, il dispose d’au moins 1,7 millions d’abonnés.

alternatives de réussite : blanchiment de capitaux, jeux d'argent illicites. Certains internautes idolâtrèrent son parcours. D'autres par contre, expriment de l'indignation, soulignant le paradoxe d'une société ivoirienne qui condamne la corruption et qui, dans le même temps, célèbre ceux qui en incarnent les excès en les positionnant comme de nouvelles références sociales.

Ailleurs dans le domaine de l'orpaillage illicite, W. Sib *et al.* (2021, p. 172) relèvent que dans les zones aurifères de Côte d'Ivoire, nombreux sont les jeunes qui abandonnent leurs études pour s'investir dans une activité qui paraît économiquement plus rentable sur le temps court². Cette rentabilité économique *hic et nunc* s'accompagne généralement d'une plus grande visibilité des jeunes dans l'arène locale avec comme signes extérieurs de réussite, la possession de biens matériels (maisons, motos etc.) et dans certains cas, l'élargissement de la surface des partenaires sexuelles. (P. N'goran et H. Kouakou, 2022). Le phénomène du broutage est lui aussi analysé par B. Koenig (2014, p. 211), comme étant une opportunité économique qui donne aux jeunes la possibilité

d'acquérir des ressources substantielles hors de toute logique gérontocratique du contrôle des ressources économiques, tout en leur permettant d'accéder à un statut social valorisant sans qu'ils ne soient soumis à un quelconque droit d'antériorité ou à des rapports intergénérationnels hiérarchisés.

Il faut inscrire cette nouvelle grammaire de la réussite dans le contexte global des mutations des imaginaires de la matérialité qui, avec la mondialisation de l'économie et les évolutions technologiques accélérées, travaillent les sociétés africaines. Celle-ci se caractérise par un goût prononcé pour l'instantanéité, le rejet des cadres traditionnels d'ascension, l'évitement de la souffrance et de l'effort ainsi que la recherche d'alternatives rapidement gratifiantes. Or, dans l'imaginaire des sociétés africaines (surtout traditionnelles) en général, la réussite sociale a pendant longtemps rimé avec des modèles éducatifs qui promeuvent un investissement en efforts sur un temps relativement long. Ce temps long qui inscrit le parcours de l'individu dans une sorte de processus initiatique fait de sacrifices, devient de fait, une variable importante dans l'accomplissement de l'individu. Dès lors, comment comprendre la substitution par les jeunes de cette économie morale de la réussite par une autre basée sur l'immédiateté mais parfois risquée ?

Grosso modo, les travaux qui ont trait aux nouveaux imaginaires de réussite en Afrique et des problématiques connexes, privilégient les paradigmes economicistes (chômage, précarité de l'emploi, rétrécissement des perspectives d'insertion, etc.), culturalistes (« réinvention » ou émancipation identitaire) et moralisateurs (crise des valeurs morales et du sens), comme principales perspectives d'analyse. Certes, au regard des crises qui ont secoué et affaibli les économies africaines depuis les années 1980, ces paradigmes font écho dans la compréhension des nouveaux modes d'action et de subjectivation chez les jeunes. Cependant, ils omettent de prendre en compte la relation des jeunes au temps. Or les jeunes évoluent désormais dans un monde où tout s'accélère. Et cette accélération transforme leur relation au monde, aux institutions et au temps ;

² Généralement, les jeunes impliqués dans l'orpaillage illicite comparent cette activité à celle de l'agriculture dont les retombées économiques s'inscrivent à leurs yeux, dans un temps relativement long.

faisant ainsi de la temporalité une variable clé dans la fabrique de leurs parcours de réussite. En partant de la théorie de l'accélération sociale de H. Rosa (2012, 2010), cette contribution montre que la construction subjective de la visibilité ou de l'ascension par l'entremise de « stratégies court-termistes » chez les jeunes, est corrélée à leurs représentations du temps dans lequel ils vivent, un temps caractérisé par l'urgence, l'instantanéité et l'immédiateté (N. Aubert, 2003, p. 24). Cette perspective contribue à éclairer sous un nouvel angle, les débats sur les dynamiques juvéniles en Afrique. Cela dit, qu'est-ce qui explique la propension des jeunes à emprunter les chemins de l'instantanéité dans leurs projets de réussite ? Comment les médias et les réseaux sociaux contribuent-ils à la fabrique et à la légitimation des nouveaux imaginaires et modèles de réussite ? L'analyse s'appuie sur des données secondaires tirées de la littérature scientifique et de la presse people disponible sur les réseaux sociaux. Outre les volets méthodologique et théorique ainsi que la discussion, la réflexion s'articule autour des axes suivants : les idiomes populaires urbains comme formes d'expression des nouveaux imaginaires de la temporalité chez les jeunes, les logiques qui sous-tendent la préférence des jeunes pour les voies alternatives de réussite et le « marketing » des figures juvéniles de réussite.

1. Cadre méthodologique et conceptuel

1.1. Méthodologie

L'article repose sur une analyse qualitative du contenu des données secondaires recueillies à travers la recherche bibliographique et documentaire, la recension d'informations dans la presse people (Tiktok, Youtube, Instagram, Facebook). Trente articles sur les dynamiques juvéniles dans le domaine des sciences sociales et humaines en Côte d'Ivoire, en Afrique et dans le monde ont pu être répertoriés et compilés à partir de Cairn.info, Google Scholar, Jstor et Persee.fr. Ces articles ont été complétés par des ouvrages, des sources judiciaires et institutionnelles, des mémoires et par d'autres sources issues de la presse people sur les réseaux sociaux (vidéos, sites web, podcasts) et mettant en lumière la vie des « entrepreneurs-influenceurs ».

Tableau synoptique des sources documentaires consultées

Type de documents	Quantité	Principaux analyseurs selon les auteurs	Paradigmes dominants
Articles scientifiques	30	- Crises économiques, Pauvreté - Inégalités d'accès à l'emploi, Chômage	
Ouvrages	16	- Effritement du contrôle social des aînés	
Sources judiciaires	1	- Influence des imaginaires et des modèles de réussite - Émancipation identitaire	
Sources institutionnelles	2	- Crise des valeurs, déviance/incivisme de la jeunesse - Mutations dans le temps - Rituels initiatiques, ordre social	
Mémoires de recherche	1	- Distinction/reconfiguration identitaires	
Vidéo/Médias, site web	7	- Quête de reconnaissance, - Marginalisation - Répression de la criminalité économique - Signes extérieurs de réussite - Mise en scène de soi - Récits de parcours	

Source : N'goran P. Recherche bibliographique, mai-juin, 2025

Cette abondante littérature a permis de faire l'état des lieux des contributions majeures relatives aux imaginaires et trajectoires de réussite ou d'enrichissement dans les contextes africains et sur les grilles de lecture dominantes. Elle a par ailleurs permis d'esquisser une analyse comparée des imaginaires de la temporalité dans les sociétés traditionnelles ainsi que dans les sociétés africaines contemporaines.

1.2. Discussion théorique et conceptuelle

En gros, l'analyse des trajectoires des figures juvéniles de réussite est organisée autour de trois grandes approches. L'approche économiciste (J. Doherty *et al.*, 2021; M.-N. Le Blanc, 2003 ; D. Malaquais, 2001 ; Z. Salem, 2001) voit dans ce phénomène, l'adaptation créative et pragmatique de la jeunesse face aux déboires des modèles socioéconomiques de développement adoptés par l'État africain postcolonial. Sous l'angle de l'approche culturaliste (K. G. Koffi, 2021 ; Interpeace et Indigo Côte d'Ivoire, 2017 ; J.-F. Amadiou, 2016), les stratégies d'émancipation des jeunes est le fruit d'un processus de capitalisation symbolique. À cet égard, leurs usages des réseaux sociaux visent, selon K. G. Koffi (2021) à performer leur identité culturelle, affirmer et consolider leur position. Quant à l'approche moralisatrice (H. Crizoa, 2019 ; J. et J. Comaroff, 2000 ; A. Kabou, 1991), elle voit dans les mouvements de rupture entre les aînés et les cadets sociaux dans les choix des itinéraires de réussite, une forme de déviance par rapport aux normes établies.

Ces différentes approches éclairent sur la compréhension des dynamiques au cœur desquelles se retrouve la catégorie sociale des jeunes. Mais elles passent sous silence la relation de l'acteur au temps en tant que facteur structurant et dynamique capable d'influencer la construction des trajectoires, la formation des identités et d'induire le changement social (M. Lemaire, 2008 ; P. Spencer, 1988 ; M.-F. Harris, 1980 ; D. Paulme, 1940). Notre démarche recentre l'analyse sur la théorie de l'accélération sociale. Dans l'analyse des transformations dans les sociétés contemporaines, cette théorie s'impose comme un cadre conceptuel novateur en plaçant le temps non comme une simple toile de fond, mais comme une variable centrale des mutations sociales. En effet pour H. Rosa (2012), les sociétés humaines sont aujourd'hui confrontées à une contradiction insidieuse. Avec les avancées technologiques, la mondialisation semble offrir plus de choix, d'opportunités, et surtout davantage de temps. Mais en réalité, elle précipite les hommes dans une frénésie où le temps paraît toujours leur échapper. Il estime que les hommes vivent dans un monde accéléré défini par une « augmentation de la vitesse, le déclin de la fiabilité des expériences et des attentes et par la compression des durées définies comme le " présent" ». Notre postulat est que la temporalité est l'infrastructure invisible qui nourrit les modes d'action et de subjectivation des jeunes. Nous entendons, par ce postulat, démontrer l'indissociabilité des imaginaires de la temporalité et de l'économie morale de la réussite et de la visibilité chez les jeunes.

2. Idiomes populaires et redéfinition de la relation au temps

Au cours de certaines études que nous avons réalisées sur la problématique relative à la violence criminelle à Abidjan et particulièrement dans le milieu des enfants dits « microbes » (P. N'goran et M. Soro, 2020, p. 455 ; P. N'goran et D. Gbékè, 2019, p. 5) nous avons très souvent entendu les expressions « chap-chap », « djona djona ko », « de là, à là » dans les échanges interpersonnels. Ces trois lexiques ont, au reste, été les déclencheurs du présent article. Des rues bruyantes d'Abidjan, aux publicités de produits sur les chaînes de télévision en passant par les posters placardés en bordure des chaussées, il est très fréquent d'entendre ou de lire ces expressions. Dans les milieux populaires, la communication interpersonnelle est très souvent rythmée par le recours à

ces formules idiomatiques. Ces argots urbains sont porteurs d'une signification particulière. En effet, derrière les idiomes « chap-chap », « djona djona ko », « de là, à là » se cache toute une culture de la relation au monde et au temps. Tous trois, ils expriment à la fois une façon de dire, d'être et d'agir. En somme, un mode d'action sociale dans un contexte soumis à la tyrannie du temps et des mutations accélérés.

D'après le Dictionnaire Nouchi (s.d.), les expressions « chap-chap » et « djona djona ko » sont des synonymes. Sous la forme adjectivale, elles signifient "vite, vite" ou "rapidement". D'apparition plus récente, le lexique « de là, à là » recouvre un sens similaire à celui des deux premiers. Il est utilisé pour désigner une forme de passage rapide, presque instantané, d'une situation à une autre. Il exprime la volonté de raccourcir le temps et la distance nécessaires pour atteindre un but. Dire « de là, à là », revient à vouloir contourner les étapes, éviter les médiations formelles et atteindre immédiatement son objectif, qu'il s'agisse de mener une action, d'acquérir un bien, de la richesse, etc.

Très populaire en Côte d'Ivoire, l'onomatopée « chap-chap » est directement inspirée du rythme de la vie quotidienne dans les cités urbaines. C'est l'expression de la rapidité. Ainsi, plus qu'un néologisme, cet idiome définit le rapport des individus au monde, au temps, mais aussi à l'argent. À Abidjan, parler « d'argent chap-chap », renvoie à désigner un échange monétaire caractérisé par la rapidité. « L'argent chap-chap » c'est l'argent gagné vite en un temps record, dépensé vite. C'est un produit de l'économie de l'immédiateté. Dans les marchés animés d'Adjamé - gare routière et grand carrefour d'échanges commerciaux au nord d'Abidjan - quand un vendeur vous propose un « service chap-chap », il vous promet efficacité et rapidité. Pas de paperasse, pas d'attente. Juste l'essentiel dans un monde où le temps devient une denrée précieuse. Aussi, l'expression se manifeste comme un symbole culturel. « Il faut faire ça chap-chap », « Nous allons faire ce travail en djona djona ko », « J'ai acheté ce tee-shirt de là, à là » ne sont pas simplement une façon de parler *nouchi*, l'argot ivoirien. C'est une manière de voir le monde, de le vivre, d'agir, mais sous le prisme du mouvement et de la vitesse. Dans un contexte où le temps semble se comprimer et où l'empressement s'impose comme la norme, ces locutions témoignent d'une volonté consciente ou non, de s'adapter à une dynamique toujours plus rapide. Elles expriment à la fois le rapport transformé des jeunes au temps et la manière dont l'accélération s'inscrit plus que par le passé, dans les détails les plus anodins de leur vie quotidienne.

3. Génération « pressée pressée » et délégitimation du temps long

Les trajectoires de réussite et les formes d'ascension sociale sont des constructions historiquement situées, façonnées par les imaginaires collectifs, les représentations du temps, les institutions de légitimation (école, État, etc.). Ce qui s'observe dans les sociétés africaines d'aujourd'hui n'est donc pas la disparition soudaine des anciens modèles de réussite, mais plutôt une recomposition des pratiques et des critères qui définissent ce que signifie « réussir ». Notre propos ne consiste donc pas en une opposition entre tradition et modernité. Car selon les contextes et les générations, les mutations sociales peuvent être lentes, diffuses ou accélérées.

Le temps long et la ritualisation du statut social étaient des traits caractéristiques de la mobilité dans les sociétés traditionnelles d'avant les indépendances. Comme le

montrent les travaux de M. Lemaire (2008), sur les rites du « Poro » en pays sénoufo, l'entrée dans le monde adulte reposait sur un parcours de formation symbolique et physique, s'étalant autrefois sur trois phases de sept ans chacune. Aujourd'hui, le parcours est restreint à une phase unique mais reste marqué par des processus initiatiques au cours desquels les impétrants accomplissent des travaux physiques (champs de jour, rituels de nuit) qui alimentent la progression graduelle vers le statut d'adulte. Le « Poro » des Sénoufo Tyebara, inscrit les hommes dans un temps communautaire où la souffrance physique et les rites collectifs renforcent une identité stable et transgénérationnelle. On retrouve un modèle similaire chez les Lodjoukrou au sud de la Côte d'Ivoire (M-F. Harris, 1980), les Dogons du Mali (D. Paulme, 1940) les Ndembu de Zambie (V. Turner, 1970) et les Maassai d'Afrique de l'Est (P. Spencer, 1988), où chaque étape de la vie est balisée par des rites socialement validés. Dans ces sociétés, un jeune homme devient adulte à travers une lente métamorphose sociale rythmée par des années d'initiation douloureuse et de progressions rituelles où le corps et l'esprit se transforment graduellement. Cette temporalité ritualisée transforme la durée elle-même en un instrument pédagogique, faisant de la patience non pas un vide à combler mais une maturation nécessaire. Le temps, la patience, le sacrifice et la souffrance sont valorisés comme des investissements indispensables à la construction identitaire, à la reconnaissance sociale ou au prestige.

Après les indépendances, l'école républicaine s'est positionnée comme la principale matrice de l'ascension sociale. Elle était le moyen le plus sûr pour accéder à des fonctions dans l'administration publique, dans les grandes entreprises nationales ou internationales ; et donc, pour échapper à l'anonymat social. Jusqu'au milieu des années 1980, l'école était l'institution qui balisait le chemin de l'individu vers la réussite, du moins s'il respectait les valeurs cardinales que sont le travail, la discipline et la patience. Elle a formé des hommes et femmes issus parfois des milieux pauvres, mais qui pour certains, se sont insérés dans des sociétés étatiques ou paraétatiques prestigieuses, et pour d'autres, sont devenus des leaders politiques. L'École Normale William Ponty de Dakar a été une référence dans la formation et dans l'élévation de la génération postindépendance (B. Niane, 2016) dans les sphères politico-administratives et économiques. Selon Initiative des Pontins pour le centenaire (2014), elle a fourni à l'Afrique noire subsaharienne une dizaine de chefs d'État, six présidents d'assemblée territoriale ou nationale, quatre chefs de gouvernement, plus de soixante ministres et de nombreux hauts fonctionnaires internationaux. Le célèbre écrivain ivoirien Bernard Dadié est un symbole typique de cette époque (F. Lemaire, 2008).

Ces modes d'ascension sociale traditionnels et postindépendances contrastent avec ce qui a cours dans cités urbaines africaines où le règne de la culture de la matérialité conduit de plus en plus vers la délégitimation des modes anciens d'accès à un statut social valorisant. Les anciennes balises collectives portées par tradition, l'école ou l'État se sont affaiblies. Du coup, les itinéraires de réussite restent, en grande partie, fragmentés et adossés chez les jeunes à ce que nous appelons la logique du « là, à là », du « chap chap » ou du « djona djona ko ». Le travail de S. Newell (2012) sur le phénomène des « bluffeurs » urbains en Côte d'Ivoire est particulièrement éclairant à ce sujet de par la mise en relief de l'inversion de la logique de la patience qu'il opère. En effet, plutôt que d'attendre l'accès à la réussite et à la reconnaissance sociale, ces jeunes qui opèrent dans un système d'économie culturelle où la réputation est essentielle à la réussite financière,

la fabriquent instantanément par l'image. Ainsi, là où les anciens modes de subjectivation exigent que l'individu se construise à travers des sacrifices symboliques ritualisés, les « bluffeurs » créent une façade immédiate d'accomplissement de soi par une consommation ostentatoire. C'est cette dialectique générationnelle de la société ivoirienne qu'examine B. Koenig (2014) à travers ce qu'il appelle les économies occultes du broutage. Pour lui, ce phénomène n'est qu'un miroir grossissant des contradictions d'une société où la jeunesse doit réécrire les règles du jeu pour exister. Là où les attentes sociales en termes de réussite sont dictées par les normes morales telles que le respect des hiérarchies, la valorisation du travail honnête, de la patience et de l'effort, les jeunes opèrent une rupture en choisissant des voies d'ascension sociale qui échappent aux carcans institutionnels et normatifs.

Pourquoi perdre du temps à faire de longues études quand TikTok ou YouTube offrent des tutoriels pour monter un business en trois mois ? Pourquoi croire au mythe de la méritocratie scolaire³ quand les réseaux sociaux glorifient les bloggeurs, ces nouveaux attracteurs sociaux ? La nouvelle génération de jeunes qu'on qualifie à Abidjan de « génération pressée pressée », sait que l'intervention personnelle d'un contact ou membre de la famille est plus importante que le diplôme ou la procédure administrative.

L'affaiblissement de l'État assurantiel a fait basculer la société ivoirienne dans une économie relationnelle accélérée qui tente de s'imposer comme la norme encadrant l'insertion professionnelle. Un tel environnement génère des asymétries dans l'accès à l'emploi qui déclassent les couches les plus défavorisées. Or, un simple message sur WhatsApp peut suffire à déclencher un mécanisme d'entraide ou de recommandation. L'histoire raconte que c'est grâce à des connexions informelles avec David Tayorault - célèbre musicien et arrangeur ivoirien - et Emma Dobré - productrice de musique - que Yobo Constant Joël alias DJ Kérozen a pu accéder à des studios, des plateformes de diffusion et à la reconnaissance publique (RTI officiel, 2018). Son ascension dans le monde musical illustre comment les réseaux personnels peuvent compenser l'absence de soutien institutionnel. Comme lui, beaucoup de jeunes marquent leur préférence pour des activités comme l'orpaillage illicite, la musique, l'immigration irrégulière, le broutage ou le pari sportif face à un horizon d'espérance qui ne s'éclaircit pas. Cette préférence est corrélée à l'attente de gratifications immédiates. Dans le domaine du pari sportif par exemple, cette attente de gratifications à court terme amène, selon L.-D. Koné (2013), certains joueurs à passer près de huit heures par jour dans les agences de pari, reproduisant ainsi le rythme d'un emploi salarié, mais avec l'espérance que les petites mises génèrent une grande réussite.

Le magico-religieux constitue une autre voie d'ascension sociale et d'enrichissement rapide. Dans les rues d'Abidjan, les panneaux publicitaires pour les croisades d'abondance et les nuits de percée financière ont désormais remplacé les modestes invitations que l'on se faisait entre amis ou voisins de quartier. Cette évolution visuelle reflète aussi, une autre expérience dominante de l'accélération sociale sur le marché du religieux. Des pratiques magico-religieuses (dons, offrandes, jeûnes, etc.) sont utilisées comme de puissants leviers permettant de compresser le temps tout en brouillant

³ Selon une enquête sur l'emploi en Côte d'Ivoire (METFPA, 2023), le taux de chômage des diplômés de l'enseignement supérieur serait douze fois plus élevé que celui des individus sans aucun diplôme.

la frontière entre patience et réussite instantanée. Dans les milieux pentecôtistes, les pasteurs-entrepreneurs proposent une économie morale alternative où l'enrichissement rapide n'est pas en contradiction avec la foi chrétienne mais est au contraire valorisé comme le signe d'une élection divine, même si cette « prospérité miraculeuse » (R. Marshall-Fratani, 2001) procède souvent d'une escroquerie morale. Sous ce registre, Camille Makosso incarne une des figures de réussite controversées dans le milieu du pentecôtisme ivoirien. Se présentant comme Pasteur-entrepreneur, il est très en vue sur les réseaux sociaux avec près de 2,8 millions d'abonnés⁴ sur Facebook. Il se vante d'être l'inventeur du concept de « marmaille »⁵. Et à l'image de nombreux pasteurs de la nouvelle génération, Makosso n'hésite pas à étaler ostentatoirement ses richesses dont on dit mal « acquises » sur les plateaux de télévision ou sur les réseaux sociaux. Cette ostentation érige son train de vie en vitrine de sa crédibilité spirituelle avec en toile de fond, le narratif selon lequel la réussite matérielle n'est pas simplement le fruit d'un long cheminement spirituel, mais c'est un droit divin qu'il faut réclamer « de là, à là ». Les dons, dîmes, offrandes spéciales et autres formes d'investissements que font les fidèles deviennent, sous ce rapport, comme des placements à un retour rapide qui nourrissent leur rêve d'enrichissement. Se voulant un modèle pour ses nombreux followers, Makosso investit dans les œuvres caritatives ; faisant ainsi le lien entre bénédiction (ici réussite) et prodigalité. Quoi qu'il ait été « ces dernières années, mêlé à des affaires d'escroquerie et condamné à de courtes peines de prison » (M. Miran-Guyon, 2020, p. 223), il n'en demeure pas moins que la figure de Makosso met en exergue une culture prononcée de l'urgence qui, par le canal des plateformes numériques, affecte les imaginaires sociaux.

4. Le marketing des nouveaux archétypes sociaux de réussite

Dans *La société du paraître*, J.-F. Amadiou (2016, p. 203) souligne que « la valorisation extrême du paraître et de l'image invisibilise les plus démunis ». Dans ce type de société, les jeunes sont confrontés à une marginalité imposée par les structures de l'économie et des réseaux d'insertion professionnelle. Ils vivent sous le régime de ce que G. Le Blanc (2009, p. 269) qualifie « d'invisibilité sociale » entendue comme « processus de désœuvrement », c'est-à-dire d'exclusion sociale. Pour cet auteur, « être exclu c'est cesser de participer, ne plus avoir part à la multitude. Or cette cessation de participation est vécue par l'acteur social comme « une cessation d'activité » qui prive l'individu des possibilités de promotion et de reconnaissance sociale. Ainsi, dans un temps marqué par l'accélération des rythmes de vie, exister socialement pour un individu, passe par sa capacité à mettre en scène les changements intervenus dans son statut.

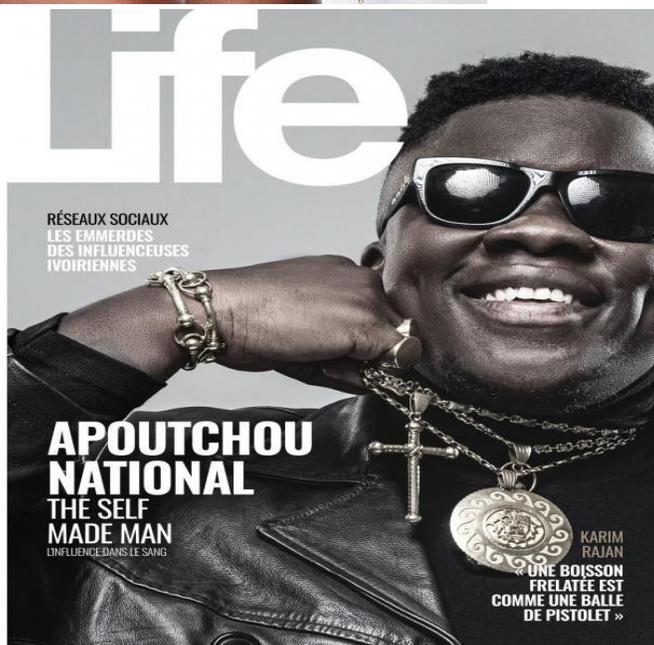
Dans le contexte actuel des « sociétés numériques », les réseaux sociaux constituent des lieux privilégiés de la fabrication de la visibilité et de la mise en scène de la réussite. Cette visibilité se construit sur un ensemble de codes visuels, narratifs et émotionnels destinés à la rendre, désirable, reproductible et donc légitime. Réussir sa vie et être visible socialement s'appuient d'abord sur une esthétique de la réussite qui repose sur la

⁴ Chiffres recueillis sur la page Facebook de Makosso, le 18 Juin 2025 à 5 h 10 mn.

⁵ Expression du jargon ivoirien dont la définition ne fait pas l'unanimité. Dans l'imaginaire populaire, la marmaille renvoie à l'escroquerie alors que pour Makosso, c'est un art, une stratégie pour atteindre un objectif visé.

démonstration ostentatoire de bien matériels (argent, voitures de luxe, bijoux haut de gamme, voyage documenté via des publications sur les réseaux sociaux, photos en compagnie de célébrités, etc.). Ce faisant, les objets perdent leur fonction utilitaire pour devenir des signes sociaux (J. Baudrillard, 1970). À Abidjan, les voitures de luxe ne sont pas seulement des moyens de transport, mais des preuves que l'on a réussi. Être « influenceur » et être vu dans une Range Rover, c'est montrer qu'on est sorti de l'anonymat social. Cette mise en scène de la réussite se construit également autour d'une narration de soi comme preuve de mérite. Sur les plateaux télé ou dans des émissions podcasts sur des médias en ligne, on retrouve des récits personnels qui tendent à valoriser la débrouillardise et disqualifier les voies longues de réussite, à mettre en avant la résilience personnelle et à démontrer au public que ces trajectoires de vie sont reproductibles. Les exemples de Yvidero et d'Apoutchou National sont révélateurs à cet égard.

De son vrai nom Béké Yvanne Niaba, Yvidero est issue d'une formation modeste (Baccalauréat D et BTS en communication d'entreprise). Elle parvient à se faire connaître par ses vidéos humoristiques diffusées sur les réseaux sociaux (Life Magazine, 2018). Cette visibilité en ligne devient un tremplin pour une carrière médiatique : série télévisée *Madame Tonkpi et compagnie*. En 2017, elle obtient le rôle de « *Mère bijou* » (Dycosh TV, 2019) dans la série *Barber Shop Château d'eau* produite par le groupe CANAL+. Entre 2021 et 2025, elle devient l'animatrice de sa propre émission télé, *Yvidero Show*, sur la Nouvelle Chaîne Ivoirienne (NCI). Ce parcours montre que les réseaux sociaux peuvent substituer à la logique des compétences formelles, celle de la performance virale. Le succès devient ainsi une affaire de capital d'attention, d'audience et de notoriété construite par la mise en scène de soi. Mais les réseaux sociaux ne se contentent pas uniquement de montrer « ceux qui ont réussi », ils les produisent et les légitiment par la visibilité qu'ils leur offrent.



Yvidero et Apoutchou National, deux figures de proue de la « réussite connectée » en Côte d'Ivoire.

En effet, à travers ses vidéos virales, ses codes de proximité avec les jeunes, Apoutchou National s'est construit un personnage qui gagne en crédibilité, allant jusqu'à fréquenter des hommes politiques et des célébrités des mondes du sport et de la musique. Mieux, il monétise sa visibilité sur les réseaux sociaux en promouvant des paris sportifs, des marques ou des services. Cette visibilité devient une forme de réussite, à la fois imitée et admirée, qui influe sur les imaginaires de l'ascension sociale, comme en témoigne l'émission sur *Life TV* (2022) qui lui a été consacrée pour exposer sur son

actualité ou encore sa photo en couverture du N°177 de *Life Magazine* en 2023. Le narratif de succès construit autour d' Apoutchou National incarne : une glorification du risque qui justifie les pratiques de paris sportifs, une absence de trajectoire claire qui se manifeste par une opacité volontaire du parcours (ce qui compte c'est le résultat) ; un partage des codes promo de paris gagnants qui crée un sentiment d'accessibilité à la richesse, une mise en scène des dépenses qui tend à normaliser l'excès et la consommation, un témoignage de désengagement de l'école qui dévalue la méritocratie scolaire, rejette la lenteur, le sacrifice et l'effort. Sur la couverture du magazine *Life* sur lequel il apparaît, on peut lire : « The self made man, l'influenceur dans le sang ». Cette communication autour de « l'influenceur » qui est accréditée par le magazine, invite subtilement les lecteurs, qui suivent son actualité à une forme d'individualisation de la réussite qui suggère implicitement un effacement des médiations collectives (État, école, famille).

Finalement, ces deux archétypes de la réussite dite accélérée, mettent en relief une dynamique où à l'investissement long dans une formation qualifiante ou la lente ascension professionnelle se substitue un travail intensif de construction de soi comme produit médiatique sur un temps relativement court. Les itinéraires d'Apoutchou et de Yvidero démontrent que la réussite est plus que jamais indissociable de sa mise en scène, et passe par la capacité de l'individu à maintenir l'attention et nourrir la croyance collective en sa propre légitimité.

5. Discussion : sortir du fourre-tout des valeurs ?

Les travaux sur les figures juvéniles de la réussite en Afrique ont un dénominateur commun : le constat d'une rupture générationnelle dans les itinéraires des acteurs sociaux. Cette rupture s'exprime tant dans les normes de légitimation que dans la temporalité des parcours. C'est précisément cette question du temps et non simplement des stratégies ou des valeurs éthiques, que notre analyse s'est proposée de mettre en débat. Car si l'on admet que les sociétés se transforment, il devient urgent d'interroger la manière dont ces mutations façonnent le rapport des hommes au temps. Notre posture a consisté à inscrire la réflexion sur les trajectoires juvéniles dans une temporalité contemporaine traversée par des mutations de divers ordres qui ne sont pas spécifiques à la Côte d'Ivoire : mondialisation de l'économie, prégnances du capital financier, évolutions technologiques accélérées, effritement des institutions traditionnelles (famille, école, État) et montée de l'individualisation (H. Rosa, 2018). Dans un tel contexte, la jeunesse rechigne à investir dans des schémas de réussite longs et incertains, tant les structures traditionnelles de promotion sont devenues inopérantes ou verrouillées. Ce verrouillage favorise l'essor de logiques alternatives, expression de la volonté des individus à raccourcir le temps et la distance nécessaire pour accéder une position sociale et à la visibilité.

Sous ce rapport, le temps devient la structure invisible qui oriente les modes d'action et de subjectivation. Mais il faut également reconnaître que ce rapport au temps est aujourd'hui configuré selon les exigences de la société consumériste et de l'urgence. Car dans l'optique de N. Aubert (2003), l'homme actuel n'est pas libre de son temps : il est pressé, compressé, happé par un univers qui exige de lui une réactivité constante, un

renouvellement incessant de sa valeur, une démonstration continue de son utilité ou de sa réussite. L'urgence est devenue le moteur de l'action, l'immédiateté un impératif et la réussite visible, une condition de reconnaissance. Cela éclaire sur la montée en puissance de figures juvéniles telles que Yvidero ou Apoutchou National dans le contexte ivoirien. Leurs parcours s'appuient moins sur l'accumulation lente de compétences que sur une maîtrise du capital d'attention, sur la viralité, sur la scénarisation continue de soi. Leur présence sur les réseaux sociaux leur a permis de monétiser la mise en récit de leur histoire personnelle. Il s'agit là d'une réussite construite dans et par l'instant, dans une société du « présentisme » (F. Hartog, 2003) où le passé est perçu comme dépassé, le futur incertain. Seul l'instant présent compte.

Dès lors comme l'a anticipé G. Anders (2002), l'homme devient à son tour obsolète, soumis à l'usure rapide des attentes sociales. Son identité, tout comme ses compétences, doit être sans cesse renouvelées pour suivre les rythmes d'un monde accéléré. Z. Bauman (2000) parle, dans le même sens, d'une « modernité liquide » où les institutions s'évaporent et/ou les individus, livrés à eux-mêmes s'accrochent à des formes précaires de visibilité, de succès et d'existence. Cela explique le fait que l'urgence soit perçue comme le mode d'être de la jeunesse ivoirienne, non par caprice, mais parce que le monde lui-même devient urgent, incertain et rapide. Ne pas intégrer cette variable dans l'analyse des trajectoires juvéniles, revient à reconduire une lecture moralisante très en vogue mais déconnectée des mutations contemporaines. Penser les jeunes à partir de leur rapport au temps, c'est les reconnaître comme des acteurs rationnels face à un monde incertain. C'est aussi ouvrir la voie à une anthropologie du présent attentive aux manières dont l'urgence, la vitesse et la pression de l'instant façonnent les subjectivités, les désirs et les itinéraires de ces jeunes qui, aujourd'hui, veulent réussir autrement.

Conclusion

Selon U. Beck (2001), dans un environnement incertain, l'investissement à long terme devient un pari risqué. Or établir que nous sommes dans la société du risque sous-entend que nous sommes confrontés à des temps d'incertitudes où le rapport des individus au monde s'en trouve affecté. L'émergence des nouvelles modalités de réussite ou d'ascension sociale dans le milieu des jeunes s'inscrit en gros, dans les mutations des imaginaires de la matérialité qui travaillent les sociétés africaines. L'élargissement du champ des possibles dans l'appréhension de ces mutations nous a permis de lire sous un angle nouveau, les trajectoires de réussite atypiques dans lesquelles de plus en plus de jeunes sont engagés. À l'opposé des aînés sociaux, la construction sociale de la visibilité chez les jeunes rime avec les logiques de l'urgence, de l'immédiateté, l'instantanéité et de la vitesse. Une des formes d'expression de ce nouveau rapport au temps et au monde reste sans doute l'usage des idiomes « chap chap », « djona djona ko » ou « de là, à là ». Face aux incertitudes structurelles et au désenchantement liés aux promesses des cadres institutionnels de socialisation et d'intégration (école, État), les jeunes explorent des stratégies alternatives qui offrent des réponses rapides et immédiatement gratifiantes. Ces stratégies reposent en partie sur une logique de compression du temps, un des traits distinctifs de ce que l'anthropologue M. Augé (1992, p. 43) appelle l'homme surmoderne. Cela dit, cette métamorphose des modes d'action et de subjectivation trouve

son prolongement sur les plateformes numériques dont une des fonctions économico-symbolique est la mise en scène ritualisée des figures de réussite et la fabrication de leur visibilité. Au final, la légitimation tacite des trajectoires juvéniles atypiques via les médias sociaux invalide les itinéraires construits autour de processus initiatiques faits de sacrifices, de patience et d'investissement sur le long terme. On peut toutefois s'interroger sur comment cette culture juvénile de l'instantanéité - dialectique entre le temps et le profit/jouissance - autonomise l'individu sans le transformer en un sujet pavlovien soumis aux stimuli d'un temps mouvant et des mutations économico-technologiques nationales et transnationales ? Parallèlement, la présente contribution fonde l'intérêt de travaux empiriques approfondis auprès des jeunes de divers mondes sociaux pour faire une archéologie de leurs représentations du temps.

Références bibliographiques

- AMADIEU Jean-François, 2016, *La société du paraître : Les beaux, les jeunes et les autres*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- ANDERS Gunther, 2002, *L'obsolescence de l'homme : Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris, Éditions IVREA.
- AUBERT Nicole, 2003, *Le culte de l'urgence : La société malade du temps*, Paris, Éditions Flammarion.
- AUGÉ Marc, 1992, *Les non-lieux*, Paris, Éditions du Seuil.
- BAUDRILLARD Jean, 1970, *La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Paris, Éditions Denoël.
- BAUMAN Zygmunt, 2000, *Liquid Modernity*, Cambridge, Royaume-Uni, Polity Press.
- BECK Ulrich, 2001, *La société du risque : Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Éditions Aubier.
- BRUT Afrique, 2024, « L'influenceur ivoirien "Apoutchou" interpellé par la police économique », [en ligne], URL : <https://www.brut.media/afrique/videos/influenceur-ivoirien-apoutchou-interpelle-par-la-police-economique>, consultée le 14 juin 2025 à 21 h 13 mn.
- COMAROFF Jean et COMAROFF John, 2000, « Réflexions sur la jeunesse. Du passé à la postcolonie », *Politique africaine*, vol. 80, n° 4, pp. 90-110.
- CRIZOA Hermann, 2019, « Délinquance juvénile à Abidjan aujourd'hui : une analyse causale du phénomène des "microbes" », *Sciences & Actions Sociales*, vol. 12, n° 2, pp.161-172, [en ligne], URL : <https://www.doi.org/10.3917/sas.012.0161>, consulté le 21 Juin 2025 à 9 h 17 mn.
- DICTIONNAIRE NOUCHI, *s.d*, [en ligne], URL : <http://www.nouchi.com/dico/liste-des-derniers-mots/alphaindex/dictionnaire/c.html>, consulté le 16 juin 2025 à 17 h 38 mn.

DOHERTY Jacob *et al.*, 2021, « Marginalité multiple et l'émergence d'un transport populaire : les taxi-tricycles 'salonis' à Abidjan, Côte d'Ivoire », *Cybergeo : Revue européenne de géographie* n° 964, [en ligne], URL : <https://www.doi.org/10.4000/cybergeo.36017>, consulté le 17 mai 2025 à 22 h 09 mn.

DYCOSHTV, 2019, « Les inégalités homme-femme », [en ligne], URL : <https://www.youtube.com/watch?v=6K-SzTmyMAE>, consultée le 27 mai à 11 h 35 mn.

GEORG Franck, 2014, « Économie de l'attention », CITTON Yves, *L'économie de l'attention : Nouvel horizon du capitalisme ?* pp. 55-72, Éditions La Découverte, [en ligne], URL : <https://www.doi.org/10.3917/dec.citto.2014.01.0055>, consulté le 7 mai 2025 à 11 h 39 mn.

GNANGADJOMON Koné, 2014, « Sens social et politique du "jeune patriotisme" en Côte d'Ivoire », *ICIP Research* vol. n° 3, pp. 123-146.

HARRIS Memel-Fotê, 1980, *Le système politique de Lodjoukrou. Une société lignagère de Côte d'Ivoire*, Paris, Éditions Présence Africaine.

HARTOG François, 2003, *Régimes d'historicité : Présentisme et expériences du temps*. Paris, Éditions du Seuil.

INITIATIVE DES PONTINS POUR LE CENTENAIRE, 2014, *L'école William Ponty, Livre album 1913-2013*, Dakar, Fondation Sonatel.

INTERPEACE et INDIGO CÔTE D'IVOIRE, 2017, « Exister par le gbonhi. Engagement des adolescents et jeunes dits "microbes" dans la violence à Abobo », UNICEF et Ministère de l'Éducation Nationale, de l'Enseignement Technique et de la Formation Professionnelle, Rapport d'étude, [en ligne], <https://www.interpeace.org/wp-content/uploads/2017/02/Interpeace-%E2%80%93-Exister-par-le-Gbonhi-%E2%80%93-Rapport-2017.pdf>, consulté le 11 mai 2025 à 19 h 02 mn.

KABOU Axelle, 1991, *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris, Éditions L'Harmattan.

KOENIG Boris, 2014, « Les économies occultes du "broutage" des jeunes Abidjanais : une dialectique culturelle du changement générationnel », *Autrepart*, vol. 71, n° 3, pp. 195-215.

KOFFI Konan Gervais, 2021, *Analyse des tendances de spectacularisation des jeunes abidjanais dans l'univers de Facebook*, Thèse Unique de Doctorat, UFR Information Communication et Arts, Université Felix Houphouët-Boigny, Abidjan, sous la direction du Professeur TOA Agnini Jules Evariste.

LE BLANC Guillaume, 2009, *L'invisibilité sociale*, Paris, Presses Universitaires de France.

LEBLANC Marie-Nathalie, 2003, « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial Ouest-africain : les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte d'Ivoire », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, pp. 85-110.

LEMAIRE Marianne, 2008, « Le doute et la douleur », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, [en ligne], URL : <http://journals.openedition.org/span/810> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/span.810>, consulté le 5 mai 2025 à 9 h 32 mn.

LIFE MAGAZINE, 2018, « Yvidero – On se fait la bise ! À 2019... », n° 147, [en ligne], URL : https://web.facebook.com/lifemagazine/photos/a.727310100634271/2262052983826634/?_rdc=1&_rdr, consulté le 29 Juin 2025 à 11 h 48 mn.

LIFE MAGAZINE, 2023, « Apoutchou National. The Self-Made Man », n°177, [en ligne], URL : <https://www.librairiefrance.net/presse/4833846-life-magazine-apoutchou-national-the-self-made-man-n°177.html>, consulté le 29 Juin 2025 à 11 h 40 mn.

LIFE TV, 2022, « Apoutchou National passe sous le scanner d'Esther Uha », [en ligne], URL : <https://www.youtube.com/watch?v=pBqexmX8>, consultée le 23 Mai 2025 à 21 h 21 mn.

MALAKWAIS Dominique, 2001, « Arts de feyre au Cameroun », *Politique Africaine*, n° 82, pp. 101-118.

MARSHALL-FRATANI Ruth, 2001, « Prospérité miraculeuse Les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, vol. 82, n° 2, pp. 24-44.

MIRAN-GUYON Marie, 2020, « Chronique du temps qui tangué : De l'influence incertaine des chefs religieux dans l'espace public ivoirien ». *Afrique contemporaine*, vol. 271-272, n° 1, pp. 209-246, [en ligne], URL : <https://www.doi.org/10.3917/afco.271.0209>, consulté le 28 avril 2025 à 16 h 17 mn.

N'GORAN Parfait et GBÉKÈ Dorgelès, 2019, « Les ‘microbes’ en Côte d'Ivoire: l'impasse sécuritaire face à la criminalité urbaine », *Bulletin FrancoPaix*, vol. 4, n° 9-10, novembre-décembre, [en ligne], URL : <https://dandurand.uqam.ca/publication/les-microbes-en-cote-divoire-limpasse-securitaire-face-a-la-criminalite-urbaine/>, consulté le 18 janvier 2023 à 17 h 05 mn.

N'GORAN Parfait et SORO Marcelline, 2020, « De la famille aux gangs de rue : trajectoire sociale de jeunes entrepreneurs de la criminalité urbaine en Côte d'Ivoire », *Journal de la Recherche scientifique de l'Université de Lomé*, vol. 22, n° 3, pp. 455-469.

N'GORAN Parfait et KOUAKOU Henri, 2022, « L'argent de l'or et après? », [en ligne], URL : <https://www.international.la-croix.com/fr/afrique/largent-de-lor-et-apres>, consulté le 4 février 2025 à 16 h 33 mn.

NEWELL Sasha, 2012, *The Modernity Bluff. Crime, Consumption, and Citizenship in Côte d'Ivoire*, Chicago, University of Chicago Press.

NIANE Boubakar, 2016, « Transfiguration socioculturelle à l'École Normale William Ponty, Prélude du panafricanisme », *Topique*, vol. 137, n° 4, pp. 31-45, [en ligne], URL : <https://www.doi.org/10.3917/top.137.0031>, consulté le 21 avril 2025 à 22 h 50 mn.

PAULME Denise, 1940, *Organisation sociale des Dogon*, Paris, Éditions Domat-Montchrestien.

ROSA Hartmut, 2010, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, Éditions La Découverte.

ROSA Hartmut, 2012, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, Éditions La Découverte.

ROSA Hartmut, 2018, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, Paris, Éditions La Découverte.

RTI Officiel, 2018, « Privilège #9-Voici l'histoire de Kerozen DJ, l'enfant béni », [en ligne], URL : <https://www.youtube.com/watch?v=7Yk0jFIlgNE>, consultée le 19 avril 2025 à 1 h 55 mn.

SALEM Zekeria Ould Ahmed, 2001, « Tcheb-tchib » et compagnie. Lexique de la survie et figures de la réussite en Mauritanie », *Politique africaine*, vol. 82, n° 2, pp. 78-100.

SIB Wilfried *et al.*, 2021, « Décrochages scolaires, activités minières et changement social dans la zone Kolodio Bineda (Côte d'Ivoire) », *DJIBOUL*, vol. 4, n° 2, pp. 168-182.

SPENCER Paul, 1988, *The Maasai of Matapato. A Study of Rituals of Rebellion*, Manchester, Manchester University Press.

TURNER Victor, 1970, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press.

THE COMMONWEALTH AND CAPACITY BUILDING IN HUMAN RIGHTS IN GHANA AND NIGERIA FROM 1960 TO 2022: A FOCUS ON EDUCATION

Djamal Dine DIASSO

Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso
dinidiasso@gmail.com

Abstract

Despite the significant role of the Commonwealth in promoting education in Ghana and Nigeria, its contribution has not been adequately addressed in the existing literature. The primary goal of this article is to highlight the role of the Commonwealth in advancing education in Ghana and Nigeria. To achieve this, the article will be guided by the following research objectives : First, to highlight the role of the Commonwealth in advancing education in Ghana and Nigeria. Second, to examine the challenges of education in Ghana and Nigeria. Third, to find remedies to salvage the current educational development challenges in Ghana and Nigeria. The article concludes that the actions undertaken by the Commonwealth in collaboration with the governments of these countries have contributed to improving the quality of education but many challenges still remain.

Keywords: Commonwealth – Education – Ghana – Human rights – Nigeria.

Résumé

Malgré le rôle important du Commonwealth dans la promotion de l'éducation au Ghana et au Nigeria, sa contribution n'a pas été suffisamment abordé dans la littérature existante. L'objectif principal de cet article est de mettre en évidence la contribution du Commonwealth dans la promotion de l'éducation au Ghana et au Nigeria. Pour y parvenir, l'article sera guidé par les objectifs suivants : Premièrement, souligner le rôle du Commonwealth dans la promotion de l'éducation au Ghana et au Nigeria. Deuxièmement, examiner les défis de l'éducation au Ghana et au Nigeria. Troisièmement, trouver des solutions pour relever les défis actuels du développement de l'éducation au Ghana et au Nigeria. L'article conclut que les actions entreprises par le Commonwealth en collaboration avec les gouvernements de ces pays ont contribué à améliorer la qualité de l'éducation mais de nombreux défis restent encore à relever.

Mots-clés : Commonwealth – Education – Ghana – Droits de l'homme – Nigeria.

Introduction

The Commonwealth is a voluntary international organisation of independent sovereign states born from the ashes of the British Empire. *The Singapore Declaration of Commonwealth Principles* defines the Commonwealth as follows: “The Commonwealth is a voluntary association of independent Sovereign states, each responsible for its own policies, consulting and co-operating in the common interests of their peoples and in the promotion of international understanding and world peace” (Commonwealth Heads of Government, 1971, p. 1).

The organisation now brings together 56 member states made up of former and non-former British colonies. As far as Ghana and Nigeria are concerned, they are former British colonies and joined the Commonwealth after their independence respectively in 1957 and 1960 (J. Adu-Agyem and P. Osei Poku, 2012; D. D. Diasso, 2024; D. D. Diasso, 2025).

During the Commonwealth Heads of Governments meeting in Harare, they pledged to work towards ensuring fundamental human rights, including equal rights and opportunities for all citizens regardless of race, colour, creed or political belief; and providing universal access to education for the population of their countries (Commonwealth Heads of Government, 1991, p. 2).

Commenting on the importance of education, J. Adu-Agyem and P. Osei Poku (2012, p. 164) explains that, “it should be the hallmark of every government to ensure that quality education exists in her country since education is the major tool for national development”. In this vein, the Commonwealth has been working hand in hand with the governments of Ghana and Nigeria since their membership in the Commonwealth to make education for all possible in these countries. That is why A. Y. Maigida and O. M. Ibrahim (2009, p. 12) state that “the Commonwealth is at work in the member countries, doing one thing or the other to engineer education, identified as a tool for social, political and economic development”.

The aim of this article is to examine the efforts of the Commonwealth in advancing education in Ghana and Nigeria which have been ignored in the existing literature. Indeed, many studies have been conducted on the efforts of both governments to improve education in these countries, but very few studies have been devoted to the Commonwealth’s contribution. It is exactly in this context that V. Te Velde (2011, p. 2) writes that “the Commonwealth is a much-neglected organisation in academic, especially social science, literature”.

Commenting on the state of education in Ghana, A. Little (2010) states that the Governments of Ghana have consistently shown their commitment to improving education in Ghana over the years, making the education system of the country “the envy of much of the rest of sub-Saharan Africa” (A. Little, 2010, p. 1).

According to him, the arrival of president Jerry Rawlings in power following the 1992 elections “marked a highly significant shift in the political environment in which education policy would be formulated and implemented” (A. Little, 2010, p. 22). Under the new constitution of 1992, basic education became “free, compulsory and available to all” (Constitution, art. 25). According to Article 38(2) of the constitution, the government: “Shall within two years after Parliament first meets after the coming into force of this Constitution, draw up a programme for implementation within the following ten years, for the provision of free, compulsory and universal basic education” (Article 38(2), the Constitution of the Fourth Republic of Ghana, 1992).

Similarly, school uniforms were no longer compulsory for children whose parents could not afford them. This measure aims to encourage poor families to send their children to school (A. Little, 2010).

A. Little further states that under President John Atta Mills' administration in 2008, the National Patriotic Party (NPP) pledged to promote education through the following measures:

- Guarantee access of all children of school-going age to free quality education,
- Improve school supervision,
- Make available adequate teaching and learning materials (A. Little, 2010, p. 38).

Similarly, R. Donkoh *et al.* (2021, p. 21) also looked at the efforts undertaken by the Ghanaian government in advancing education in the country. According to them:

The persistent educational reforms and interventions in Ghana's education system showcase the government's ambition to make Ghana Education Service a first-class institution that guarantees the right to education for millions of Ghanaians and engenders the attainment of quality education.

They highlighted for example the measures undertaken by the government during the COVID-19 pandemic including the provision of protective equipment for all schools (R. Donkoh *et al.*, 2021).

M. G. Owojori and T. O. Gbenga-Akanmu (2021) assessed the commitment of the Nigerian government in ensuring quality education to all children in the country. They maintained that the government of Nigeria has made education accessible to all the children of Nigeria through the formulation of policy documents, guidelines for establishing early childhood education (ECE), building of schools, and the training of teachers, among others. However, they concluded that the "the government has not done enough in implementing the policy of early childhood education in Nigeria" (M. G. Owojori and T. O. Gbenga-Akanmu, 2021, p. 6).

Just like M. G. Owojori and T. O. Gbenga-Akanmu, P. E. Peters and T. Nkemakolam (2019) also blames the different governments of Nigeria for not doing enough to improve the educational system in the country. According to him, "an overview of the successive governments in Nigeria since 1960 till date shows that governance has had a very bad effect impressed on the educational sector of the Nigerian country" (P. E. Peters and T. Nkemakolam, 2019, p. 187). The factors responsible for these ills and shortcomings in Nigerian educational system include lack of good governance and corruption, poor funding, among others (P. E. Peters and T. Nkemakolam, 2019).

This literature review clearly shows that the contribution of the Commonwealth in advancing education in Ghana and Nigeria has been poorly addressed in the existing literature. It is in the light of this view that this study was carried out and guided by the following objectives:

- 1- To highlight the role of the Commonwealth in advancing education in Ghana and Nigeria;
- 2- To examine the challenges of education in Ghana and Nigeria; and
- 3- To find remedies to salvage the current educational development challenges in Ghana and Nigeria.

The study relied on secondary sources including journal and magazine articles, theses, dissertations, reports and books. In line with the objectives, the article is structured into three parts. The first part highlights the contribution of the Commonwealth in advancing education in Ghana and Nigeria. The second part points out the current educational challenges in Ghana and Nigeria. The third part proposes solutions to address these challenges. The article uses Social Constructivism or Constructivism, a theory in International Relations. There are different versions of Constructivism. However, the data in this article are analysed through the

lens of Alexander Wendt's Constructivism. As Alexander Wendt explains, "states act differently towards enemies than they do towards friends because enemies are threatening and friends are not" (Wendt, 1992, p.397). In other words, Constructivists argue that the behaviour of States is influenced by their identity, culture, interests and the type of relationship they have towards one another.

1. The Commonwealth's Contribution to Education in Ghana and Nigeria

1.1. The Commonwealth's Contribution to Education in Ghana

In Ghana, the Commonwealth has made significant strides in advancing education. Several sub-Commonwealth organisations collaborate with schools to enhance the education system in the country. Such organisations are the Commonwealth of Learning (COL) and the Commonwealth Education Fund (CEF), among others.

1.1.1. The Commonwealth's Contribution to Distance Education in Ghana

A. Saykili (2018, p. 5) offers a definition of distance education that takes into account the development in social and virtual technologies. According to him:

Distance education is a form of education which brings together the physically- distant learner(s) and the facilitator(s) of the learning activity around planned and structured learning experiences via various two- or multi--way mediated media channels that allow interactions between/among learners, facilitators as well as between learners and educational resources.

The Commonwealth of Learning (COL) which is "an intergovernmental organisation that serves the education and training needs of the 56 independent states that comprise the Commonwealth and their combined population of 2.5 billion, of whom more than 60 percent are under the age of 30" (COL, 2021, p.1) has played a crucial role as far as the promotion of education in Ghana is concerned. It operates in various fields, such as distance education, teacher education, higher education, lifelong learning for farmers, and vocational skills development.

Indeed, the idea of distance education in Ghana was motivated by the growing number of workers and students who seek tertiary education and the incapacity of universities to admit them because of the limited facilities available. According to K. Adda (2004), in the 2003/2004 academic year, only 52% of the 20,374 applicants to the University of Ghana were admitted. Similarly, in 2002/2003, the Kwame Nkrumah University of Science and Technology (KNUST) received 13,359 applications, but only 4,936 were admitted (K. Adda, 2004).

As a solution to solve this problem, distance education was implemented with the support of the Commonwealth. Indeed, in 1991 the Director of Africa Programme at the Commonwealth of Learning, Hafiz Wali visited Ghana to discuss the issue with stakeholders in education. He later invited the Ministry of education to conduct a survey of distance education needs in Ghana in 1992. According to K. Adda (2004, p. 5), the study revealed that "many people were in need of tertiary education, and a substantive number of them would like to study off-campus".

In addition, in 1999, the Commonwealth Secretariat invited the University of Ghana to run a two-year diploma programme for distance learners in Youth in Development Work

(DYDW) on behalf of the Commonwealth Youth Programme (CYP) and the Ministry of Education, Youth and Sport (K. Adda, 2004).

The Commonwealth Youth Programme (CYP) was created in 1974 by the Commonwealth Heads of Government Meeting (COHGM) to support the active involvement of young people and encourage their participation in decision-making at all levels, including Heads of Government. Additionally, the programme aims to promote professionalization of youth work by setting competency standards and providing education and training. To achieve its goals, CYP established four regional centres, namely Africa, Asia, Caribbean, and South Pacific centres (Secretariat, 2005).

One of CYP's initiatives was a two-year diploma programme aimed at training 2000 graduates across the four regional centres, with 600 from the Africa region. Ghana was allotted 50 places, and the training began in August 2001 with 50 learners. The programme ended in July 2003, with 44 learners taking the final examination (K. Adda, 2004).

Regarding practicality and development, the training induces, students went through many modules, including module on research; module on environmental sustainability and development; module on Commonwealth values that dealt with issues like human rights; and module on policy planning, monitoring and evaluation. K. Adda (2004) states that all the modules taught were relevant because they focused not only on how to mobilize the youth for development but also on practical and daily issues of life.

Commenting on the importance of this programme for learners, K. Adda further states that:

The learners also observed that the programme was relevant to their jobs as youth workers and that it should be maintained for others to benefit from it. The employers of the learners were of the view that they had noticed changes in the performance of their employees since they enrolled on the programme. The programme gives the learners the ability and capacity to develop self-confidence and a critical outlook to life (K. Adda, 2004, p. 131).

What has been said so far is an indication that the promotion of distance education in Ghana by the Commonwealth has been beneficial for youth workers insomuch as it allowed them not only to have access to training while working but also to get academic qualifications. However, in addition to distance education, many other actions were undertaken by the Commonwealth, including teacher education.

1.1.2. The Commonwealth's Contribution to Teacher Education in Ghana

In addition to distance education, the Commonwealth of Learning is doing a huge work in the domain of teacher education in Ghana. Indeed, it works in partnership with the Tamale College of Education (TACE) "to strengthen basic school teacher quality through professional learning communities and the coaching of in-service teachers in Northern Ghana" (COL, 2021, p.18). Indeed, in November 2019, the Commonwealth of Learning's Teacher Futures project in Ghana was officially launched during the official opening of a school-based teacher development workshop held on 4-5 November 2019 with support from Commonwealth of Learning (COL). Teacher Futures-Ghana worked with 380 teachers and 10,071 learners in 25 schools spread over five districts in Northern Ghana (COL, 2021).

Mr. Alhaji M.S. Issah Abah, the Head of Human Resource Management at the Regional Education Directorate stated that school-based training is an effective method of enhancing teacher capacity without disrupting their duties. He also emphasized the need to consider the implications of the changes in the school curriculum on such programs (COL, 2019).

Mr. Iddrisu Abdul-Mumin, the head teacher of Choggu Demonstration Junior High School Stream B expressed his pleasure in being one of the 25 schools chosen to participate in COL's Teacher Futures project in Ghana. He promised to provide the necessary support to ensure that the teachers benefit from the program (COL, 2019).

In December 2019, the Tamale College of Education (TACE) benefited from another workshop on Problem-Based Learning (PBL). This workshop aimed at “introducing teacher educators and teachers to the key concepts and principles of PBL and other learner-centred approaches for improved pedagogic practice” (COL, 2021, p. 18).

In addition to the above-mentioned workshops, in September 2020, the Tamale College of Education (TACE) organised another workshop for 40 participants on resources and tools for collaborative learning in teacher professional development. The organisation of this workshop was made possible thanks to the support of the Commonwealth of Learning (COL). According to David Awala, circuit supervisor for North region, “this project has come at the right time. We therefore pledge our full support to help develop our serving teachers professionally and build competencies for their betterment as well as the learners” (COL, 2021, p. 19). As mentioned above, the actions of the Commonwealth in Ghana are also extended to girls’ education.

1.1.3. The Commonwealth’s Contribution to girls’ Education in Ghana

The Commonwealth commitment to girls’ education in Ghana is exemplified through the work of the Commonwealth Education Fund (CEF) which is focused on promoting gender equality in education. It works in partnership with the Northern Network for Education Development (NNED) and the Ghana National Education Campaign Coalition (GNECC).

To further this cause, it worked hand in hand with its partners to create a documentary and magazines that promote girls' education. They also established girls' advocacy clubs in schools. Thanks to these efforts, some communities have implemented regulations that have resulted in fewer dropouts.

They also worked with chiefs and community elders on practices impeding girls’ education, such as early/forced marriage, elopement and child labour, among others. NNED, for example, worked with more than 400 traditional rulers in Northern Ghana and this led them to promote girls’ education and to eradicate harmful traditional practices. Commenting on Ghana’s commitment to girls’ education, J. Hart (2009, p. 29) writes:

Ghana was one of the CEF countries that implemented the Gender Equality in Education Project (GEEP) and with the mentoring support of the CEF gender mentor, GNNEC and NNED revised their plans to ensure that education issues affecting boys, girls, men and women were adequately captured in activities.

This implementation of the Gender Equality in Education Project (GEEP) created better understanding among partners around the socio-cultural construction of gender and gender inequalities and helped them introduce by-laws that prevent girls from being taken out of school for long periods to attend funeral ceremonies (J. Hart, 2009).

However, it is important to underline that the actions of the Commonwealth in promoting education are not limited to Ghana only, Nigeria also benefited from the support of the organisation in this field.

1.2. The Commonwealth's Contribution to Education in Nigeria

As a Commonwealth country, improving the educational system and allowing as many children as possible to have access to education in Nigeria has always been a preoccupation for the organisation. This idea according to which the Commonwealth is preoccupied by the state of education in Nigeria is buttressed by A.Y. Maigida et al. who state that “the Commonwealth is at work in the member countries, including Nigeria, doing one thing or the other to engineer education, identified as a tool for social, political and economic development” (A.Y. Maigida and *et al.*, 2009, p.12). The Commonwealth Education Fund (CEF) for example worked in Nigeria to provide access to quality education for girls, boys, and people with disabilities.

1.2.1. The Commonwealth's Contribution to Girls' Education in Nigeria

The Commonwealth Education Fund collaborates with Civil Society groups and NGOs, such as the Civil Society Action Coalition on Education for All (CSACEFA), Child to Child, Pastoral Development Initiative, and Nigerian Union of Teachers to remove barriers that affect girls' education. These barriers include early marriage, inadequate sanitation facilities and water supply in schools and discriminatory school fees. The aim is to enhance girls' access to education (J. Hart, 2009).

The CEF aims to strategically work in low-income Commonwealth countries that may not achieve the education and gender millennium development goals set in 2002 by 2015. Through its support to Civil Society groups and NGOs in Nigeria, several important education policies were formulated and adopted, including the Universal Basic Education (UBE) Act, the Child's Rights Act, and the national policy on school-based management committees (SBMCs). Thanks to the support of the CEF, the Civil Society Action Coalition on Education for All (CSACEFA) campaigned to stop northern state governments from imposing discriminatory school fees. As a result, this policy was reversed in Zamfara State and prevented from taking hold in other states (J. Hart, 2009).

The Commonwealth Education Fund (CEF) also supports its partner such as Child to Child in Niger State to expand community-based early childhood centres in order to improve primary school enrolment, especially for girls. As a result, four primary and one secondary schools were built. In addition, Non- Formal Education (NFE) opportunities in markets in nine local government areas were also developed. In Bida market for example, six shops serve as classrooms for nursery and primary level pupils who are taught by volunteers trained by local authorities (J. Hart, 2009).

These actions mentioned above enable children to access education while their parents trade, helping children, especially girls, who would otherwise be out of school.

In addition to promoting girls' education, the Commonwealth also focused on supporting other vulnerable children, including those with disabilities and those from pastoralist families.

1.2.2. The Commonwealth's Contribution to Education of Disabled and Pastoralists' Children in Nigeria

There are many children with disabilities in Nigeria who face many problems concerning their education. In order to improve the learning conditions of these children and give them more opportunities, the Commonwealth Education Fund supported partners in Osun state to carry out many activities in favour of children's education. They established 33 school clubs, set up community education advocacy committees, worked with the media, pushed for the passage of the Child Rights Act, and advocated for a bill on children with disabilities. These efforts led to positive changes in the state. Indeed, budgetary allocation, for example, rose from 14.47% to 27.2%, teachers' salaries were increased; enrolment went from 35 000 in 2003 to 45,200 in 2008, and three other schools for children with disabilities were created (J. Hart, 2009).

The Commonwealth Education Fund undertakes also measures to guarantee the education of pastoralists' children. Pastoralists' children are those who live in nomadic families. As their parents permanently move from village to village, these children rarely attend school. Even those who attend school leave it in the long run because they must follow their parents everywhere they go (J. Hart, 2009).

To rescue these children, the Commonwealth Education Fund supported one of its partners, Pastoral Resolve (PARE), to create education opportunities for them. They developed a policy and implementation strategy for effective teaching and learning in nomadic schools. Under this approach, they trained and equipped pastoralist teachers to move with nomadic families and educate their children (J. Hart, 2009).

In addition to the Commonwealth Education Fund that promotes education in Commonwealth countries, other sub-Commonwealth bodies also undertake actions in this field. These sub-Commonwealth bodies include the Commonwealth of Learning (COL), the Commonwealth Countries League (CCL), and the Commonwealth Business Council (CBC), to mention but a few.

The Commonwealth Countries League (CCL) is an organisation that gathers the Heads of Government of Commonwealth countries to evaluate and improve the education system, with a particular focus on girls. They also arrange various events such as conferences, seminars, workshops, and summits. Additionally, CCL supports intelligent yet underprivileged girls across the Commonwealth countries to help them pursue their education (A.Y. Maigida and O. M. Ibrahim, 2009).

A.Y. Maigida and O. M. Ibrahim (2009) note that the COL has significantly impacted Nigerian education. Their intervention began with a fellowship program for African university staff. For instance, in 1990, the COL sponsored M. O. Akintayo's participation in the COL/British Council visiting fellowship program to enhance his knowledge of Open Distance Learning (ODL).

Similarly, Okwudishu of the Center for Distance Learning at the University of Abuja visited Canadian institutions under the same program. The COL also funded a training workshop in 1992 for ODL experts in West Africa, including Nigeria. Moreover, the COL has provided teaching and learning materials for Nigerian schools, financed significant and minor projects in Nigeria's education sector, offered scholarship awards, and organized workshops, seminars, and conferences (A.Y. Maigida and O. M. Ibrahim, 2009).

From the above, it is undeniable that the Commonwealth has contributed immensely to improving the educational system in Ghana and Nigeria. It has paved the way for many vulnerable children, including girls, children with disabilities and pastoralist children to have

access to education. It has also created training opportunities for teachers, allowing them to impart relevant knowledge and skills to pupils.

It is true that the Commonwealth together with the political leaders of Ghana and Nigeria worked tirelessly to improve the quality of education but many challenges still remain.

2. Overview of Educational Challenges in Ghana and Nigeria

2.1. Educational Challenges in Ghana

The quality of education in Ghana has improved significantly over the years. The efforts of the Ghanaian government have contributed to improving the system of education positively in Ghana, making it accessible to children in the country.

The table below shows the net primary school enrolment ratio in Ghana from 2010/11 to 2017/18.

Table 1: Net Enrolment Ratio Statistics of Primary School in Ghana, 2010/11 to 2017/18

Year	Primary NER
2010/2011	78%
2011/2012	82%
2012/2013	84%
2013/2014	89%
2014/2015	91%
2015/2016	92%
2016/2017	91.1%
2017/2018	89.3%

Source: Ghana Education Sector Performance Report (2018, p.13-14)

The net enrolment refers to pupils of official primary school age. The table shows that most of the children in Ghana have access to primary school education. The net enrolment ratio went from 78% in 2010/11 to 91% in 2016/17. Even if education for all is still not a reality in Ghana, the figures indicate that the government is committed to making it a reality.

However, many challenges still remain. One of these challenges is the lack of textbooks accompanying the current overloaded curriculum. Indeed, many reforms have been undertaken in recent years and textbooks have not been provided, making the teachers' job very difficult. In addition, most teachers are not familiar with Information and Communication Technologies. Indeed, given the lack of books, many teachers resort to Information and Communication technologies to prepare their lessons. Therefore, not having the skills necessary to utilise ICT facilities may constitute an obstacle.

It is also important to say that teachers constitute the main actors of the educational system. However, their wages are meagre, preventing them from living decently. With the high school enrollment rate, schools became overcrowded, increasing the job of teachers. However, no measures have been taken to improve their living and working conditions. According to R. Donkoh *et al.* (2023, p. 7), the current reforms "have neglected teachers' motivation, although the workload of teachers has been increased with large class enrolment".

Such a situation contributes significantly to discouraging many teachers who feel neglected and abandoned.

Finally, the bad treatment of teachers as mentioned above led to the lack of teachers in rural areas in Ghana. R. Donkoh *et al.* point out this issue stating that “rural areas still lack teachers because teachers refuse to accept postings to such areas when the government has not been able to fulfil its promise of giving a 20% salary increase to those who accept placements in rural areas” (R. Donkoh *et al.*, 2023, p.7).

It is important to highlight that these challenges mentioned above are not peculiar to Ghana, the case of Nigeria is more deplorable.

2.2- Educational Challenges in Nigeria

According to N. Okoroma (2006), since democracy came back in Nigeria in 1999, education has further deteriorated. He exposes the fact that before the return of democracy in Nigeria in 1999, the educational sector received as much as 13% of the national budget, and this has been seriously reduced with the return of democracy.

The following table shows Nigeria budgetary provision for education from 2002 to 2011.

Table 2: Budgetary Provision for Education in Nigeria from 2002 to 2011

Year	Percentage
2002	7.89
2003	7.96
2004	10.21
2005	8.40
2006	10.2
2007	10.5
2008	10.6
2009	10.6
2010	6.2
2011	10.5

Source : S.N. Aja *et al.*, 2014, p. 3

UNESCO recommended a 26 per cent minimum budgetary provision for education. However, the table shows that Nigeria’s budget for education is very far from that required by UNESCO. From 2002 to 2011, the budget for education was between 6.2% and 10.21%. This low budget has led to the deterioration of the quality of education and the exclusion of many children from schools. N. Okoroma (2006, p.8). The author further states that:

The state of education in Nigeria is still deplorable. It is so bad that some resourceful Nigerians prefer to send their children to Europe, America and even small African countries such as Ghana that has only two Universities as against sixty Universities in Nigeria that lack adequate learning facilities.

Children in Nigeria are not attending school because their families cannot afford the high school fees. Additionally, the government has not done enough to create opportunities for vulnerable children to have access to education. Despite the country's wealth, approximately 7.5 million children were out of school in Nigeria (N. Okoroma, 2006). Given all these problems mentioned above, A.Y. Maigida and O. M. Ibrahim, (2009, p. 12) say that “the Nigerian education sector has been identified to be in a state of despair and begging for serious attention to remedying it”.

From the above, it is clear that Ghana and Nigeria are still far from having an enviable educational system. However, it is never too late to mend. With a little will and commitment, the political authorities can overcome these challenges and further improve the quality of their educational systems.

3- Way Forward

From the above, it appears that the problem of education in Ghana and Nigeria is mainly a political problem. In other words, the political leaders are not willing to invest a significant amount of money in this sector, resulting in its deterioration over the years. Therefore, the following recommendations, if implemented, will contribute to giving a new look to education in Ghana and Nigeria.

Firstly, the leaders of both countries should develop a strong interest in education. Indeed, if the political leaders make education a priority, they will take measures to ensure that the education system is healthy. However, if this is not the case, they will not care about it. As P. E. Peters and T. Nkemakolam (2019, p. 9) explain, “a government with less interest in education would surely do little in encouraging teaching and learning process since they pursue agenda contrary to the educational sector”.

Secondly, teachers should be motivated through a wage increase. This will significantly contribute to encouraging them to go to rural areas and teach the children living there. In fact, the quality of the educational system in a given country depends on the quality of the teachers of that country. That is why a popular saying states that “as is the school so is the society, and as is the teacher so is the school” (O. Akinbote, 2007, p. 6). It simply implies that no system of education can rise above the quality of its teachers.

Finally, teachers should be well-trained. According to J. Adu-Agyem and P. Osei Poku (2012, p.10) “for quality education to thrive, it is necessary to ensure that teachers are appropriately trained to effectively impart relevant knowledge and skills to pupils”. To achieve this, all the teachers should be familiar with Information and Communication Technologies which have become essential educational tools.

Conclusion

As a conclusion, it is important to say that this study highlights the role of the Commonwealth in promoting education in Ghana and Nigeria. It aims more specifically to analyse the actions of the Commonwealth in advancing education in Ghana and Nigeria; examine the challenges of education in Ghana and Nigeria; and find remedies to salvage the educational development challenges in Ghana and Nigeria. To achieve this, the study relies on secondary sources including journal and magazine articles, theses, dissertations, reports and books.

It argues that even if Ghana and Nigeria are still struggling to get their educational system in the right path, the efforts of the Commonwealth in promoting education in these countries should be acknowledged and encouraged.

As far as the promotion of education in these countries is concerned, the article reveals that the Commonwealth has done a lot. In Ghana for example, it intervened in various fields including distance education, teacher education, girls' education, among others. In Nigeria, the organisation encouraged the education of vulnerable children, including children with disabilities and pastoralist children. The Commonwealth commitment to education in Ghana and Nigeria together with the efforts of the political leaders contributed to pave the way for many vulnerable children to have access to education.

However, the article also points out many challenges that need to be addressed to further improve the quality of education in Ghana and Nigeria. These challenges include the poor investment in the educational sector, the poor treatment of teachers, the lack of teaching and learning facilities, the poor infrastructural facilities, to mention but a few.

Bibliographic references

ADDA Kenneth, 2004, *An Assessment of the Operations of the Commonwealth Youth Programme (CYP) for Distance Learners in Ghana*, Unpublished MPhil Thesis, Accra, University of Ghana.

ADU-AGYEM Joe and OSEI-POKU Patrick, 2012, "Quality Education in Ghana: The Way Forward", *International Journal of Innovative Research and Development*, Vol. 1, Issue 9, pp. 164-177.

AJA S. N. *et al.*, 2014, "Overview of the Progress and Challenges of Education for all in Nigeria", *Educational Research Journal*, vol. 5, n° 7, pp. 257-260.

AKINBOTE Olusegun, 2007, "Problems of Teacher Education for Primary Schools in Nigeria: Beyond Curriculum Design and Implementations", *International Journal of African American Studies*, vol. 6, n° 2, pp. 65-71.

COMMONWEALTH HEADS OF GOVERNMENT, 1971, *Singapore Declaration of Commonwealth Principles*, Commonwealth Secretariat, [en ligne], URL: <https://www.thecommonwealth.org>, consulté le 10 juin 2025 à 11 h 02 mn.

COMMONWEALTH HEADS OF GOVERNMENT, 1991, *The Harare Commonwealth Declaration*, Commonwealth Secretariat, [en ligne], URL: <https://www.thecommonwealth.org>, consulté le 10 juin 2025 à 18 h 33 mn.

COMMONWEALTH OF LEARNING, 2019, *Building Teacher Professional Learning Communities in Ghana*. Commonwealth of Learning, [en ligne], URL: <https://www.col.org>, consulté le 15 juin 2025 à 20 h 25 mn.

COMMONWEALTH OF LEARNING, 2021, *COL in the Commonwealth: Ghana 2015-2021*, Commonwealth of Learning, [en ligne], URL: <https://www.oasis.col.org>, consulté le 15 juin 2025 à 20 h 25 mn.

COMMONWEALTH SECRETARIAT, 2005, *Commonwealth Youth Programme: Memorandum of Understanding and Financial Regulations*, Commonwealth Secretariat, [en ligne], URL: <https://www.production-new-commonwealth-files.s>, consulté le 25 juin 2025 à 10 h 22 mn.

DIASSO Djamal Dine, 2024, “An Assessment of Africa-Commonwealth Political Relations since 1960: The case of Nigeria”, *BRIDGES, An African Journal of English Studies*, n° 15, pp. 153-167.

DIASSO Djamal Dine, 2025, “The Commonwealth Contribution to Democracy in Ghana from 1992 to 2022: A focus on Election Observation”, *Revue des Sciences humaines et sociales, Lettres, Langues et Civilisations*, vol. 3, n° 2, Tome 1, pp. 49-62.

DONKOH Ruth *et al.*, 2021, “Educational Development Issues in Ghana in Light of Educational Policy and Planning”, *International Journal of Educational Development in Africa*, vol. 5, n°1, pp. 1-21, [en ligne], URL: <https://www.researchgate.net/publication/363754166>, consulté le 22 juin 2025 à 9 h 43 mn.

HART Jill, 2009, *Commonwealth Education Fund: Final Report*, London, CEF [en ligne], URL: <https://www.globalpartnership.org>, consulté le 25 juin 2025 à 15 h 11 mn.

LITTLE Angela W., 2010, *Access to Basic Education in Ghana: politics, policies and progress*, Create Pathways to Access Research Monograph No. 42, The Institute of Education University of London, UK, [en ligne], URL: <http://www.create-rpc.org>, consulté le 25 juin 2025 à 20 h 21 mn.

MAIGIDA Abdulrahman Yusuf and IBRAHIM Oniye Masud, 2009, “Mirroring the DFID British Council and the Commonwealth’s Proactive Involvement in the Nigerian Education”, *International Research Review. A Journal of Multidisciplinary Research*, Osun State University, vol.1, n°1, pp. 1-14.

NEW PATRIOTIC PARTY, 2008, *Moving Ghana Forward: Building a Modern Ghana*, NPP Manifesto, Accra, NPP, [en ligne], URL: <https://searchworks.stanford.edu>, consulté le 25 juin 2025 à 22 h 49 mn.

OKOROMA Nnamdi, 2006, “Educational Policies and Problems of Implementation in Nigeria”, *Australia Journal of Adult Learning*, vol. 46, n° 2, pp. 244-263.

OWOJORI Moyinoluwa Grace and GBENGA-AKANMU Taiwo Oladunni, 2021, “Government Commitments and teaching strategies for effective quality early childhood education in South Western Nigeria”, *International Journal of Child Care and Education Policy*, vol.15, n° 13, pp. 1-10.

PETERS Prince Emma and NKEMAKOLAM Tony, 2019, “Education and Governance in Nigeria”, *International Journal of Social Sciences and Humanities Reviews*, vol. 9, n°1, pp.187-197.

REPUBLIC OF GHANA, 1992, *Constitution of the Fourth Republic of Ghana*, Accra, [en ligne], URL: <https://www.scribd.com>, consulté le 25 juin 2025 à 6 h 21 mn.

SAYKILI Abdullah, 2018, “Distance education: Definitions, generations, key concepts and future directions”, *International Journal of Contemporary Educational Research*, vol. 5, n° 1, pp. 2-17.

TE VELDE Victoria, 2011, *The Commonwealth Brand: Global Voice, Local Action*, Ashgate, [en ligne], URL: <https://www.api.pageplace.de>, consulté le 25 juin 2025 à 16 h 57 mn.

WENDT Alexander, 1992, *Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.

LES FEMMES DE BONDOUKOU ENTRE OPPORTUNITÉS DE CONTRÔLE ÉCONOMIQUE ET DÉCONSTRUCTION DES STÉRÉOTYPES SOCIAUX

Adjé Frédéric Joël DJÉDOU

Université de Bondoukou
frederic.djedou@ubkou.edu.ci

N’Goh N’Goran Konan NANA
Université Félix Houphouët Boigny
konan.nana07@gmail.com

Résumé

À Bondoukou (Côte d’Ivoire), bien que les femmes dominent l’économie informelle (70 % des activités), elles restent marginalisées symboliquement par des normes patriarcales et islamo-traditionnelles. Cette marginalisation, forme de violence symbolique, coexiste avec des stratégies de résistance fondées sur la réciprocité, l’interconnaissance et le capital rituel. L’étude révèle une situation socio-genrée paradoxale où l’autonomie économique féminine s’inscrit dans la reproduction d’un ordre patriarcal légitimé localement. La recherche qualitative, menée entre mars et avril 2025, s’appuie sur 35 entretiens, 4 focus groups et des observations ethnographiques dans divers espaces sociaux. L’analyse thématique porte sur l’autonomie, les contraintes, les stéréotypes, les formes de résistance et les dispositifs publics.

Mots-clés : Économie – Capital rituel – Contre-conduite – Marginalisation – Violence symbolique.

Abstract

In Bondoukou (Côte d’Ivoire), although women dominate the informal economy (70% of activities), they remain symbolically marginalized by patriarchal and Islamo-traditional norms. This marginalization, a form of symbolic violence, coexists with resistance strategies based on reciprocity, mutual acquaintance, and ritual capital. The study reveals a paradoxical socio-gendered situation in which women’s economic autonomy takes place within the reproduction of a locally legitimized patriarchal order. The qualitative research, conducted between March and April 2025, is based on 35 interviews, 4 focus groups, and ethnographic observations in various social spaces. The thematic analysis focuses on autonomy, constraints, stereotypes, forms of resistance, and public policies.

Key words: Informal – Ritual capital – Counter-conduct – Marginalization – Symbolic violence.

Introduction

Dans un contexte de transformation des économies locales africaines, la participation des femmes aux activités économiques soulève des enjeux majeurs en matière d'autonomisation, de reconnaissance sociale et de recomposition des rapports de genre. À Bondoukou, ville frontalière (frontière Côte d'Ivoire – Ghana) et carrefour culturel situé au Nord-Est de la Côte d'Ivoire, ces dynamiques prennent une acuité particulière. Marquée par une forte tradition marchande féminine et un tissu social structuré par des normes patriarcales persistantes, la ville offre un terrain d'observation privilégié des tensions entre visibilité économique et marginalisation symbolique.

C'est dans cette perspective que s'inscrit notre étude, qui vise à analyser les formes d'insertion économique des femmes de Bondoukou, les représentations sociales qui les accompagnent, et les logiques de pouvoir qui les structurent. Ce travail s'inscrit dans une réflexion plus large sur les conditions d'émergence de la centralité économique féminine dans les sociétés ouest-africaines, à travers une approche combinant sociologie du genre, anthropologie économique et critique des politiques publiques.

Sous cet angle, les recherches existantes offrent plusieurs points d'appui pour comprendre ces dynamiques. D'une part, de nombreux travaux soulignent le rôle central de l'économie informelle comme espace d'expression de l'activité féminine. À l'instar de K. Meagher (2010, p. 45), qui analyse les réseaux commerciaux féminins dans les zones frontalières du Nigeria, plusieurs auteurs montrent que les femmes mobilisent des ressources sociales, identitaires et religieuses pour sécuriser leur activité économique, souvent dans des contextes de forte instabilité institutionnelle. En Côte d'Ivoire, C. Coquery-Vidrovitch (1994, p. 102) qualifie les femmes de véritables « épines dorsales de l'économie populaire », soulignant leur rôle dans la circulation des biens alimentaires et la structuration des marchés urbains comme ruraux. E. Grégoire et P. Labazée (1993, p. 88) insistent quant à eux sur les stratégies de contournement des contraintes administratives par les commerçantes du Nord ivoirien, stratégies qui trouvent un écho manifeste à Bondoukou.

Aussi cette participation économique se heurte-t-elle à la persistance de normes genrées et de représentations sociales ambivalentes. En mobilisant les travaux de J. W. Scott (1988, p. 42), qui conceptualise le genre comme une modalité fondamentale de structuration des rapports de pouvoir, on comprend mieux comment la présence économique des femmes peut être à la fois valorisée et disqualifiée selon les contextes. Cette ambivalence est également illustrée dans les études de C. Bop (2005, p. 50) ou de D. Kandiyoti (1988, p. 279), qui mettent en évidence les tensions entre visibilité économique féminine et contrôle normatif de l'espace public. La notion de « patriarcat négocié » de D. Kandiyoti (1988) permet notamment de saisir les formes d'ajustement, de contournement ou de résistance des femmes face à des injonctions parfois contradictoires.

À cela s'ajoute une dimension plus directement politique, relative aux formes d'action collective et aux politiques publiques d'autonomisation. En Afrique de l'Ouest, les recherches de I. Amadiume (1987, p. 120) ou de E. Alber (2003, p. 122) rappellent que les femmes investissent des espaces d'émancipation à travers les tontines, les groupements économiques, ou encore les réseaux de solidarité communautaire. Cependant, les politiques institutionnelles peinent souvent à soutenir réellement ces dynamiques. A.-M. Goetz (1997, p. 13) dénonce la technicisation du genre, et N. Kabeer (1999, p. 144) propose d'envisager l'empowerment dans une triple articulation entre ressources, agency et réalisation, tout en appelant à une transformation effective des normes sociales. En Côte d'Ivoire, A. Alao et S. Soumahoro (2019, p. 81) montrent que des dispositifs comme le FAFCI restent inégalement distribués et socialement sélectifs, limitant leur portée transformatrice.

La présente recherche prend ainsi appui sur ces différentes perspectives pour interroger un paradoxe central : comment les femmes de Bondoukou peuvent-elles être économiquement indispensables, tout en étant symboliquement disqualifiées ? À travers une lecture croisée de leurs parcours économiques, des discours sociaux qui les encadrent, et des politiques publiques censées les soutenir, l'objectif est de documenter les formes d'agentivité féminine dans un environnement socio-institutionnel ambivalent.

Sur le plan théorique, l'étude mobilise trois grands ensembles, à savoir :

- les apports de la sociologie du genre de J. W. Scott (1988), et de D. Kandiyoti (1988), pour analyser les mécanismes de différenciation symbolique et les logiques de pouvoir ;
- la tradition de l'anthropologie économique féministe de C. Coquery-Vidrovitch (1994), et de C. Meillassoux (1975), qui permet de penser l'économie au prisme des rapports sociaux de sexe ;
- et enfin, les théories critiques de l'empowerment de N. Kabeer (1999), et de A.-M. Goetz (1997), qui soulignent les dimensions sociales et politiques de l'autonomisation.

L'objectif est de comprendre comment les femmes de Bondoukou, historiquement associées à des fonctions subalternes dans l'ordre social local, parviennent aujourd'hui à occuper des positions de centralité économique, tout en restant prises dans un système de représentations stéréotypées et de hiérarchies symboliques.

1. Ancrage théorique et méthodologique

1.1. Ancrage théorique

L'analyse s'inscrit dans une perspective croisant les apports de la sociologie du genre, de l'anthropologie économique et des théories critiques des rapports sociaux de pouvoir.

D'un point de vue théorique, l'étude mobilise d'abord les travaux de J. W. Scott (1988) sur le genre comme catégorie d'analyse, en tant que système de signification traversant l'ensemble des institutions sociales et structurant les inégalités de pouvoir entre les sexes. À travers ce prisme, les activités économiques des femmes ne peuvent être réduites à leur seule dimension matérielle : elles sont également des lieux de production de sens, de reconnaissance ou de disqualification symbolique.

L'approche est également informée par les réflexions de P. Bourdieu (1994, 2000), notamment sa théorie de la domination symbolique et de l'habitus. Les stéréotypes genrés associés aux femmes de Bondoukou, qu'ils soient liés à la sexualisation, à l'ethnicisation ou à la moralisation de leurs pratiques économiques, apparaissent comme des instruments de légitimation d'un ordre social différencié, fondé sur la naturalisation des inégalités. Cette violence symbolique, souvent intériorisée, coexiste avec des formes de résistance discrètes ou explicites.

L'étude convoque également les contributions de l'anthropologie économique féministe, en particulier les travaux de C. Meillassoux (1975, p. 74), sur la division sexuelle du travail en contexte africain, et ceux plus récents de C. Coquery-Vidrovitch (1994, p.45) qui interrogent le rôle des femmes dans les économies informelles africaines. Ces perspectives permettent d'appréhender la capacité des femmes à investir les marges du système économique, en s'appuyant sur des ressources sociales, relationnelles et symboliques, malgré des contraintes structurelles fortes (accès à la terre, aux intrants, au crédit, etc.).

Enfin, l'analyse est nourrie par les apports de la théorie de l'*empowerment* telle que développée par N. Kabeer (1999, p. 144), qui insiste sur la nécessité de penser l'autonomisation comme un processus multidimensionnel impliquant l'accès aux ressources, la capacité d'agir, et la transformation des normes sociales. L'articulation de ces différentes perspectives permet de saisir le paradoxe central observé à Bondoukou : bien que les femmes occupent des positions clés dans les circuits économiques locaux, leur participation continue d'être encadrée et souvent réduite par des représentations sociales disqualifiantes. Ces discours normatifs, qui tendent à délégitimer leur présence dans l'espace public et économique, coexistent paradoxalement avec des dynamiques concrètes d'autonomisation. Il importe dès lors d'analyser conjointement les logiques d'émancipation économique et les mécanismes de disqualification symbolique comme deux dimensions dialectiques d'un même rapport social de genre.

1.2. Méthodologie

Du point de vue de la méthodologie, cette étude s'inscrit dans une approche qualitative visant à comprendre les logiques sociales, économiques et symboliques qui structurent les formes d'engagement et de représentation des femmes dans l'espace économique local à Bondoukou. L'enquête de terrain s'est déroulée entre mars et avril 2025, dans la ville de Bondoukou ainsi que dans plusieurs localités rurales environnantes, à savoir Sorobango, Wélékéhi, Soko, Yézimala, Songori, Sanguéhi, Kouassi-N'Dawa, Goli et Kanguélé.

La stratégie méthodologique adoptée repose sur une triangulation des sources et des acteurs, afin de croiser les regards et de saisir les dynamiques sociales intéressées par l'étude. Pour ce faire l'outil principal mobilisé est le guide d'entretien, administré dans le cadre d'entretiens individuels semi-directifs et des focus groups.

Au total, 24 entretiens individuels ont été réalisés, dont 6 dans la ville de Bondoukou auprès d'acteurs institutionnels (services déconcentrés de l'État, ONG, structures d'appui économique) et 18 dans les zones rurales, auprès d'acteurs communautaires représentatifs (chefs de village, notables, femmes influentes, jeunes leaders, etc.). Parallèlement, 36 focus groups ont été organisés dans les localités villageoises. Ces discussions collectives ont été stratifiées par genre et génération, de manière à explorer la diversité des représentations sociales et des trajectoires selon les positions sociales des participants.

Les guides d'entretien ont été construits autour de quatre axes thématiques : (1) les formes d'insertion économique des femmes (secteurs d'activité, circuits de production et de commercialisation, accès aux ressources), (2) les perceptions locales du rôle des femmes dans l'économie, (3) les stéréotypes sociaux et genres associés, et (4) les stratégies féminines d'adaptation ou de résistance aux normes restrictives.

L'ensemble des entretiens a été enregistré (avec consentement des personnes interrogées), retranscrit et analysé à l'aide du logiciel Nvivo permettant un codage thématique, inductif et axial des données. Cette analyse a permis d'identifier les mécanismes sociaux ayant favorisé la présence et l'influence croissante des femmes dans l'espace économique, mais aussi les ressorts culturels et idéologiques qui alimentent leur dévalorisation symbolique dans l'imaginaire collectif. La confrontation des discours, des pratiques et des représentations a permis de faire émerger une lecture critique des rapports de genre locaux, tout en mettant en lumière des dynamiques de transformation sociale portées par les femmes elles-mêmes.

L'approche adoptée accorde ainsi une place centrale à la parole des acteurs et à l'interprétation située des faits sociaux, avec pour finalité de formuler des recommandations

contextualisées visant à renforcer la reconnaissance et la valorisation du rôle des femmes dans les processus de développement local.

2. Résultats

L'analyse des données issues du terrain révèle une discordance structurante entre, d'une part, la forte implication économique des femmes dans les circuits locaux et transfrontaliers, et d'autre part, leur enfermement persistant dans des normes sociales patriarcales et des représentations stigmatisantes. Loin d'être passives, les femmes de Bondoukou développent une palette d'activités économiques et de stratégies d'adaptation qui témoignent de leur rôle central dans le fonctionnement des économies locales. Toutefois, cette puissance économique ne se traduit ni par une reconnaissance sociale équivalente, ni par un accès équitable aux ressources et à la parole publique. Cette section explore ainsi les dynamiques paradoxales à l'œuvre : l'émergence d'un pouvoir économique féminin dans un contexte de contraintes symboliques, de hiérarchies genrées et de résistances silencieuses ou diffuses.

2.1. Une centralité économique féminine diversifiée mais socialement minorée

Les femmes de Bondoukou sont au cœur d'un tissu économique informel dense, structuré autour de la diversification des activités génératrices de revenus (AGR). Elles occupent des positions stratégiques dans la production agricole (anacarde, céréales, maraîchage), le petit commerce (vivres, poisson, vêtements, objets de beauté), les services (mobile money, photocopie) et même l'immobilier (location de parcelles ou maisons). Un témoignage révèle cette diversité :

« En tout cas nous on fait beaucoup le commerce et puis on fait tout, on vend beaucoup de choses. Quand c'est temps d'anacarde par exemple on va ramasser pour avoir un peu sur nous... ». Femme de 46 ans, commerçante de pagnes, chaussures et d'articles divers d'enfants et de bébés au marché de Bondoukou.

Ce verbatim met en lumière un mode d'organisation économique souple et adaptatif, caractéristique de l'économie informelle féminine dans les sociétés africaines. La locutrice insiste sur deux dynamiques majeures : la diversification des activités commerciales (« *on fait tout, on vend beaucoup de choses* ») et le recours à des opportunités saisonnières comme le ramassage de l'anacarde pour générer un revenu ponctuel. Cette posture illustre l'« *économie de survie féminine* », où les femmes développent des activités économiques multiples et complémentaires, souvent dans un contexte de rareté des ressources et d'insécurité structurelle. Leur présence massive dans ces circuits témoigne d'une forme d'« *agency silencieuse* », fondée sur une capacité d'adaptation aux contraintes, sans que cela ne remette ouvertement en cause l'ordre social patriarcal. Par ailleurs, cette logique économique, fondée sur la réactivité et la captation d'opportunités, peut être rattachée à la notion d'entrepreneuriat de nécessité, décrite dans les travaux d'anthropologie économiques. Les femmes n'y investissent pas forcément pour l'accumulation ou l'innovation, mais pour assurer la reproduction sociale du foyer, en l'absence de protections formelles (salaires, sécurité sociale). Enfin, ce verbatim reflète une logique communautaire du travail, dans laquelle les femmes se déplacent ensemble pour certaines activités agricoles, renforçant les liens de solidarité féminine.

Cependant, cette présence active demeure cantonnée à des secteurs traditionnellement féminins, les femmes restantes exclues des filières à forte capitalisation ou prestige technique comme la mécanique, la soudure ou la vente de matériaux. Ce cloisonnement témoigne de la

division sexuelle du travail analysée, pouvant reconduire une hiérarchie des espaces économiques selon le genre.

Photo 1 : Four et matériel de production de pain local, une économie exclusivement aux des femmes



Photo 2 : Installation de vente de boisson et d'eau à Bondoukou, économie majoritairement dominée par les femmes



Photo 3 : Une concession de 7 logements, 4 de 2 pièces et 3 de 3 pièces _ Propriété d'une femme de 62



Photo 4 : Une femme gérante de station-service à Bondoukou



Photo 5 : Un pressing dé tenu par une femme à Bondoukou



Photo 6 : Magasin de vente de vêtements et Boutique de service mobile – money aux mains de femmes à Bondoukou



Photo 7 : Un garage de mécanique moto dé tenu par une femme à Bondoukou



Photo 8 : quincaillerie et librairie dé tenus par des femmes à Bondoukou



2.2. Des normes patriarcales tenaces et des stéréotypes disqualifiants

Malgré leur ancrage central dans l'économie locale, les femmes de Bondoukou demeurent soumises à un ensemble de normes sociales fortement différenciées selon le genre, qui restreignent leur reconnaissance symbolique et leur liberté d'expression dans l'espace public. Le modèle de la « *bonne femme* » — définie par sa soumission, sa discrétion et sa loyauté envers son mari constitue une norme prescriptive omniprésente dans les discours locaux. Il est valorisé comme référence morale, régulant les comportements attendus des femmes dans leur rapport au pouvoir masculin, tel que cela est exprimé dans les propos suivants :

« Une bonne femme, c'est une femme qui est soumise et qui respecte les hommes et les femmes qui la dépassent... ». Femme de 67 ans, Propriétaire de loyer et commerçante à Bondoukou.

« Ma femme envoie des objets mais devant ses amies femmes elle dit que c'est moi qui ai acheté. Ça veut dire que c'est une bonne femme... ». Homme de 58 ans agriculteur à Songori (6 Km de Bondoukou).

Par ailleurs, le graphique à nuage de mots qui suit (Figure 1) expose les stéréotypes sociaux, marqueurs symboliques d'une certaine idéologie de la bonne femme.

Figure 1 : stéréotypes sociaux, traduisant une idéologie de la bonne femme.

Idéologie et Perceptions de la bonne femme	Occurrence
Esprit de concurrence et de compétition	9
Tolère la polygamie	11
Soutien son mari financièrement	8
Battante	9
Soumise	9
Qui se lève tôt	8
Ne trie pas les enfants	10
Respecte les hommes et les femmes plus âgées	9
Aide et oriente son mari pour	



Source : Nos données de terrain, mars-avril 2025.

Ces injonctions sociales s'inscrivent dans un système de signification du pouvoir. En effet, le genre ne se limite pas à classifier des rôles sociaux, il produit et légitime des rapports de domination en naturalisant les hiérarchies entre les sexes. Ainsi, l'idéal féminin à Bondoukou prend la forme d'un construit moral et religieux, fondé sur la discrétion, la servitude et l'effacement de soi au bénéfice de l'autorité masculine. Cette idéologie genrée trouve également une matérialisation dans des dispositifs culturels et symboliques concrets qui institutionnalisent la subalternité des femmes : restrictions d'accès à la parole publique, exclusion des rites religieux ou fonciers, et monopole masculin sur les espaces sacrés et décisionnels.

« Ici les femmes ont beaucoup de liberté si c'est dans le cas du travail. Mais lorsqu'on est en public elle ne doit pas prendre la parole comme ça... ». Femme de 43 ans, agricultrice à Sanguéhi (3 Km de Bondoukou).

Ce type de configuration illustre la logique du patriarcat négocié, selon laquelle les femmes ne se confrontent pas frontalement à la domination, mais développent des formes de *bargaining* (négociation) avec l'ordre établi, combinant ajustements tactiques, ruses quotidiennes et soumission performative pour sécuriser leur position sociale. Cette posture ambivalente, à mi-chemin entre consentement et résistance silencieuse, permet aux femmes de composer avec un système normatif qui les marginalise tout en leur laissant des marges d'action limitées mais significatives.

2.3. Des tactiques et dispositifs de résilience et des solidarités invisibles

Dans un contexte où les normes patriarcales, les assignations symboliques et les inégalités d'accès aux ressources formelles freinent leur reconnaissance sociale, les femmes de Bondoukou mobilisent un ensemble de tactiques de résistance, souvent discrètes mais structurellement efficaces. Ces stratégies prennent la forme de pratiques économiques informelles, de solidarités communautaires, de reconversions adaptatives et de recours à des dispositifs symboliques ou mystiques, visant à garantir leur autonomie dans les marges du pouvoir masculin.

Parmi les outils les plus répandus figurent les tontines et les dispositifs de microcrédit, qui constituent à la fois des instruments de financement et des espaces de solidarité féminine. Ces structures permettent un accès rapide aux liquidités, hors des circuits bancaires formels, tout en renforçant les liens communautaires entre femmes.

« Baobab (microfinance) nous aide beaucoup. Moi par exemple, l'année passée ils m'ont donnée 2 fois 500.000 FCFA pour acheter mes marchandises... ». Femme de 38 ans, commerçante à Bondoukou (Quartier Zanzan-Boutique M'Baye).

Ces pratiques relèvent des formes d'organisation économique et sociale portées par les femmes elles-mêmes, en dehors du contrôle direct des hommes. Elles incarnent une forme de pouvoir informel, reposant sur l'activation de réseaux d'entraide, de confiance mutuelle et de circulation de ressources.

Autre tactique importante : le travail domestique (servitude/servante temporaire), considéré par plusieurs enquêtées comme une activité transitoire vers l'indépendance économique. Loin d'être perçu comme une soumission durable, ce travail est investi comme une stratégie d'accumulation progressive dans une logique de mobilité sociale ascendante.

« Les femmes beaucoup font travail de servante pour avoir un peu et puis après tu t'installes ». Femme de 42 ans, couturière et commerçante de produits pharmaceutique de rue à Bondoukou, quartier Djiminisso.

Ce type de trajectoire illustre la capacité des femmes à transformer des positions dominées en ressources symboliques et matérielles en vue d'un redéploiement économique. Il s'agit ici d'une forme de "capital d'endurance", forgé dans l'expérience de l'épreuve.

Enfin, le recours aux spécialistes des sciences mystiques locales (marabouts, devins, prêtres traditionnels) apparaît comme un levier de protection et de légitimation dans les dynamiques économiques. Contrairement à une lecture rationaliste qui pourrait y voir de la superstition, cette pratique doit être interprétée comme une rationalité contextuelle, ancrée dans des systèmes de croyance où les rapports économiques sont inséparables du champ symbolique et spirituel, selon que l'indique le verbatim suivant :

« C'est pour te protéger et puis faire que ton travail marche, ça il n'y a rien de mal dedans ». Femme de 63, Commerçante au marché de Bondoukou.

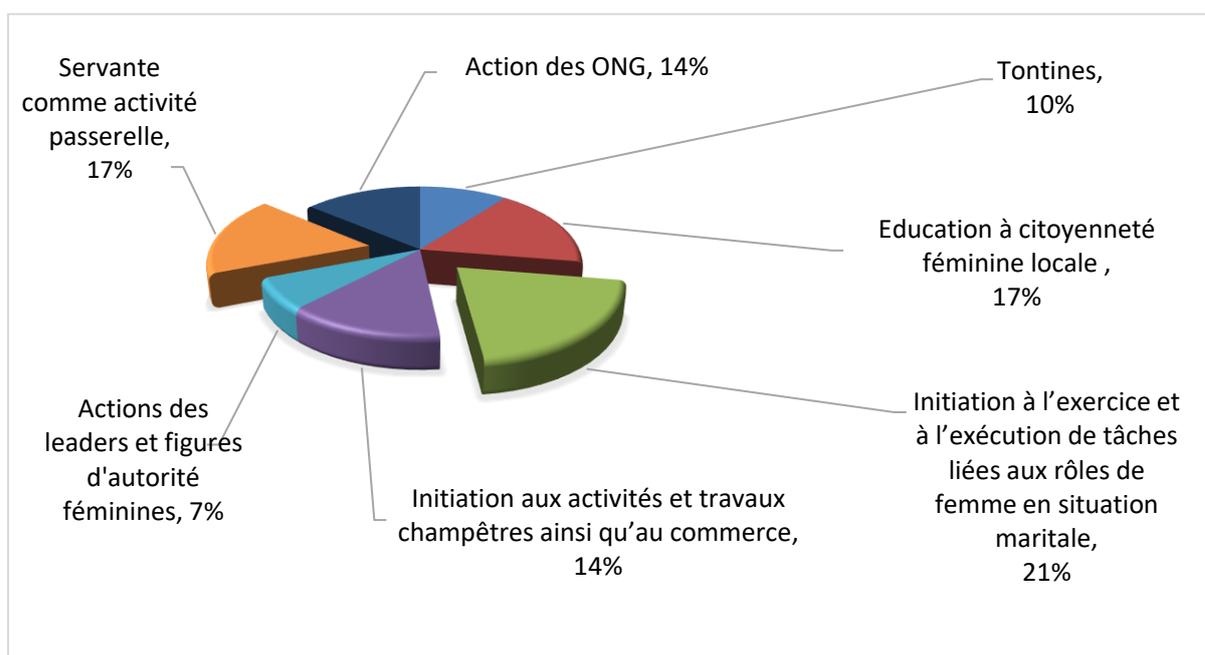
Aussi, ces formes d'invocation spirituelle ont – elles tendance à jouer un rôle central dans la sécurisation des trajectoires économiques féminines dans les sociétés où la vulnérabilité structurelle est élevée et où les protections sociales publiques font défaut. Le soutien mystique vient alors renforcer l'estime de soi, la confiance en l'avenir et les mécanismes de résilience face aux incertitudes du marché.

L'ensemble de ces tactiques révèle une logique de contournement plutôt que d'affrontement, conforme à un certain patriarcat négocié. Les femmes ne remettent pas ouvertement en cause l'ordre social dominant ; elles le composent, le déjouent, ou en exploitent les failles, dans une forme de résistance pragmatique et situées.

Ainsi, l'autonomisation féminine à Bondoukou ne passe pas uniquement par les politiques publiques ou les dispositifs institutionnels, mais se construit au quotidien à travers un entrelacs de pratiques invisibles, de relations solidaires et de savoir-faire situés, qui dessinent les contours d'un *empowerment* vernaculaire.

La figure 2 ci-dessous est graphique en secteur issu du traitement de données et de l'analyse au logiciel Nvivo 14. Il exprime en termes de proportions les dispositifs de résilience chez les femmes de Bondoukou face à un ordre social relativement contraignant.

Figure 2: Dispositifs de résistance et solidarités invisibles des femmes à Bondoukou



Source : Nos données de terrain, mars – avril 2025.

Il ressort du graphique que les mécanismes de résilience et de résistance les plus déterminants restent ceux qui donnent une centralité aux dispositifs qui s'appuient sur l'action des femmes doyennes d'âge dans les pratiques de socialisation féminine. Il y a entre autres l'initiation par les doyennes d'âge à l'exercice et à l'exécution de tâches liées aux rôles de femme en situation maritale, le recours au travail de servante comme activité passerelle pour une ascension sociale, et une éducation à la citoyenneté féminine locale. Et ceci semble dès lors confirmer les tendances à la persistance des pratiques liées aux valeurs et croyances locales qui font une place prépondérante à l'assistance des *spiritualités locales* dans les modes de fonctionnement que ce soit en termes d'exercice d'activité économique ou de pratiques courantes au sein du ménage, voire dans le quotidien normal.

En outre, il ressort le plus souvent dans les imaginaires et les récits que Bondoukou est reconnue comme une zone importante en ce qui concerne les valeurs et les croyances africaines traditionnelles ayant vocation de thérapie, de protection contre le mal, de facteur dynamisant des activités économiques, et de régulation des relations au sein du ménage.

En conséquence, cette persistance de ces spiritualités locales chez les acteurs de sexe féminin, aussi bien dans le cadre familial que dans la dynamique des activités économique, ainsi que dans leur quotidien, marquée dans les interactions quotidiennes par des résultats considérés comme satisfaisants produit deux (2) effets majeurs. Premièrement, il y a la réussite des activités économiques, vectrices de réussite sociale, ensuite, elle participe de la construction des stéréotypes et perceptions disqualifiantes vis-à-vis des femmes de cet espace symbolique, les identifiant à des « *envoûteuse* », et des « *voleuses de maris* ».

2.4. Des politiques d'autonomisation aux effets ambivalents

Si les femmes de Bondoukou apparaissent comme des actrices incontournables de l'économie locale, leur accès aux dispositifs d'appui publics ou associatifs demeure à la fois inégal et sélectif. Plusieurs enquêtées évoquent le recours ponctuel à des programmes de soutien tels que le FAFCI (Fonds d'appui aux femmes de Côte d'Ivoire), les projets portés par le Ministère de la Femme, de la Famille et de l'Enfant, les programmes de la mairie ou encore les interventions d'ONG locales engagées dans le financement des AGR ou la lutte contre les violences basées sur le genre.

Toutefois, ces dispositifs, bien que bénéfiques pour certaines, ne sont ni généralisés ni équitablement accessibles. L'accès effectif dépend souvent du niveau d'instruction, de l'ancrage territorial (être en ville vs en milieu rural), ou du capital social mobilisable (relations avec des leaders communautaires, affiliations politiques ou religieuses). Ce filtrage informel révèle une sélectivité implicite de l'action publique, qui tend à reproduire les hiérarchies sociales existantes plutôt qu'à les subvertir. Cette réalité souligne que les politiques de développement axées sur les femmes souffrent souvent d'un déficit de politisation : elles privilégient une logique techniciste et instrumentale (formation, microcrédit, entrepreneuriat) sans remettre en question les rapports de pouvoir qui fondent la subordination des femmes. De même, *l'empowerment* ne saurait se réduire à un accès ponctuel aux ressources : il suppose aussi la transformation des capacités d'agir et des normes sociales qui enferment les femmes dans des rôles subalternes.

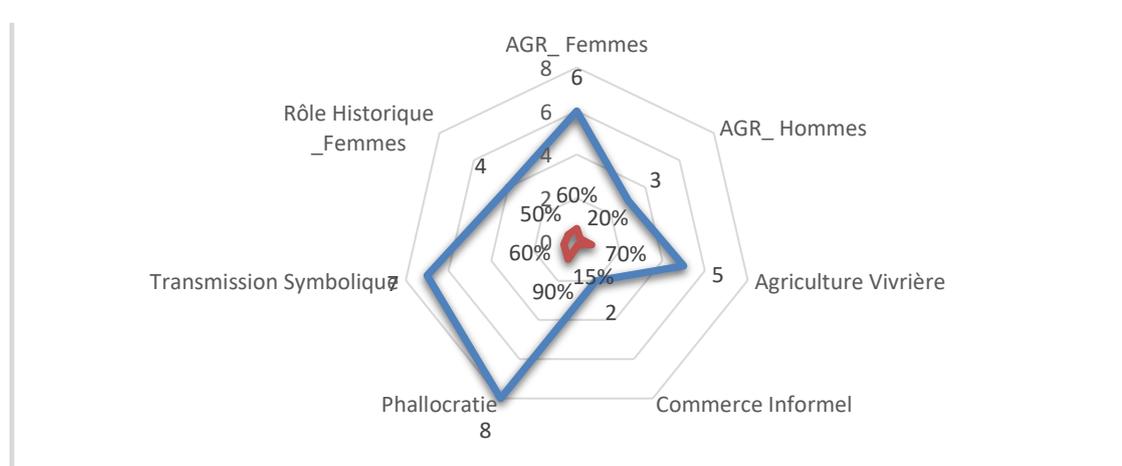
« Nous avons des tontines, en tout cas ça nous aide beaucoup. Quand tu prends, tu fais tes affaires avec ». Femme de 47 ans, entrepreneure, tenancière de pressing à Bondoukou, quartier Donzosso

Ce verbatim illustre que, dans bien des cas, ce sont les mécanismes endogènes (tontines, solidarités informelles) qui assurent le plus efficacement la circulation des ressources et la construction de marges de manœuvre pour les femmes. Les politiques publiques, quant à elles, peinent à s'arrimer aux réalités socioculturelles locales, souvent perçues comme de simples variables d'ajustement plutôt que comme des structures sociales à interroger.

Par ailleurs, l'apparente inclusion économique des femmes dans les dispositifs institutionnels coexiste avec leur exclusion symbolique persistante, comme si l'autonomie économique pouvait être tolérée tant qu'elle ne déborde pas sur les sphères du pouvoir (avant tout au sein de l'espace familial), de la représentation ou de la parole publique. Cette dissociation entre visibilité économique et invisibilité politique incarne un *empowerment* fragmenté, où les femmes sont reconnues comme agentes économiques mais non comme sujets politiques à part entière.

Enfin, le caractère souvent urbain ou centralisé des politiques publiques accentue les fractures spatiales de genre : les femmes des zones rurales, moins scolarisées, moins connectées aux institutions, en restent largement exclues, ce qui contribue à territorialiser l'inégalité d'accès aux droits et aux opportunités. Ainsi, les politiques d'émancipation, lorsqu'elles ne s'attaquent pas à la racine des rapports de domination symbolique et à l'ordre genré de la société, risquent de renforcer les inégalités sous couvert d'inclusion. Elles doivent être repensées non seulement en termes d'efficacité technique, mais surtout comme actes politiques de reconnaissance, fondés sur une compréhension fine des rapports sociaux localisés. La figure 3 ci-dessous est un graphique en Radar issu de l'analyse informatique pour illustrer les interactions entre phallocratie (pouvoir ou autorité des hommes), traditions (transmission symbolique des valeurs, croyances, et spiritualités locales), et pouvoir économique et perspectives d'autonomisation des femmes.

Figure 3 : interaction entre AGR des Femmes, AGR des hommes, pouvoir et autorité des hommes, valeurs traditionnelles locales, et statut des femmes dans la construction du statut de la femme et des stéréotypes les concernant



Source : Nos données de terrain, mars – avril 2025.

Il ressort du graphique plusieurs informations significatives, dont certaines s'avèrent fondamentales au regard de notre problématique. En premier lieu, il apparaît que la phallocratie entendue comme la domination symbolique et institutionnelle des hommes ainsi que les traditions, en tant que vecteurs de transmission des valeurs, croyances et spiritualités locales, jouent un rôle déterminant dans la construction du statut social des femmes. Ces dimensions culturelles et symboliques s'imposent comme des cadres normatifs puissants, à travers lesquels se diffusent et se perpétuent les stéréotypes de genre.

En second lieu, il convient de noter que les activités exercées par les femmes participent certes à la définition de leur statut, mais de manière secondaire et souvent subordonnée aux représentations culturelles dominantes. Toutefois, lorsqu'on examine les différentes formes d'activités économiques féminines, on observe que l'agriculture vivrière occupe une place idéologiquement plus valorisée que le commerce informel. Ce dernier, bien qu'économiquement vital, semble moins légitime dans l'imaginaire collectif en tant que support d'une reconnaissance sociale positive pour les femmes.

Enfin, les activités économiques des hommes, bien que présentes, apparaissent relativement peu significatives dans la structuration des rapports sociaux de sexe. Leur portée symbolique est faible, mais paradoxalement, cette faiblesse contribue à maintenir une asymétrie relationnelle au bénéfice des acteurs masculins, qui continuent de jouir d'une autorité sociale plus stable, fondée moins sur leurs activités économiques que sur un capital symbolique consolidé par les normes patriarcales.

3. Discussion

Les résultats de cette recherche sur les femmes de Bondoukou confirment plusieurs tendances identifiées dans la littérature, tout en apportant des éléments originaux qui permettent de dépasser certains cadres théoriques classiques. L'étude s'inscrit pleinement dans une sociologie critique du genre et de l'économie, en mettant en évidence les logiques d'encastrement des pratiques économiques féminines dans un ensemble de normes, de rapports sociaux et de dynamiques symboliques, comme l'avaient théorisé M. Granovetter (1985) ou encore J. W. Scott (1988).

Les conclusions de cette enquête rejoignent d'abord les travaux de C. Coquery-Vidrovitch (1994), K. Meagher (2010) et E. Grégoire et P. Labazée (1993) en ce sens qu'elles montrent que les femmes de Bondoukou investissent massivement l'économie informelle, notamment à travers des activités de commerce de denrées, de textile et de soins. Ces secteurs apparaissent comme des espaces de « travail invisible mais structurant », assurant à la fois la reproduction du foyer et une relative sécurité économique. L'importance des tontines, AGR, réseaux de solidarité et d'assistance mystique, observée sur le terrain, valide également les analyses d'E. Alber (2011) et d'I. Amadiume (1987) sur les mécanismes communautaires de soutien et les formes de pouvoir informel développées par les femmes dans des contextes de vulnérabilité.

Par ailleurs, les normes patriarcales et les hiérarchies symboliques persistantes, qui freinent la reconnaissance publique de l'autonomie féminine, confirment les analyses de J. W. Scott (1988) et de D. Kergoat (2000) : les femmes restent perçues comme subalternes, malgré leur centralité économique, dans un ordre social où le genre continue d'ordonner les rôles et les statuts de manière différenciée.

Cependant, certaines observations empiriques viennent nuancer ou relativiser des positions classiques. Contrairement aux conclusions de C. Coquery-Vidrovitch (1994) ou de K. Meagher (2010), selon lesquelles les activités économiques des femmes visent essentiellement la survie et la reproduction sociale du foyer, les résultats de cette étude mettent en lumière un leadership entrepreneurial féminin affirmé, capable de produire des formes de réussite sociale et économique autonomes, parfois en dehors des circuits familiaux traditionnels. Plusieurs femmes rencontrées assumaient le rôle de cheffes de ménage, investissaient des milieux habituellement masculins, et revendiquaient une identité économique indépendante.

Par ailleurs, si la littérature insiste souvent sur le caractère marginal ou compensatoire des pratiques économiques féminines, l'étude montre que ces pratiques participent activement à la reconfiguration des normes locales de réussite, en intégrant les références traditionnelles (respectabilité, honorabilité) dans des trajectoires d'ascension qui dialoguent avec les discours contemporains sur l'*empowerment* et l'entrepreneuriat.

L'un des apports majeurs de cette étude réside dans la mise en évidence d'une dialectique subtile entre domination et légitimation, où les femmes parviennent à réinvestir les stéréotypes associés à la féminité (la « bonne épouse », la femme respectueuse des traditions)

pour renforcer leur position dans l'espace économique. Cette stratégie de redéfinition symbolique des rôles genrés constitue un dépassement important des notions de « patriarcat négocié » de D. Kandiyoti, (1988) ou de « violence symbolique » de P. Bourdieu (1994), en montrant que les femmes ne se contentent pas de contourner les normes : elles les retournent à leur profit, dans des processus de reconfiguration identitaire ancrés dans les ressources locales.

Un autre dépassement notable concerne l'analyse des politiques publiques. Là où A.-M. Goetz (1997) ou N. Kabeer (1999) dénoncent la technicisation des dispositifs d'autonomisation, l'enquête montre que certaines femmes s'approprient ces dispositifs en les hybridant avec des formes locales de légitimation (réseaux coutumiers, rituels, alliances sociales). Cette hybridation démontre une capacité stratégique d'instrumentalisation des ressources institutionnelles, qui appelle à penser les politiques de genre à partir des dynamiques endogènes plutôt que selon des modèles standardisés.

D'un point de vue scientifique, l'étude contribue à enrichir le champ de la sociologie du genre et de l'économie en Afrique de l'Ouest par une approche ancrée, inductive et contextualisée. Elle démontre la nécessité de dépasser les oppositions binaires (domination/résistance, informel/formel, tradition/modernité) pour rendre compte des trajectoires féminines complexes dans des sociétés traversées par des recompositions économiques, sociales et symboliques. Elle plaide pour une sociologie située, attentive aux logiques locales de légitimation, aux usages différenciés du pouvoir et aux imaginaires sociaux de la réussite.

En somme, l'étude éclaire les tensions entre autonomie économique réelle et disqualification symbolique persistante, en proposant une lecture dialectique du rapport social de genre. En cela, elle rejoint les débats contemporains sur la pluralité des formes d'*empowerment*, tout en apportant une contribution empirique et théorique originale à l'analyse des sociétés africaines.

Conclusion

L'analyse des données recueillies à Bondoukou révèle une réalité traversée par un double mouvement : celui de la centralité économique croissante des femmes et celui de leur marginalisation persistante dans les sphères sociale, politique et symbolique. Les femmes y apparaissent comme des actrices économiques majeures, occupant une diversité de niches productives, commerciales et de services, souvent en contexte informel, adaptatif et communautaire. Pourtant, cette contribution essentielle ne leur confère ni légitimité institutionnelle, ni reconnaissance dans l'ordre symbolique local.

À travers les discours recueillis, se dessine un système normatif structuré autour d'un idéal féminin de soumission et de discrétion, qui contraint fortement les possibilités d'expression publique et d'affirmation sociale des femmes. Les représentations de la « bonne femme », ancrées dans des logiques religieuses, morales et patriarcales, légitiment un ordre sexué de la parole, du foncier, du pouvoir rituel et politique. Dans ce cadre, les femmes élaborent des tactiques de contournement et de résistance à travers des pratiques de microfinance communautaire, travail transitoire, mobilisation du registre mystique, apprentissage au sein de réseaux de femmes aînées. Ces pratiques, bien qu'informelles, traduisent une capacité à investir des marges de pouvoir dans un système contraint. Cependant, l'action publique, bien qu'existante à travers des programmes tels que le FAFCI ou les dispositifs municipaux, demeure insuffisamment articulée aux réalités locales. Elle échoue à dépasser une logique techniciste de *l'empowerment*, sans remise en question des

structures patriarcales et des inégalités d'accès aux ressources et à la représentation. Elle reste ainsi souvent périphérique dans les parcours féminins, laissant le champ libre à des formes d'autonomisation par le bas, tissées dans les interstices de la domination.

Il ressort donc que l'émancipation économique des femmes à Bondoukou ne peut être pensée sans une prise en compte des dimensions symboliques, culturelles et politiques qui cadrent leur position sociale. Le paradoxe fondamental tient en ceci : les femmes sont à la fois indispensables au fonctionnement de l'économie locale et largement disqualifiées dans l'imaginaire collectif et les institutions. Comprendre et transformer cet écart suppose une approche intégrée du genre, qui ne se limite pas à l'accès aux revenus, mais interroge aussi les fondements de la légitimité sociale et les logiques de pouvoir à l'œuvre dans les rapports de genre.

Références bibliographiques

ALBER Erdmute, 2011, « Social security and the 'modern family' in West Africa », *International Journal of Sociology and Social Policy*, vol. 31, n° 3/4, pp. 114-130.

ALAO Adama et SOUMAHORO Sita, 2019, « Genre et accès aux ressources économiques : évaluation critique du FAFCI », *Revue Ivoirienne des Sciences Sociales*, vol. 12, n° 2, pp. 77-95.

AMADIUME Ifi, 1987, *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*, Londres, Éditions Zed Books.

BOP Codou, 2005, « Roles and the position of women in Sufi brotherhoods in Senegal », *Journal of Religion in Africa*, vol. 35, n° 1, pp. 38-58.

BOURDIEU Pierre, 1994, *Raisons pratiques : Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil.

BOURDIEU Pierre, 2000, *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, 1994, *Les Africaines : Histoire des femmes d'Afrique noire du XIXe au XXe siècle*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer.

GOETZ Anne-Marie, 1997, *Getting Institutions Right for Women in Development*, Londres, Éditions Zed Books.

GRANOVETTER Mark, 1985, « Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness », *American Journal of Sociology*, vol. 91, n° 3, pp. 481-510.

GRÉGOIRE Emmanuel et LABAZÉE Pascal, 1993, *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest : Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains*, Paris, Éditions Karthala.

KABEER Naila, 1999, « Resources, agency, achievements: Reflections on the measurement of women's empowerment », *Development and Change*, vol. 30, n° 3, pp. 435-464.

KANDIYOTI Deniz, 1988, « Bargaining with patriarchy », *Gender & Society*, vol. 2, n° 3, pp. 274-290.

KERGOAT Danièle, 2000, « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », *Recherches féministes*, vol. 13, n° 1, pp. 5-18.

INNOVATIONS TECHNOLOGIQUES ET PRODUCTION DE MANGUES : LES FREINS ÉCONOMIQUES À LA LUTTE ANTI PARASITAIRE DANS LA PROVINCE DU KÉNÉDOUGOU (BURKINA FASO)

Kabré Sophie Wenninkonté
 Université Joseph Ki-Zerbo
 kabrewenninkonte@gmail.com

Rouamba/Ouédraogo Bowendsom Claudine Valérie
 Université Joseph Ki-Zerbo
 claudvale@yahoo.com

Résumé

Au Burkina Faso, la filière mangue occupe une place importante dans l'économie nationale. La mangue représente 62,5% du volume total de la production fruitière nationale en tonnes. La province du Kéné Dougou constitue l'une des principales zones productrices de mangues. Cependant, la filière mangue est exposée à certaines contraintes comme les attaques des mouches de fruits qui peuvent occasionner des pertes d'environ 75% de la production de mangues dans les vergers. Afin de lutter contre ces attaques parasitaires, des méthodes de lutttes phytosanitaires ont été vulgarisées à l'endroit des producteurs de mangues. Cependant, ces méthodes de lutte peinent à être adoptées par les producteurs de mangues. C'est dans cette optique que nous avons entrepris une recherche sociologique sur la filière mangue dans cette zone en vue de déterminer l'influence de l'accessibilité financière des produits phytosanitaires sur leur adoption par les producteurs de mangues. Il s'est agi d'identifier les différents acteurs impliqués ainsi que les freins économiques qui entravent l'adoption de ces innovations technologiques. L'atteinte d'un tel objectif inscrit dans une dynamique compréhensive a nécessité une approche qualitative qui a combiné diverses techniques de collecte de données dont des entretiens individuels, des focus groups et l'observation directe. Les résultats montrent que le manque de moyens financiers et la cherté des innovations technologiques mises à la disposition des producteurs constituent les principales entraves à leur adoption.

Mots-clés : Adoption – Attaques parasitaires – Filière mangue – Innovations technologiques – Producteurs de mangues- Kéné Dougou (Burkina-Faso)

Abstract

In Burkina Faso, the mango sector plays an important role in the national economy. Mango accounts for 62.5% of total national fruit production in tonnes. The province of Kéné Dougou is one of the main mango-producing areas. However, the mango sector is exposed to certain constraints, such as fruit fly attacks, which can cause losses of around 75% of mango production in orchards. In order to combat these parasitic attacks, phytosanitary control methods have been disseminated to mango growers. However, mango growers are struggling to adopt these control methods. With this in mind, we undertook sociological research on the

mango sector in this area with a view to determining the influence of the affordability of phytosanitary products on their adoption by mango growers. The aim was to identify the various players involved and the economic obstacles to the adoption of these technological innovations. Achieving such a comprehensive objective required a qualitative approach that combined various data collection techniques, including individual interviews, focus groups and direct observation. The results show that the lack of financial resources and the high cost of the technological innovations made available to producers are the main obstacles to their adoption.

Keywords : Adoption – Pest attacks – Mango sector – Technological innovations – Mango producers – Kéné Dougou (Burkina-Faso).

Introduction

Au Burkina Faso, la filière mangue est considérée comme la plus importante dans la production fruitière nationale. Elle contribue à assurer une sécurité alimentaire et nutritionnelle aux populations locales (H. Kanté-Traoré *et al.*, 2017 ; L. Parrot *et al.*, 2022). La mangue représente également une importante source d'entrée de devises pour le pays grâce à son exportation en frais et celle de ses produits dérivés en direction des marchés européens, asiatiques et ceux de la sous-région ouest-africaine (A. K. Nadie *et al.*, 2009). En effet, l'exportation des mangues fraîches en direction des pays de l'Union européenne constitue la seconde activité pourvoyeuse de revenus au sein de la filière mangue après le séchage des mangues. En 2016, « le produit mangue fraîche » a généré environ un quart du chiffre d'affaires total de la filière mangue, avec un chiffre d'affaires de 4 329 453 400 FCFA contre 1 873 240 000 FCFA pour la filière entière ». (P. K. Tapsoba *et al.*, 2023, p .649). Entre 2017 et 2020, les exportations de mangues fraîches sont passées de 5657 tonnes à 15823 tonnes, et celles de la mangue séchée de 1715 tonnes à 2387 tonnes (C. Carrico *et al.*, 2022). Cependant, dans un contexte de variabilité climatique, les mouches de fruits constituent une contrainte à l'exportation de la mangue car elles sont classées comme des ravageurs de quarantaine. (S. N. Ouédraogo *et al.*, 2011, p. 394). En 2022, le constat est que le maillon d'exportation a subi d'énormes pertes financières en ce sens que vingt-quatre conteneurs de mangues burkinabè ont été saisis et brûlés aux frais des exportateurs, ce qui a engendré une interpellation de l'interprofession de la mangue (APROMAB) par l'Union européenne par le biais du ministère de l'Agriculture burkinabè. Également, l'augmentation fulgurante du nombre (07) d'interceptions de conteneurs de mangues exportées en début de campagne en 2023 a précipité l'arrêt brutal de la campagne par l'association des professionnels de la mangue burkinabè (APROMAB) au risque d'être une fois de plus interpellée par l'Union européenne et réduire leurs chances d'exporter les mangues pour les campagnes des années suivantes (propos recueillis auprès du président de l'interprofession mangue dans un entretien réalisé le 15/09/2023). Ces statistiques sont soutenues par les propos de ce dernier qui a relevé lors de la huitième édition de la campagne de la mangue du Burkina en juin 2024 que la difficulté la plus angoissante est la menace d'interdiction du Burkina Faso vers le marché européen qui représente pourtant près de 80% des volumes d'exportation en raison de la présence de larves de mouches dans les mangues.

Pourtant, afin de réduire les effets des attaques de mouches de fruits sur la production des mangues, différentes méthodes de lutte contre les mouches de fruits ont été mises à la disposition des producteurs de mangues à des coûts subventionnés depuis 2014 par le biais de projets nationaux et sous-régionaux (plan régional de lutte et de contrôle des mouches de fruits en Afrique de l'Ouest ; Système régional innovant de contrôle des mouches de fruits en Afrique de l'Ouest). Cependant, en dépit de la mise en œuvre de ces dispositifs de lutte à

l'endroit des producteurs et productrices de mangues, les vergers de mangue continuent d'être fortement affectés par les ravages des mouches de fruits. Ce qui questionne l'adoption de ces innovations technologiques par les producteurs de mangues. Dans le contexte national, les actions menées se sont limitées à la mise en place sur le marché des technologies de lutte contre les mouches de fruits sans tenir compte du facteur "adoption" indispensable à la réussite de toute innovation. Si les technologies de lutte ont été mises en œuvre afin de favoriser une lutte antiparasitaire effective par les producteurs de mangues, leur adoption reste conditionnée par certains facteurs contraignants dont le facteur économique. En effet, le coût élevé des technologies de lutte peut constituer une entrave à leur adoption par les producteurs de mangue et faire basculer la décision de ces derniers vers l'utilisation de pesticides chimiques ou vers la mobilisation de connaissances traditionnelles ou indigènes au regard de l'inaccessibilité financière (C. M. Wangithi *et al.*, 2021). Cela nous amène à nous interroger sur l'influence de l'accessibilité financière des innovations technologiques sur leur adoption par les producteurs de mangue dans la province du Kéné Dougou. Cette étude vise à déterminer l'influence de l'accessibilité financière des innovations technologiques sur leur adoption par les producteurs de mangue dans la province du Kéné Dougou. En plus de l'introduction et de la conclusion, cette étude s'articule autour de trois grandes parties à savoir l'approche méthodologique et théorique, les résultats et la discussion.

1. Méthodologie

L'étude a été menée dans la province du Kéné Dougou, qui constitue l'une des trois provinces de la région des Haut-bassins. Communément appelée « le verger du Burkina », la province du Kéné Dougou est caractérisée par des sols riches en minéraux et pauvres en matière organique avec un climat tropical favorable à la culture de la mangue (Institut National de la Statistique et de la Démographie – INSD, 2022). Le choix de cette province se justifie par le fait qu'elle figure parmi les zones de production arboricole par excellence au Burkina Faso et aussi parmi les zones de production des agrumes qui sont les plantes cibles de la mouche de fruits. (P. K. Tapsoba *et al.*, 2023). La démarche qualitative est celle adoptée pour cette recherche. Il s'agit de saisir et d'analyser les discours des acteurs concernés par l'objet d'étude. La technique d'échantillonnage boule de neige en partant du réseau de connaissance a été utilisée pour la collecte des informations. Au cours de la période du 2 Juin au 31 Juillet 2024, cette collecte a porté sur des personnes physiques avec lesquelles il a été enregistré des entretiens semi-directifs. Vingt-cinq (25) entretiens semi-directifs ont été réalisés avec une diversité d'acteurs (producteurs de la province du Kéné Dougou, président de l'interprofession mangue, exportateurs de mangue, agent technique d'agriculture de la direction provinciale du Kéné Dougou et un ingénieur agronome de la direction régionale de la protection des végétaux et du conditionnement). Quatre focus group ont été réalisés auprès de producteurs-trices de mangues dans la province du Kéné Dougou. Toutes les informations recueillies ont fait l'objet d'une analyse de contenu thématique. Elle occupe une place importante dans les sciences sociales et spécifiquement en sociologie. C'est une technique qui permet de traiter de manière méthodique les informations des enquêtés en tenant compte de la profondeur et de la complexité de leurs discours. Ce qui permet de satisfaire aux exigences de la rigueur méthodologique et de la profondeur inventive (L. V. Campenhoudt et R. Quivy, 1995).

Cette analyse a été développée sous l'approche de la théorie de la diffusion des innovations. Parler de diffusion, c'est faire référence à un processus par lequel une innovation est communiquée par certains canaux au fil du temps parmi les membres d'un système social (E. M. Rogers, 1983). La diffusion se compose de quatre éléments principaux à savoir, l'innovation, les canaux de communication, le temps et le système social. Ils sont

remarquables dans toutes les études de diffusion et dans toutes les campagnes ou programmes de diffusion (E. M. Rogers, 1983, p. 10). Parmi les caractéristiques qui influencent l'adoption d'une technologie, celles relatives aux innovations (technologies) telles que perçues par les individus et constituées de cinq composantes contribuent au processus d'adoption des technologies. Il s'agit de :

- L'avantage relatif qui est la mesure dans laquelle une innovation est perçue comme meilleure que l'idée qu'elle remplace. Le degré d'avantage relatif peut être mesuré en termes économiques, mais les facteurs de prestige social, de commodité et de satisfaction sont également souvent des éléments importants. Il importe peu qu'une innovation présente un grand avantage « objectif ». Ce qui compte est de savoir si l'individu perçoit l'innovation comme avantageuse. Plus l'avantage relatif perçu d'une innovation est grand, plus son taux d'adoption sera rapide.
- La compatibilité qui est le degré selon lequel une innovation est perçue comme étant cohérente avec les valeurs existantes, les expériences passées et les besoins des adoptants potentiels. Une idée qui n'est pas compatible avec les valeurs et normes dominantes d'un système social ne sera pas adoptée aussi rapidement qu'une innovation compatible. L'adoption d'une innovation incompatible nécessite souvent l'adoption préalable d'un nouveau système de valeurs.
- La complexité qui est la mesure dans laquelle une innovation est perçue comme difficile à comprendre et à utiliser. Certaines innovations sont faciles à comprendre par la plupart des membres d'un système social. D'autres sont plus compliquées et seront adoptées plus lentement. En général, les nouvelles idées plus simples à comprendre seront adoptées plus rapidement que les innovations qui nécessitent que leur adoptant développe de nouvelles compétences et compréhensions.
- La possibilité d'essai qui est la mesure dans laquelle une innovation peut être expérimentée sur une base limitée. Les nouvelles idées qui peuvent être essayées selon un plan échelonné seront généralement adoptées plus rapidement que les innovations qui ne sont pas divisibles. Une innovation qui peut être testée représente moins d'incertitude pour la personne qui envisage son adoption, car il est possible d'apprendre l'innovation en l'utilisant.
- L'observabilité qui est la mesure dans laquelle les résultats d'une innovation sont visibles pour les autres. Plus il est facile pour les individus de constater les résultats d'une innovation, plus ils sont susceptibles de l'adopter. Une telle visibilité stimule la discussion entre pairs sur une nouvelle idée, car les amis et les voisins d'un adoptant lui demandent des informations sur l'évaluation de l'innovation à ce sujet.

Parmi ces composantes, l'avantage relatif explique l'adoption des innovations technologiques par les producteurs de mangues. En effet, l'avantage relatif qui est la mesure dans laquelle une innovation est perçue comme meilleure que l'idée qu'elle remplace figure parmi les caractéristiques qui peuvent influencer l'adoption d'une innovation au sein d'une communauté donnée. Ce degré d'avantage relatif peut être mesuré en termes économiques, mais les facteurs de prestige social, de commodité et de satisfaction sont également souvent des éléments importants. Il importe peu qu'une innovation présente un grand avantage « objectif ». Ce qui compte est de savoir si l'individu perçoit l'innovation comme avantageuse. Plus l'avantage relatif perçu d'une innovation est grand, plus son taux d'adoption sera rapide. Par conséquent, l'adoption des technologies de lutte par certains producteurs de mangues est donc fonction de l'estimation des avantages attendus par rapport aux ressources financières mobilisées pour l'adoption d'une technologie. Lorsque ces avantages sont significatifs, l'on constate un investissement financier des producteurs dans l'adoption des innovations

technologiques pour la lutte antiparasitaire dans leurs vergers de mangues car ils ont l'assurance d'un retour sur investissement qui les motive à risquer leurs deniers.

2. Résultats

2.1. Le manque de moyens financiers, un obstacle considérable à l'adoption des innovations technologiques par les producteurs de mangues

Le manque de moyens financiers est à l'origine de la faible implication des producteurs dans l'adoption des produits phytosanitaires homologués et recommandés dans la lutte contre les attaques des mouches de fruits auxquelles la filière mangue est confrontée. En effet, le coût de la technologie occupe une place importante dans la décision d'adoption d'une technologie par des producteurs et des agriculteurs. L'adoption d'une nouvelle technologie par un producteur ou un agriculteur dépend du rapport coût/avantage favorable perçu. Cependant, dans une situation de décision d'adoption, si la nouvelle technologie est trop coûteuse en investissements, la probabilité d'adoption sera faible au regard des contraintes financières auxquelles les agriculteurs sont confrontés, surtout dans un contexte d'absence de système institutionnel de financement. C'est ce que relatent les propos d'un producteur de mangues :

Nous utilisons des produits comme le succès appât, le timaye¹ et d'autres produits qu'on utilise contre la mouche de fruits, on place les pièges dans les arbres au moment de la floraison. Ce sont des produits homologués des partenaires qui nous accompagnent que nous utilisons contre la mouche de la mangue. Ces produits sont disponibles au sein du siège de l'interprofession de la mangue (APROMAB) à un prix subventionné, mais ce n'est pas à la portée de tout le monde hein (rires), quand tu veux prendre il faut au minimum un carton, même avec la subvention le carton ne va pas dépasser 20.000 f. Si tu vas prendre trois, quatre, cinq cartons, tu ne pourras pas acheter hein ! Il y a une quantité de produits à l'hectare et il y a des périodes de traitements. Il faut respecter les périodes de traitement. De fois, c'est coûteux, si je n'ai pas les moyens de les acheter, je préfère ne pas traiter mon verger. Donc, de fois, je n'arrive pas à prendre les produits phyto sanitaires parce que je n'ai pas l'argent. Et je laisse la saison prochaine si j'ai de l'argent je prends pour traiter mon verger (S. S., producteur de mangues, 68 ans, village de Lidara, Kéné Dougou).

De ces propos, on retient que pour une efficacité dans la lutte contre les mouches des fruits dans les vergers, il est indispensable qu'il y ait un traitement régulier et suivant les principes des itinéraires techniques prescrits. Cependant, le manque de moyens financiers chez les producteurs de mangues entraîne un non-respect des itinéraires techniques, une faible couverture de la superficie du verger et un traitement alterné suivant les années, en fonction des capacités financières des producteurs et productrices de mangues. Un autre producteur de mangues souligne les entraves économiques à l'adoption des innovations technologiques :

Les responsables d'une société d'exportation sont venus l'année dernière nous dire que les producteurs devaient acheter dorénavant les produits phytosanitaires qu'ils nous distribuaient gratuitement de temps en temps. Pourtant, les producteurs de notre coopérative n'avaient pas

¹ Le succès appât (attractif alimentaire) et le timaye (attractif sexuel) figurent parmi les produits phytosanitaires utilisés couramment au Burkina Faso par les acteurs de la filière mangue pour lutter contre les mouches de fruits. Pour le premier produit phytosanitaire, il s'agit de pulvériser le feuillage des manguiers à l'aide du succès appât dont l'odeur va attirer les mouches de fruits des deux sexes qui consommeront le feuillage et iront succomber hors du verger. Quant au second produit phytosanitaire, c'est un attractif sexuel placé dans des bidons sur les branches des vergers. Ce produit de lutte attire et tue les mouches mâles, contribuant à réduire leur nombre, ces dernières responsables de la multiplication des mouches de fruits.

les moyens financiers pour pouvoir acheter les produits. Si c'étaient des vergers de 10 ou 20 hectares, on aurait pu avoir les moyens financiers pour acheter les produits, mais ce sont des vergers de 3 à 5 hectares que chaque producteur possède. Les produits coûtaient entre 100.000 et 150.000 francs CFA, on ne pouvait pas avoir ces moyens pour acheter ces produits et pouvoir payer les frais de scolarité et de santé de nos enfants. Donc, les exportateurs étaient obligés de nous appuyer avec les produits de traitements, mais on voyait qu'ils étaient irréguliers dans les dons des produits de traitements phytosanitaires. L'année passée, ils ont donné des produits de traitement pour les producteurs, mais c'était insuffisant pour couvrir la totalité des producteurs, ils avaient amené quatre ou cinq cartons de *timaye* mais tous les membres de la coopérative ne pouvaient pas avoir le produit. Cette année même nous n'avons pas reçu de dons de produits phytosanitaires de la part de l'exportateur, donc nous n'avons pas traité nos mangues (T. B., 42 ans, Président d'une coopérative de mangues, Toussiana).

La cherté des produits de traitements qui ne sont pas à la portée de la bourse des producteurs de mangues expliquent leur réticence à acheter les produits phytosanitaires recommandés. Ce refus est imputable aux responsables des sociétés d'exportation qui, au fur et à mesure des années se sont montrés défaillants dans la fourniture de ces produits de traitements. Pourtant, ces derniers sont conscients de l'incapacité financière des producteurs de mangues à acheter les produits phytosanitaires. L'évidence du manque de moyens financiers chez les producteurs de mangues constitue alors une réalité partagée par ces derniers qui freine l'adoption des technologies de lutte contre les attaques parasitaires. La cherté des innovations technologiques est également soulignée par un producteur de mangues :

Ce qui est moins cher c'est ce qui nous arrange, sinon quand ce n'est pas trop cher, même si tu gagnes cadeau, tu es content. Sinon pour le prix, comme souvent c'est avec les revendeurs individuels qui vendent dans les boutiques que nous achetons les produits phytosanitaires, souvent les prix ne sont pas les mêmes. Par exemple à la période post-campagne, les gens vendent ça moins cher, mais pendant la période de la campagne, ils augmentent le prix des produits de lutte qui deviennent difficilement accessibles (T. O., 51 ans, producteur de mangues, Bandougou, Kéné Dougou).

Un autre producteur renchérit : « Moi je préfère le produit phytosanitaire *invader*² parce que ça tue les mouches de fruits dans le verger, mais le prix est cher » (T. F., producteur de mangues, 56 ans, Orodara). Parmi les technologies de lutte vulgarisées à l'endroit des producteurs de mangues, les préférences dans l'adoption de ces technologies de lutte diffèrent d'un producteur à un autre. Mais, c'est le prix d'acquisition de ces innovations technologiques qui influence leur adoption, même si leur efficacité est reconnue par ces derniers. Ainsi, le manque de moyens financiers pour adopter les technologies de lutte contre les attaques parasitaires entraîne des effets négatifs sur la promptitude des producteurs à répondre aux besoins en traitement des vergers à base de produits phytosanitaires. En effet, selon un ingénieur agronome :

Tous les dix jours, les agents collectent les données dans les vergers à travers les pièges. Ces données sont envoyées sur la plateforme basée à Ouagadougou pour une analyse. La couleur qui apparaît à l'analyse montre le degré d'infestation des vergers de mangues. Si ça sort en vert, ça veut dire que c'est faible, si c'est jaune ça veut dire que c'est moyen, si c'est rouge ça veut dire que c'est beaucoup infesté. En fonction de ces degrés-là, à Ouagadougou, on peut envoyer des messages aux producteurs, aux acteurs de la filière mangue pour dire que telle ou telle zone est rouge et elle nécessite de faire tel traitement. On a constaté que généralement on peut donner l'alerte, mais les producteurs ne traitent pas, mais bon ! Ils ont aussi leurs raisons

² Produit phytosanitaire recommandé et utilisé par les acteurs de l'interprofession mangue au Burkina Faso pour lutter contre les mouches de fruits. Il s'agit d'un attractif sexuel placé dans des bidons sur les branches des manguiers afin de capturer les mouches mâles, responsables de la propagation des mouches de fruits.

mais ça peut être lié aussi aux problèmes financiers. Les commerçants avaient proposé que la filière fasse une estimation des besoins pendant la campagne pour qu'ils puissent exporter. Mais, apparemment quand ils ont estimé on dirait que c'était faible, le besoin que les producteurs ont exprimé était faible pour qu'on puisse importer les produits, la quantité commandée était faible donc ils n'ont pas pu satisfaire ce besoin (M. T., ingénieur agronome, responsable de la protection des végétaux au service régional de la protection des végétaux et de contrôle, Houet).

On peut donc affirmer que le manque de moyens financiers et la cherté de ces produits constituent sans conteste la gangrène qui mine profondément les activités de production de la mangue chez des producteurs et productrices de mangues aux moyens limités. Par conséquent, en fonction des ressources financières engrangées dans la commercialisation de la mangue, leurs centres d'intérêt peuvent vaciller entre investir dans la mangue ou dans d'autres activités plus lucratives.

2.2. Le manque de moyens financiers et les enjeux de productions rentables

Le justificatif de manque de moyens financiers avancé par les producteurs de mangues semble incompréhensible au regard des bénéfices engrangés dans la commercialisation des mangues par ces derniers à chaque campagne. En effet, pour les exportateurs, la production de la mangue dans la province du Kéné Dougou constitue une activité lucrative pour les producteurs. Par conséquent, ces derniers devraient investir davantage pour traiter leurs vergers avec les produits phytosanitaires recommandés. À cet effet, un exportateur de mangues s'exprime :

On a essayé de comprendre ce que les producteurs font avec l'argent frais de la mangue. Ils paient la scolarité des enfants avec ça, ils paient des semences pour les cultures sèches toujours avec la mangue, bon après ils paient des motos et ils prennent la deuxième femme avec cet argent. Socialement, c'est très bénéfique pour eux, sans oublier l'éducation, la santé et aussi, les semences. Donc, logiquement si cela est vrai, ils doivent fournir un peu d'efforts. Mais, jusqu'à présent, certains producteurs considèrent la mangue comme une culture de cueillette, alors qu'on peut bien augmenter les rendements, avoir de la meilleure qualité, et beaucoup plus d'argent si on entretient la mangue (B. M., 52 ans, exportateur de mangues).

Il y a donc un paradoxe entre ce que disent les producteurs et ce qu'ils gagnent de la vente de leurs mangues aux exportateurs. Pour les exportateurs de mangue, le véritable problème réside dans le fait que la nécessité d'investir dans la mangue est une donnée non encore intégrée et considérée comme importante par les producteurs étant donné que la mangue continue d'être assimilée à une culture de cueillette. Ils ne perçoivent donc pas encore la nécessité de déboursier de l'argent pour adopter des technologies puisque même sans entretien et sans traitement phytosanitaire, les vergers de mangues produisent des fruits à chaque campagne.

Cette prise de position est relativisée par celle des agents d'agriculture chargés de la surveillance de la population de mouches. Ces derniers lorsqu'ils reçoivent une alerte venant de la base, tiennent les producteurs informés de la situation des infestations des mouches de fruits dans les vergers de la zone et invitent chaque producteur à engager une lutte contre les infestations des mouches de fruits. Après la dissémination de cette information, un des agents d'agriculture affirme :

Quand on donne l'information, les producteurs sont prompts à traiter, ils paient les produits, les producteurs ont les moyens, la mangue c'est de l'argent surtout quand c'est tardif, actuellement c'est devenu l'argent, mais comment atteindre cette période (juin- juillet), il faut traiter, mais comment ? Sinon ils ont l'argent pour traiter. Maintenant le problème, c'est qu'il ne faut pas atteindre cette période (juin-juillet) avant de commencer le traitement de leurs

vergers, c'est ça qui nous fatigue actuellement. C'est quand les mangues atteignent le stade d'œuf qu'il faut commencer à traiter et ils ont toujours dit que pendant cette période ils n'ont pas l'argent pour traiter donc c'est maintenant quand la mangue atteint la maturité qu'ils vont commencer le traitement (T.A., agent d'agriculture, Kéné Dougou).

Les traitements des vergers par les producteurs leur importent peu, mais étant donné que le traitement de ces vergers est sensiblement lié à l'augmentation de leurs gains financiers, ils sont contraints de faire un investissement pendant les mois cruciaux dans l'espoir d'avoir un retour sur investissement dans la commercialisation des mangues. Cependant, ce regain d'énergie tardif ne favorise pas une efficacité optimale des produits de traitements sur des vergers déjà attaqués par les mouches de fruits. Faisant cas de l'alerte donnée aux producteurs pour les traitements des vergers, l'agent d'agriculture poursuit en affirmant :

Les producteurs ont souvent une certaine mentalité, il y a un projet qui avait subventionné un produit bio et les producteurs devaient payer 10% du prix du produit, mais ces derniers n'ont pas acheté beaucoup parce qu'au départ ils se sont dit que les produits leur devaient être donnés gratuitement et que ce sont les techniciens de récolte qui étaient en train de leur vendre les produits pour empocher l'argent. Pourtant, si on avait envoyé les produits et on les vendait directement au prix du marché pour avoir un fonds de roulement, ils allaient payer parce que la mangue, ces derniers temps-là, est devenue rentable à cause de la rareté. Ceux qui ont compris en tout cas traitent leurs vergers puisque c'est rentable, un chargement de mangues aujourd'hui (fin juin), ce sont des centaines de milliers de francs CFA et les produits c'est souvent 20.000f CFA, 10.000 f CFA à l'hectare, et le prix des insecticides que certains producteurs utilisent ne vaut même pas le prix des produits homologués. Ceux qui comprennent traitent, mais ceux qui veulent toujours la gratuité et autres là, ce sont eux qui ont assez de problèmes (T.A., agent d'agriculture, Kéné Dougou).

Les producteurs de mangues habitués à la fourniture gratuite des produits de traitements phytosanitaires se sont insérés dans un engrenage difficile à en sortir. Ces derniers ont intériorisé la gratuité des produits de traitement fournis par les exportateurs comme une norme d'échange établie. Par conséquent, toute tentative ultérieure d'instituer une rémunération pour ces mêmes produits est considérée comme une pratique inique s'apparentant à une exploitation économique. Pourtant, ils n'éprouvent aucun inconvénient à déboursier la somme demandée pour l'achat des produits de traitements auprès de commerçants indépendants autre que l'interprofession de la mangue et les exportateurs de mangues. En effet, selon le président de l'interprofession de la mangue (APROMAB),

À part l'interprofession de la mangue, c'est possible pour les producteurs de mangues de s'approvisionner chez d'autres commerçants en produits de traitement phytosanitaires. Mais, le problème, c'est le coût puisque ce n'est pas trop rentable, voilà pourquoi les commerçants ne s'y lancent pas. Dans les marchés de Ouagadougou, Bobo-Dioulasso, Koudougou vous allez voir des magasins de commerçants qui vendent des produits comme l'engrais et autres mais des produits phytosanitaires sur la mangue vous n'allez pas voir ça parce que tout simplement ce n'est pas rentable. Le commerçant vend généralement ce qui est rentable sinon c'est un marché ouvert, il n'y a pas une interdiction pour un commerçant d'importer ses produits, mais si vous envoyez ces produits et le producteur n'est pas prêt à payer le litre à 12 000 f CFA, vous-même voyez le résultat qui vous attend, ce sera une perte (Président de l'interprofession de la mangue du Burkina, APROMAB).

Ces propos traduisent le caractère libéral de l'approvisionnement des produits de traitement phytosanitaires auxquels tout producteur peut avoir accès dès qu'il est sur le marché. Mais, c'est le coût de ces produits phytosanitaires qui constitue un facteur démotivant à leur adoption par les producteurs de mangues. Cela peut par conséquent conduire à une mévente et à une perte sur investissements pour les commerçants de ces produits phytosanitaires. Ils encourent donc des risques en décidant de vendre ces produits

phytosanitaires sans prospection pour savoir quels sont les producteurs qui seront intéressés à acheter ces produits phytosanitaires.

3. Discussion

Au regard des résultats obtenus, il ressort que le manque de moyens financiers constitue la principale entrave dans l'adoption des produits phytosanitaires par les producteurs de mangue dans la province du Kéné Dougou. Ainsi, malgré la subvention des prix des produits phytosanitaires, le déficit financier entraîne le non-respect des itinéraires techniques et l'irrégularité dans le traitement des vergers de mangues. Ce qui, sans équivoque a une incidence négative sur la qualité des mangues produites et augmentant la probabilité que ces mangues soient interceptées en cas d'exportation pour présence de larves de mouches de fruits dans les mangues. C'est pourquoi G. Teno *et al.* (2018) attestent que le transfert partiel d'un paquet technologique favorise la réduction de son efficacité en termes de résultats attendus et compromet en même temps sa diffusion à large échelle. Le manque de moyens financiers décrit trouve écho dans les propos de W. M. Haggag *et al.* (2014) qui soutiennent que les producteurs de mangues biologiques disposent généralement de ressources financières limitées pour lutter efficacement contre les insectes nuisibles en utilisant des produits de traitements homologués ou répondant aux normes internationales. Ce qui affecte négativement le rendement et la qualité des fruits. G. Teno *et al.* (2018) ajoutent que les difficultés d'accès au crédit peuvent influencer négativement la décision d'adoption de nouvelles technologies. Étant donné que les agriculteurs, en général, font face à des contraintes de liquidités en périodes hors récolte, leur accès à des crédits renforcerait l'adoption et l'utilisation de certaines technologies de lutte et d'intrants. En effet, B. W. Murithi *et al.* (2020) relèvent que dans les pays en développement caractérisés par un accès au crédit et à l'information limité, certains exploitants agricoles bénéficient de sources d'approvisionnement en intrants, informations et capitaux financiers pour investir dans leurs exploitations grâce à leurs réseaux et leur capital social. Même si cela constitue des avantages, le revers de la médaille se trouve dans le fait que ces raisons peuvent influencer négativement la motivation individuelle à adopter une nouvelle technologie en raison du rôle d'assurance joué par le système réseau. Cette influence s'explique par le fait que ces agriculteurs sont dorénavant habitués à ne pas investir personnellement dans l'entretien de leurs exploitations agricoles au regard des crédits qui leur sont alloués. (B. W. Murithi *et al.*, 2020).

Cependant, le dénuement des producteurs de mangues et la cherté des produits phytosanitaires comme limites à l'adoption de ces produits doivent être relativisés. Lorsque les producteurs sont assurés d'un retour sur investissement dans l'adoption des produits phytosanitaires, certains d'entre eux s'y risquent à investir leurs ressources financières. C'est pourquoi C. Wangithi *et al.* (2021) expliquent que la décision des producteurs de mangue d'adopter une technologie de lutte est principalement motivée par les implications en termes de coûts de ces différents produits de lutte contre la mouche de fruits et des gains pécuniaires attendus de l'augmentation de leur production. Et à S. J. Otieno *et al.* (2023) de soutenir que la prise de décision des producteurs pour l'adoption d'une technologie est d'abord focalisée sur l'estimation des avantages attendus par rapport aux ressources financières mobilisées pour l'adoption d'une technologie. Dès lors qu'il y a une évidence d'une plus-value dans l'adoption d'une technologie, les producteurs de mangues ne lésinent pas sur les moyens financiers pour l'adopter. Selon G. Teno *et al.* (2018), cette prise de décision met en lumière le degré d'aversion pour le risque qui occupe une place dans la décision d'adoption d'une nouvelle technologie en agriculture. Pour ces auteurs, les agriculteurs risquophiles seront plus disposés à accepter la nouvelle technologie contrairement aux agriculteurs risquophobes. Ainsi, les agriculteurs détenteurs de ressources financières considérables sont plus disposés à

prendre le risque d'adopter une nouvelle technologie. Quant aux agriculteurs à faibles ressources financières, la peur de perdre le peu de moyens dont ils disposent expliquent leur réticence à investir dans l'adoption des nouvelles technologies. S'en suit la difficulté d'écoulement des produits phytosanitaires par les distributeurs d'intrants dans les zones de production éloignées en raison de l'engouement modéré des producteurs de mangues de ces zones et selon leur capacité financière. C'est pourquoi G. Auger (2018, p. 8) relève que pour les distributeurs d'intrants, « il est peu rentable de livrer des petites quantités d'intrants hors des grands centres sans savoir au préalable quelles seront les quantités vendues et quels seront les produits effectivement achetés ». Cependant, bien qu'il y ait des probabilités que ces commerçants de produits de traitements aient des pertes à cause de la cherté du prix de vente du produit, tout porte à croire que lorsque les intérêts des producteurs de mangues sont en jeu, à savoir comment conserver leurs mangues pendant la saison pluvieuse pour les revendre à un prix compétitif, ils ne lésinent pas sur les moyens financiers à déboursier pour avoir accès à ces produits phytosanitaires.

Conclusion

Il ressort de cette étude que l'accessibilité financière des innovations technologiques influence leur adoption par les producteurs de mangues dans la province du Kéné Dougou. En effet, le manque de moyens financiers et le coût jugé élevé des innovations technologiques rend les producteurs de mangues réfractaires à leur adoption. Aussi, les dons ponctuels de produits phytosanitaires que certains producteurs bénéficiaient ont davantage freiné la volonté individuelle, positionnant ces derniers dans une posture dorénavant attentiste. La justification avancée est que ces producteurs éprouvent actuellement des difficultés à s'approprier les produits phytosanitaires sur fonds propres tout en mettant en avant le manque de moyens financiers et les charges familiales qui leur incombent. Ceux qui arrivent à s'en approvisionner ne parviennent pas à respecter les itinéraires techniques ni à couvrir les superficies des vergers de mangues, faute de moyens économiques suffisants.

Cependant, l'accessibilité financière comme obstacle à l'adoption des innovations technologiques est battue en brèche lorsque des intérêts individuels sont en jeu. En effet, les producteurs de mangues face à la rareté de la mangue et à l'augmentation de sa valeur à la fin de la campagne sont contraints de faire un investissement pendant les mois cruciaux dans l'espoir d'avoir un retour sur investissement dans la commercialisation des mangues. Par conséquent, leur décision d'adopter une technologie de lutte est principalement motivée par les implications en termes de coûts de ces différents produits de lutte et des gains pécuniaires attendus de l'augmentation de leur production.

En perspective, la piste de recherche à envisager serait de comprendre l'influence de la perception des innovations technologiques sur leur adoption par les producteurs de mangue dans la province du Kéné Dougou.

Références bibliographiques

AUGER Ghislain, 2018, *Accélération du déploiement d'innovations agricoles par l'accès aux services financiers : modèles de références : services financiers et déploiement d'innovations agricoles au Burkina Faso*, Développement international Desjardins, Québec, [en ligne], <https://www.hdl.handle.net/10625/57765>, consulté le 12 janvier 2025 à 19 h 03 mn.

CAMPENHOUDT Luc Van et QUIVY Raymond, 1995, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, Éditions Dunod.

CARRICO Caitlyn *et al.*, 2022, *Étude exploratoire sur les fruits et légumes : résultats du Burkina Faso*, rapport de recherche, Wageningen Economic Research, [en ligne], <https://www.doi.org/10.18174/563688>, consulté le 13 mars 2023 à 13 h 29 mn.

HAGGAG Wafaa Mohamed *et al.*, 2014, « Integrated pest management for sustainable mango production », *International journal of pharmaceutical sciences review and research, Int. J. Pharm.Sci. Rev.Res.*, 29 (2), pp 276-282, [en ligne], <https://www.researchgate.net>, consulté le 08 juillet 2024 à 13h 24 mn.

INSD, 2022, *5-ième Recensement Général de la Population et de l'Habitation (RGPH 2019) : Monographie de la région des Haut-bassins*, Ministère de l'économie, des finances et de la prospective, Ouagadougou, Burkina Faso, [en ligne], <https://www.insd.bf/>, consulté le 15 janvier 2024 à 11 h 23 mn.

KANTÉ-TRAORÉ Hyacinthe *et al.* 2017, « Procédés de transformation de la mangue et niveau de connaissance des normes de qualité par les unités de production au Burkina Faso », *International Journal of Biological and Chemical Sciences*. 11-(1), pp. 195-207[en ligne], <https://www.ifgdg.org>, consulté le 13 décembre 2023 à 17 h 56 mn.

MURIITHI Beatrice Wambui *et al.* 2020, « Potential Adoption of Integrated Pest Management Strategy for Suppression of Mango Fruit Flies in East Africa : An Ex Ante and Ex Post Analysis in Ethiopia and Kenya », *Agriculture 20220*, pp. 1-23, [en ligne], <https://www.doi.org/10.3390/agriculture10070278>, consulté le 28 avril 2025 à 10 h 22 mn.

NADIE Abdoul Karim *et al.*, 2009, *Manuel de formation participative sur la production de mangue biologique à travers les vergers-écoles au Burkina Faso*, 1^{ère} éd, Ouagadougou édité par NACRO Souleymane.

OTIENO Samuel Jeff *et al.*, 2023, « Determinants of Adoption and Dis-adoption of Integrated Pest Management Practices in the Suppression of Mango Fruit Fly Infestation : Evidence from Embu County, Kenya », *Sustainability*, pp.1-16, [en ligne], <https://www.doi.org/10.3390/su1503189>, consulté le 28 avril 2025 à 14 h 58 mn.

OUÉDRAOGO Nafiba Sylvain *et al.*, 2011, « Biodiversité des mouches de fruits (Diptera : Tephritidae) en vergers de manguiers de l'Ouest du Burkina Faso : structure et comparaison des communautés de différents sites », *Cirad/-EDP Sciences*, pp. 393-404, [en ligne], <https://www.dx.doi.org/10.51/1051/fruits/2011054>, consulté le 11 Avril 2025 à 15 h 29 mn.

PARROT Laurent *et al.*, 2022, « Slicing the fruit five ways : an economic, social and environmental assessment of five mango food supply chains in Burkina-Faso », pp. 1-31, [en ligne], <https://www.elsevier.com/open-access/userlicence/1.0>, consulté le 24 Mai 2023 à 13 h 02 mn.

ROGERS Everett Mitchell, 1983, *Diffusion of innovations*, 3eme Edition, New York Free Press, [en ligne], <https://www.teddykw2.files.wordpress.com/2012/07/everett-mrogers-diffusion-of-innovations.pdf>, consulté le 30 juin 2023 à 09 h 40 mn.

TAPSOBA Kiswendsida Parfait *et al.*, 2023, « Opportunités de mise en échelle de la lutte biologique dans les vergers certifiés à l'ouest du Burkina Faso. Une application du scaling scan aux deux biopesticides les plus utilisés contre la mouche de fruits : le succès appât et le timaye », *ajol-file-journals*, pp. 648-656, [en ligne], <https://www.ajol.info>, consulté le 11 mars 2025 à 14 h 39 mn.

TENO Gabriel *et al.*, 2018, « Les facteurs de l'adoption des nouvelles technologies en agriculture en Afrique Subsaharienne : une revue de la littérature », *African Journal of Agricultural and Ressource Economics*, vol. 13, n° 2, pp. 140-151, [en ligne], <https://www.afjare.org/>, consulté le 15 septembre 2024 à 15h 23 mn.

WANGHITI Charity *et al.*, 2021, « Adoption and Dis-adoption of Sustainable Agriculture : A Case of farmer's Innovations and Integrated Fruit Fly Management in Kenya », *Agriculture, MDPI* pp.1-18, [en ligne], <https://www.doi.org/10.3390/agriculture11040338>, consulté le 28 avril 2025 à 13 h 56 mn.

PERCEPTION DE LA MENDICITÉ DES FEMMES DÉPLACÉES INTERNES À OUAGADOUGOU

Alexis Clotaire BASSOLÉ
Université Joseph KI-ZERBO
alexis.bassole@ujkz.bf

Résumé

L'insécurité qui sévit au Burkina Faso depuis 2015 a pour corollaire le déplacement massif de populations des zones fortement impactées vers les centres urbains. Cet article analyse les conséquences de l'insécurité sur les femmes déplacées forcées à Ouagadougou. Spécifiquement l'objet porte sur la perception des femmes déplacées internes qui ont fait de la mendicité leur principale activité pour subvenir à leurs besoins économiques. L'étude s'est déroulée en 2022 et en 2023 à Ouagadougou. L'approche qualitative et quantitative a été utilisée. La collecte des données a été faite par le biais d'entretiens individuels auprès de 205 femmes en situation de mendicité. Analysant différents types d'épreuves vécus par les femmes déplacées internes qui vivent de la mendicité comme principale et unique activité en milieu urbain, cet article met en évidence l'homogénéité des situations rencontrées par chaque femme mendicante. Les résultats mettent en relief des souffrances, des douleurs et des angoisses vécues sur les plans : temporel, physique, spatial, organique, psychologique et social, par les femmes déplacées internes et mendiantees en milieu urbain.

Mots-clés : Douleurs – Épreuves – Femmes déplacées forcées – Mendicité – Ouagadougou – Souffrances.

Abstract

The insecurity that has plagued Burkina Faso since 2015 has resulted in the massive displacement of populations from heavily impacted areas to urban centers. This article analyzes the consequences of insecurity on forcedly displaced women in Ouagadougou. Specifically, the subject focuses on the perception of internally displaced women who have made begging their main activity to meet their economic needs. The study took place in 2022 and 2023 in Ouagadougou. A qualitative and quantitative approach was used. Data collection was carried out through individual interviews with 205 women in situations of begging. Analyzing different types of hardships experienced by internally displaced women who make a living from begging as their main and only activity in urban areas, this article highlights the homogeneity of the situations encountered by each begging woman. The results highlight the suffering, pain and anxiety experienced on the temporal, physical, spatial, organic, psychological and social levels by internally displaced women and beggars in urban areas.

Keywords: Pain – Hardships – Forced Displaced Women – Begging – Ouagadougou – Suffering.

Introduction

Du moyen âge à nos jours, la mendicité a toujours tourmenté et le sujet est inépuisable (J. Damon, 1997). En Afrique et en particulier au Burkina Faso, la mendicité demeure un phénomène récurrent dont l'ampleur est constatée dans les centres urbains. Les recherches sur le sujet sont diverses et pluridisciplinaires. Pour la dimension juvénile et religieuse, les recherches (Ilboudo, 1991 ; Cubéro, 1998 ; Lucchini, 1996, Van Houcke, 2005) mentionnent que la religion musulmane par principe demande l'aumône aux pauvres. Ainsi, l'école coranique est productrice d'enfants et de jeunes de la rue. De même, la représentation des pauvres dans la tradition évangélique au moyen âge accordait une éminente dignité aux pauvres, tout comme le recours aux jumeaux dans la société traditionnelle pour la demande d'offrandes est également mis en relief.

Dans le contexte burkinabè, nous retenons que la mendicité résulte de la fracture sociale. Elle entraîne l'exclusion sociale d'une catégorie de personnes matérialisée par l'isolement, l'impuissance, la vulnérabilité, la pauvreté, la faiblesse physique. L'isolement est bien l'élément caractéristique de l'impuissance des agents victimes d'exclusion (D. Fassin, 1996). Dans la perspective coloniale, C. Diouf (2011) mentionne entre autres que la colonisation est l'une des causes lointaines de la mendicité. Elle a désorganisé la société africaine et a conduit à l'appauvrissement spirituel et à la dégénérescence des valeurs humaines.

Les recherches mentionnées ci-dessous ont abordé différents aspects de la mendicité. Selon le CONASUR (Conseil national de secours d'urgence et de réhabilitation), à la date du 28 février 2023, il y avait dans tout le pays, environ 1 999 127 PDI, dont 1 053 932 femmes et 945 195 hommes. Elles proviennent précisément des zones d'insécurité à savoir : les régions du Nord, du Centre-nord, de l'Est et du Sahel. Dans cette étude, la mendicité est définie comme un phénomène social lors duquel les femmes déplacées internes, dans des lieux publics et/ou privés, demandent publiquement de l'aide, sous la forme de charité, comme de l'argent, de la nourriture ou d'autres objets matériels de grande ou petite valeur. La contribution spécifique de l'article porte sur un aspect moins documenté : la perception de la mendicité par les principales actrices. Elle met en relief leur soumission à la pratique et comment elles la supportent physiquement et psychologiquement aussi bien pour elles-mêmes que pour leur famille. L'analyse est circonscrite aux femmes déplacées internes qui ont fait de cette pratique leur principale source de revenus. Comment la mendicité est-elle vécue ? Quelles sont leurs perceptions ? Quelles sont les principales épreuves rencontrées ? L'article présente, au travers d'une recherche qualitative et quantitative, la perception de la mendicité des femmes déplacées internes en milieu urbain.

1. L'approche méthodologique

1.1 La zone d'étude

La ville de Ouagadougou est la capitale politique et administrative du Burkina Faso. Elle est située dans la région du Centre. Elle est limitée au Nord par les communes rurales de Pabré et de Loumbila, à l'Est par celle de Saaba, au Sud par celles de Koubri et de Komsilga et à l'Ouest par la commune rurale de Tanghin-Dassouri. Elle couvre une superficie de 518 km², soit 0,2 % du territoire national. Sa population est de 2 415 266 (RGPH, 2019). Ouagadougou a été choisie pour l'étude, car elle est le milieu dans lequel le problème, objet de la recherche, est situé. Pour le choix du site de l'étude, nous avons fait recours à l'échantillonnage en faisceau qui nous a permis de retenir l'arrondissement 12 parmi les

6 arrondissements périphériques ; zones résidentielles des mendiants. Dans l'arrondissement 12, nos investigations ont été faites dans les secteurs 52, 53, 54, 55 au travers de la même technique d'échantillonnage.

Six variables ont été retenues pour la sélection des femmes déplacées internes mendiants : elles ne mendiaient pas par le passé. Elles ont été contraintes par la situation d'urgence. Elles ont tout abandonné. Elles sont installées à Ouagadougou, mais ne parviennent pas à satisfaire convenablement leurs principaux besoins, malgré la prise en charge étatique, celle des institutions internationales, des structures caritatives, des ONG, des proches, etc. Elles ont après quatre ans de séjour dans les centres d'accueil institutionnels choisi de vivre hors des sites d'hébergement et font de la mendicité leur nouvelle et principale activité quotidienne. Elles sont toutes de nationalité burkinabè. Elles étaient ménagères, commerçantes, agricultrices, tisseuses.

1.2. La collecte des données

Les données de l'étude ont été collectées de février à juin 2022 et de juillet à décembre 2023. Nous avons retenu la technique d'échantillonnage non probabiliste, précisément l'échantillonnage par choix raisonné pour la sélection des femmes déplacées internes qui pratiquent la mendicité comme principale activité. Nous avons utilisé des questionnaires et des guides d'entretien qui ont permis de dresser le profil sociodémographique des 205 femmes mendiants interrogées et de collecter les données pour l'analyse. Au moment de la collecte des données, les femmes enquêtées présentaient les caractéristiques suivantes : 108 étaient de l'ethnie mossi et 97 de l'ethnie peule. Pour la proportion selon l'âge, 41 avaient au moins 25 ans ; 8 avaient au moins 30 ans ; 20 avaient au moins 35 ans ; 19 avaient au moins 40 ans ; 10 avaient au moins 45 ; 52 avaient au moins 50 ans ; 8 avaient au moins 55 ans ; 14 avaient au moins 60 ans et 33 avaient 60 ans et plus. Sur le plan religieux, nous avons respectivement 179 musulmanes, 18 chrétiennes et 8 animistes. Elles sont toutes issues du milieu rural, précisément de quatre villages à savoir : Barsalogo, Foubé, Arbinda et Pissila. Sur le plan éducatif, nous avons respectivement 75 non scolarisées, 27 du niveau primaire et 103 ayant fréquenté l'école coranique et ne disposant d'aucun diplôme. Sur le plan matrimonial, l'échantillon est constitué de 89 veuves et de 116 mariées.

1.3. L'analyse de contenu

Il a été demandé à chaque informatrice interrogée sa perception de la mendicité. Les données ont été classées par thématiques et traitées numériquement sous Word et Excel. L'analyse du contenu des discours a été privilégiée. Cette approche méthodologique a conduit à l'obtention des résultats qui suivent. Nous avons fait recours à des pseudonymes pour l'identification des femmes, car à l'unanimité elles ont requis l'anonymat. Sur le plan théorique, l'analyse s'inscrit dans le champ de la sociologie de l'expérience de F. Dubet (1994).

2. Les résultats

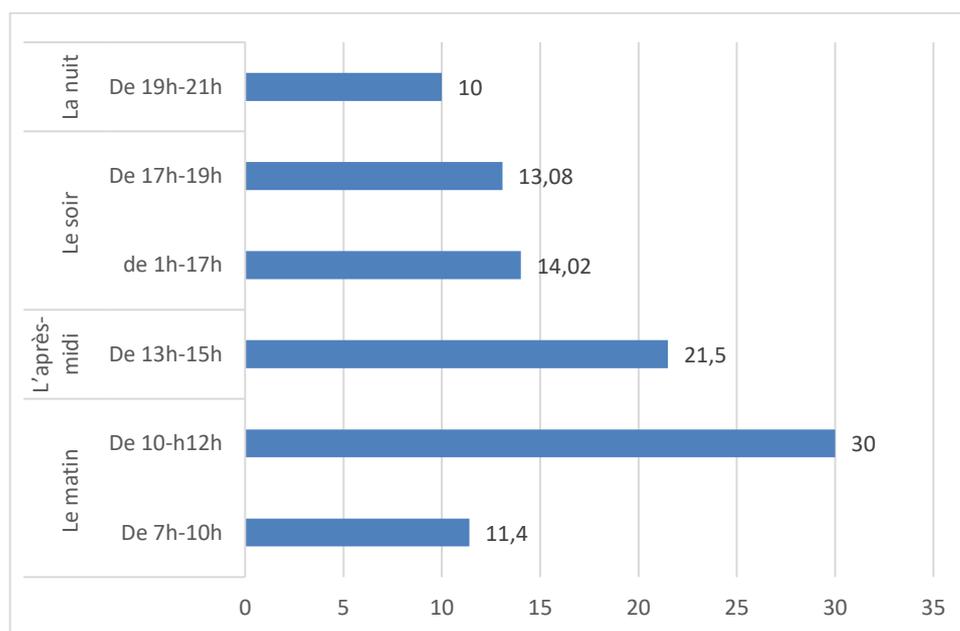
Dans cette étude nous mettons en relief la perception de la mendicité des femmes déplacées internes. Les principales perceptions de la mendicité vécues par celles-ci sont essentiellement la souffrance, la peur et l'angoisse qui se manifestent sur les plans : temporel, physique, spatial, biologique, psychologique et social. L'analyse de leurs perceptions sert de

fil conducteur dans le labyrinthe de leur vie pour la compréhension d'un aspect qui mérite un éclairage en milieu urbain.

2.1. La perception du temps en situation de mendicité

Des récits des enquêtées nous retenons que l'occupation du temps est un moment de douleur, de souffrance et d'angoisse. En situation de mendicité, la journée est répartie en quatre moments : le matin, l'après-midi, le soir et la nuit. Le graphique 5 présente la séquentialité de la journée des enquêtées.

Graphique 1 : La séquentialité de la journée des enquêtés



Source : données de terrain, février-juin 2022 et juillet-décembre 2023

En interrogeant les enquêtées sur l'occupation de leur temps journalier, on apprend sur celles-ci et sur la souffrance qu'il définit ; chose qui n'est pas sue auparavant. Leur temps est reparti en quatre moments : le matin, l'après-midi, le soir et la nuit. Chaque moment est décisif pour avoir accès aux bienfaiteurs.

Le lever du jour ouvre la porte de l'épreuve temporelle. 84 informatrices mentionnent que pour subvenir aux besoins de leurs enfants, elles sont contraintes de se lever très tôt pour avoir plus de chance de rencontrer les premiers donateurs de la journée. Ainsi la matinée est subdivisée en deux parties : de 5 h à 8 h et de 10 h à 12 h.

Pour les premières périodes, les informatrices expriment une souffrance du fait de l'insuffisance et de la perturbation du sommeil. En effet, 41,4 % des informatrices vivent difficilement le réveil matinal. Parmi celles-ci figurent 30 femmes âgées d'au moins de 60 ans. Vu le poids de l'âge, leur organisme n'est plus alerte. Elles sont contraintes par leurs différents rôles de mère, d'épouse ou de grand-mère, soucieuses de l'équilibre de leurs enfants et leurs petits-enfants de sacrifier leur temps de repos, de sommeil pour parcourir les espaces. Vivre dans le dénuement transforme le temps en en une épreuve pour elles.

L'après-midi (de 13 h à 15 h) est perçu comme l'épreuve du repos. En effet, 44 femmes (21,5 %) soulignent ne pas se reposer. Elles occupent ce moment pour mendier auprès des

services administratifs qui fonctionnent en journée continue. Ainsi, elles vont de service en service pour solliciter auprès des fonctionnaires de l'argent qui servira à payer des vivres pour nourrir leurs familles. Ainsi l'après-midi est un moment de persévérance qui met à l'épreuve les facultés physiques des femmes. Elles mentionnent ne pas se reposer au moment où les autres le font. Pour celles-ci, si les horloges, les pendules, les montres, maîtres de la définition, du temps visible, sont réels, ces outils nés de l'intelligence humaine sont incapables de saisir leur temps invisible. Elles soulignent que si le temps matériel est certes saisissable, pour elles, celui-ci est fugace et demeure un moment pénible en situation de mendicité.

Le soir (de 15 h à 19 h) est le troisième moment de la mendicité chez les enquêtées. En effet, 57 femmes (27,1 %) soulignent percevoir ce moment comme celui du stress. Elles mentionnent être contraintes de mendier à ce moment qui coïncide avec le retour de la majorité des agents de l'État et de ceux du secteur informel pour leurs domiciles. C'est un moment privilégié pour espérer rencontrer les derniers bienfaiteurs de la journée. Ce moment est très stressant, mentionnent-elles, car les usagers sont pressés de rentrer chez eux. Le stress est ressenti, du fait de l'importance du trafic urbain en ce moment, du fait de l'inattention de certains usagers, du fait de la peur de se faire renverser, du fait de ne rien gagner pour la fin de journée, etc.

La nuit (de 19 h à 21 h) est le dernier moment de la journée en situation de mendicité. En effet, pour les 20 femmes (10 %) concernées, mendier tard la nuit est une nécessité. Pour celles-ci ce moment prolongé de la mendicité réduit leur temps de sommeil, car elles rentrent tard à la maison, doivent s'occuper de la cuisine, doivent veiller aux soins des enfants, etc., ce qui les prive du sommeil. Celles-ci mentionnent dormir moins de 4 heures par jour. L'insuffisance du sommeil revient de manière récurrente dans leurs récits comme la principale source de leur fatigue, de leur état de santé, de leurs différents maux.

Les récits ci-dessous illustrent leur perception du temps en situation de mendicité :

Tu dois te lever très tôt, dans l'obscurité, chercher juste de l'eau pour tes ablutions, faire une prière rapidement et te fondre dans le noir matinal. C'est très difficile. Par moment je somnole en marchant. À 65 ans, mon corps ne répond plus. Mais que faire, il faut bien être matinal, car nous sommes nombreuses. Seules les premières ont la chance de rencontrer des gens gentils qui donnent de quoi vivre (Awa, 65 ans, veuve)

J'ai très mal. Je souffre. Tous les jours, c'est le même rituel. Je dois me lever très tôt pour aller à la mosquée. Par moment, j'ai mal à la tête. Je sais que le sommeil me manque. Mais il faut faire avec. Tant que je n'ai pas gagné quelque chose pour nourrir mes enfants, je suis obligée de mendier même tard la nuit. Sinon, ils vont tous dormir le ventre creux. C'est mon quotidien. Donc je dois trainer mon corps partout, sous le soleil, sous le froid. Je suis le seul pilier de la famille. Je ne dois pas baisser les bras. Je dois faire face à ma triste et nouvelle vie de mendicante (Mariam, 42 ans, mariée).

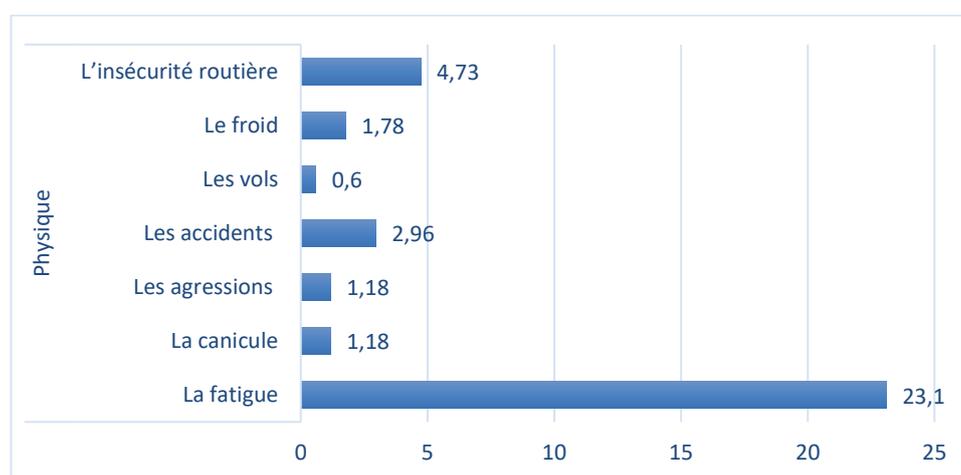
Les données collectées révèlent que les femmes engagées dans la mendicité éprouvent de la peine dans la gestion du temps. Le temps est perçu à la fois comme un partenaire, qui les accompagne permanemment, qui structure leur vie quotidienne, mais aussi comme un moment où elles ressentent de la souffrance. Elles sont conscientes que c'est la gestion parcimonieuse de temps partenaire qui les permet de gagner un minimum de ressources pour subvenir à leurs besoins familiaux. Mais ce temps matériel les martyrise. Dans la pratique de la mendicité, nous avons décelé quatre temporalités qui ont en commun trois caractéristiques éprouvées : la douleur, la souffrance et à l'angoisse. La douleur se manifeste au réveil. La douleur a un caractère ponctuel, spontané et éruptif qui se manifeste au début de la journée.

De l'avis des femmes, le temps exprime la souffrance. Elles soulignent qu'il a un caractère durable. Pour elles, la souffrance renvoie à l'idée de durée contenue dans l'épreuve et l'endurance. C'est l'adversité contre le temps qui fait émerger la souffrance chez les femmes en situation de mendicité. En effet, elles mentionnent refuser absolument de se cloîtrer dans l'attente et la résignation. Elles affrontent le temps comme dans un combat, où elles sont convaincues de leur faiblesse, de leur incapacité à stopper son déroulement. Elles sont démunies et doivent le subir régulièrement. Outre la souffrance dans la gestion du temps, elles subissent des épreuves physiques.

2.2. Les épreuves physiques subies en situation de mendicité

En situation de mendicité les femmes sont confrontées à l'insécurité routière, aux intempéries : le froid et la canicule, aux agressions physiques, aux accidents, aux vols et à la fatigue (cf. graphique 2).

Graphique 2 : La nature des épreuves physiques subies par les enquêtées



Source : données de terrain, février-juin 2022 et juillet-décembre 2023

Les données du graphique 2 révèlent que 4,73 % de femmes en situation de mendicité sont victimes de l'insécurité routière. Provenant du milieu rural, malgré les quatre années de mendicité en milieu urbain, elles ne parviennent toujours pas à s'accommoder de la circulation routière. Cette situation est en partie due à la méconnaissance du Code de la route, de l'ignorance et au non-respect de la signalisation horizontale et verticale de certains usagers de la route. Nous retenons que 2,96 % de femmes sont confrontées aux intempéries : d'une part 1,78 % mentionne le froid et d'autre part 1,18 % mentionne la canicule. Les deux récits suivants sont illustratifs :

Il faut marcher toute la journée, tendre la main aux passants, réciter quelques versets du Coran, pour espérer amadouer certaines personnes. Le mois d'avril est celui que je redoute le plus. Le soleil pointe le nez très tôt. À partir de 11 h, c'est intenable, mais il faut tenir sous la canicule, l'air qui brûle tout le corps. Tu as chaud, tu transpires, mais tu dois avancer, car il y a des bouches à nourrir (Aminata, 58 ans, mariée).

C'est très dur. C'est très difficile, mais que faire ? Personnellement je ne supporte pas le froid. Mais ma situation m'oblige à me réveiller très tôt pour me rendre à la mosquée. C'est là-bas que je gagne un peu de quoi pour me nourrir et pour nourrir mes quatre enfants. Même quand

je suis bien couverte, je tremble de froid. La fraîcheur matinale est insupportable. Mais une mendicante a-t-elle le choix ? (Assana, 41 ans, mariée)

Les données révèlent également que 2,96 % de femmes sont victimes d'accidents qui occasionnent des traumatismes, des fractures. Évoquons le récit de vie de Aïcha afin d'illustrer nos propos pour mettre en relief les accidents subis.

La dernière fois, j'ai été renversée par un automobiliste. Je courais pour ramasser de l'argent qu'un passant avait jeté. Je n'ai pas fait attention et l'accident est arrivé. J'ai eu une fracture à la jambe. (Aïcha, 35 ans, mariée).

On observe que la majorité des femmes (23,1 %) mentionnent la fatigue comme la principale épreuve en situation de mendicité. Dans la perspective de rencontrer plus d'usagers de la route et espérer un gain substantiel, elles se sentent obligées de parcourir des dizaines de kilomètres quotidiennement. Les longues journées de marche les exténuent, mais l'instinct maternel est une épreuve supplémentaire à supporter, à endurer pour subvenir aux besoins de leurs enfants qui attendent leur retour. Le récit ci-dessous en est une illustration :

Mendier à Ouagadougou est un parcours terrible. Il faut faire le tour de la ville et des points où tu as la chance de rencontrer de généreuses personnes. J'habite très loin, mais je me rends souvent, et particulièrement tous les vendredis à la grande mosquée. De mon lieu d'habitation, je marche au moins 10 km. À 65 ans, c'est très épuisant. Mais il faut espérer rentrer à la maison avec quoi chauffer la marmite...sanglots ! (Aguéra, 65 ans, veuve)

Un autre aspect des données révèle en substance que les femmes (1,24 %) sont victimes de vols de leurs biens (0,6 %), tandis que 1,18 % sont victimes d'agressions. Ces deux actes de leur avis sont l'œuvre de jeunes désœuvrés qui les dépouillent de leurs ressources difficilement obtenues ; ce qui accentue leur souffrance lorsque tant d'efforts s'émeussent après le vol de leurs biens chèrement obtenus. Le propos ci-dessous est illustratif :

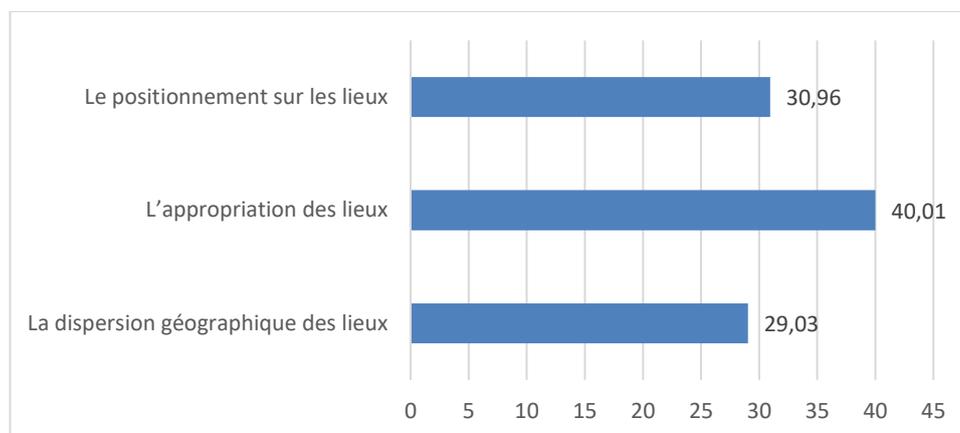
La dernière fois j'ai été victime d'agression de la part de deux jeunes. Ils ont arraché mes gains du jour (1500 F CFA). Ils ont tenté de me violer. N'eût été la présence d'un passant, peut-être qu'il m'aurait tuée. Notre métier n'est pas aisé. (Mamouna, 30 ans, mariée).

En résumé, les données du graphique 2 montrent que les femmes en situation de mendicité subissent des épreuves physiques. Elles mentionnent les supporter pour faire face à cette nouvelle vie en milieu urbain. Dans le prolongement des souffrances sur le corps, nous avons retenu une autre dimension non moins importante de leur vie de mendicante : les contraintes de l'occupation des espaces.

2.3. Les contraintes d'occupation de l'espace en situation de mendicité

Dans la pratique de la mendicité, nous retenons que l'espace est disputé. Les femmes sont confrontées à trois difficultés majeures : les distances quotidiennes à parcourir du fait de la dispersion géographique des lieux, l'appropriation des lieux et le positionnement sur les lieux. Le graphique 3 ci-dessous présente la nature des contraintes subies.

Graphique 3 : La nature des contraintes de l'occupation spatiale



Source : données de terrain, février-juin 2022 et juillet-décembre 2023

Les données du graphique 3 montrent que 30,96 % de femmes mentionnent le positionnement sur les lieux comme la première contrainte en situation de mendicité. Le positionnement est source de conflits, car certains espaces sont privilégiés, donc très convoités. Ces espaces sont ceux qui sont fréquentés par de nombreux citoyens. Dès lors le positionnement en ces lieux est source de mésententes, de tensions, voire de bagarres. Le récit suivant est illustratif :

C'est pénible. Moi je mendie par jour dans trois lieux. Tôt le matin, je vais à la mosquée. Ensuite, vers 10 heures, je vais au marché situé à cinq kilomètres. Vers 14 heures je vais aux feux tricolores. Souvent tu arrives et tu trouves déjà quelqu'un là-bas. Si tu insistes pour rester, ça dégénère en bagarres, car les feux tricolores sont de bons lieux. Vers 18 heures je fais le tour des concessions situées sur mon itinéraire pour me rendre à la maison. Par jour je parcours au moins quinze kilomètres. À 65 ans, j'avoue que c'est très pénible et épuisant (Salimata, 65 ans, veuve).

Une autre dimension contraignante est l'appropriation de l'espace. Les données du graphique 3 mettent en relief que 40,1 % des femmes rencontrent des difficultés pour occuper certains lieux considérés comme des propriétés privées par les premiers occupants. Cette contrainte s'explique d'une part par l'ancienneté dans l'occupation de l'espace et d'autre part par l'ordre d'arrivée. La preuve est apportée par le récit ci-dessous :

Chaque jour, c'est la lutte pour occuper une bonne place devant les banques, les hôtels, les stations-service et les gares routières. Chaque fois, ce sont des bagarres. Chacune veut s'approprier l'espace et en faire sa propriété même si elle arrive en retard. Donc par moment on se chamaille. Une fois je suis venue très tôt me poster devant une banque. Une autre est venue et m'a dit que la place que j'occupais était la tienne. J'ai refusé, car à cet endroit les clients passent régulièrement et sont très gentils. J'ai refusé de me lever et nous en sommes venues aux mains. C'est triste pour des mendiants qui devraient être solidaires. Mais à Ouagadougou, c'est chacun pour soi (Samira, 40 ans, mariée).

Des récits, nous retenons que la lutte de positionnement sur les lieux ouverts au public grand : les banques, les gares routières, les stations-service, etc., sont source de disputes pour les occuper. Cette situation crée des incompréhensions, des tensions et des conflits entre des mendiants. On note que certaines sont déguerpies par d'autres qui estiment être les propriétaires légitimes des lieux. Cette situation est mal vécue, car la revendication n'a pas de

base formelle, mais se matérialise par l'ancienneté dans l'occupation de l'espace disputé. Être la première à occuper un espace donne des droits informels de jouissance qui éjectent les nouvelles venues vers d'autres espaces peu fréquentés par de potentiels donateurs.

La troisième contrainte mentionnée est la dispersion géographique des lieux. 29,03 % de femmes soulignent l'étalement de la ville qui nécessite de longs parcours quotidiens. Afin d'espérer engranger assez d'argent, les femmes mendiantes sont contraintes de faire le tour des espaces fréquentés par un grand monde. Ainsi, d'une mosquée à une autre, d'un marché à un autre, d'un hôtel à un autre, etc., elles parcourent ces sites qui sont distants et dispersés. Cet aspect a été présenté dans l'analyse précédente sur la fatigue liée aux longues marches.

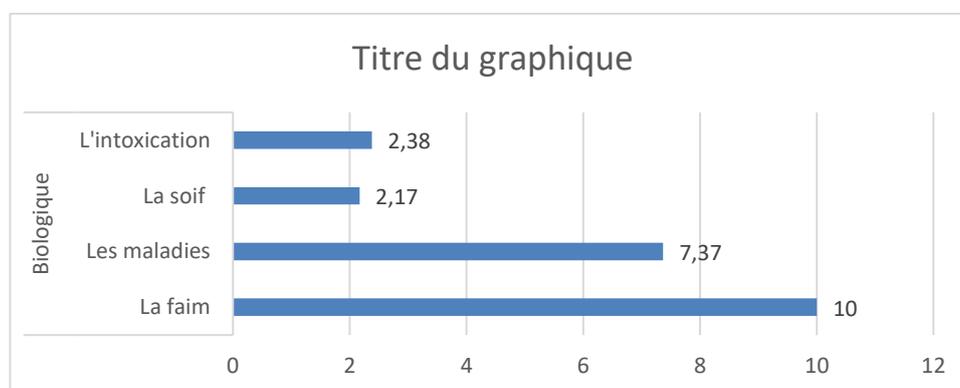
Les données du graphique 3 montrent des contraintes d'occupation et d'appropriation de l'espace. Celles-ci sont dues de l'avis des enquêtées à la quête d'un meilleur emplacement, d'une meilleure visibilité, d'une possession entière et exclusive de certains lieux convoités, car ceux-ci sont pourvoyeurs d'importantes ressources financières.

Nous retenons que ces différentes contraintes sont supportées, car elles doivent persévérer pour avoir de quoi nourrir la kyrielle d'enfants en attente de leur retour. Hormis ces contraintes, nous retenons des données une quatrième perception des femmes en situation de mendicité : elles sont victimes de maux organiques.

2.4. Les maux organiques en situation de mendicité

Les données mettent en exergue quatre maux organiques dont sont victimes les femmes en situation de mendicité : l'intoxication, la soif, les maladies et la faim. Le graphique 4 présente la nature des maux organiques.

Graphique 4 : La nature des maux organiques en situation de mendicité



Source, données de terrain, février-juin 2022 et juillet-décembre 2023

Les données du graphique 4 montrent que 2,38 % de femmes ont été victimes d'intoxications alimentaires. De leurs récits, nous retenons que ces intoxications sont dues aux aliments avariés qui leur sont servis. Dans la situation de mendicité, elles acceptent ce qui leur ait donné par un bienfaiteur en ignorant la qualité des produits, des aliments, etc., reçus. Le récit suivant est illustratif :

C'est dans la mendicité que l'on découvre qu'il y a des personnes qui sont foncièrement méchantes. Personnellement j'ai reçu un repas qu'un humain ne peut pas manger. Après la fête de la Tabaski, une femme m'a remis du riz. J'étais très heureuse vu la quantité et la qualité de l'emballage. Quand je suis arrivée le soir à la maison qu'elle ne fut pas ma surprise. Le riz

était en état de décomposition. Une amie m'a informée également qu'elle a eu des problèmes gastriques après avoir mangé un repas avarié. Les gens nous donnent du n'importe quoi. Je ne vais pas vous mentir, souvent ce sont des repas pourris, de vrais poisons (Bintou, 45 ans, mariée).

Nous retenons également que la non-satisfaction des besoins biologiques est perçue par les femmes mendiantes comme un mal. En effet, 2,17 % mentionnent souffrir de la soif et 10 % soulignent souffrir de la faim. Le manque de repas consistants et réguliers demeure la raison essentielle de leurs souffrances. Le récit suivant est illustratif :

Quand vous me regardez, est-ce que vous pouvez imaginer que je n'ai que 35 ans. Mais vous voyez que je ressemble à une vieille femme de 70 ans. Mon état physique est dû à la faim. Je gagne peu et je dois nourrir mes trois enfants d'abord. C'est quand il y a un reste que je mange. C'est toujours comme ça. Je ne mange pas à ma faim. Les gens sont fatigués de nous venir en aide. Donc nous nous contentons du peu que nous gagnons. Ça fait maintenant quatre ans que je vis cette situation avec mes enfants (Koumba, 35 ans, mariée).

Nous retenons enfin des données du graphique 4 que 7,37 % des femmes ont été victimes de maladies. Elles notent que ces maladies sont dues à la pauvreté, à l'insalubrité de leurs maisons, de leurs cadres de vie, etc. Le récit suivant est révélateur de leurs conditions de vie qui leur exposent aux maladies :

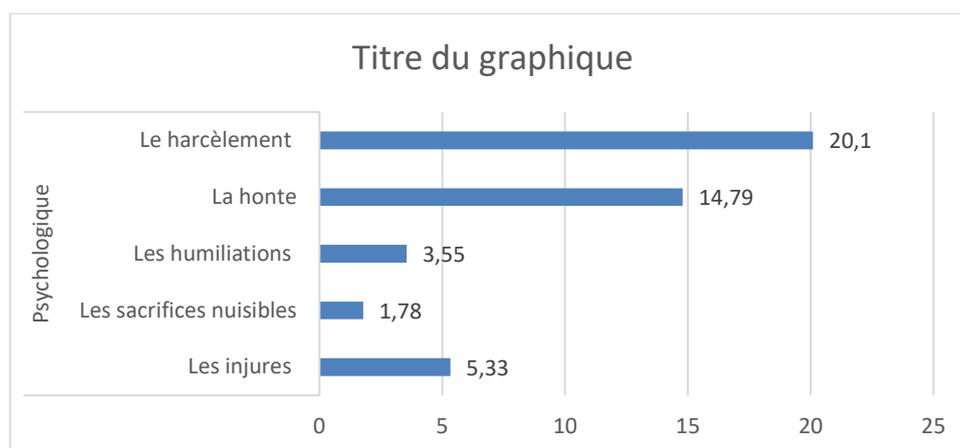
Nous vivons dans des maisons exigües, délabrées, sales, sans aucune commodité du fait de la situation d'urgence. Nous sommes exposées et surtout nos enfants en bas âge aux maladies à savoir : le paludisme, la fièvre typhoïde, les diarrhées, etc. Durant la saison hivernale, tous nos enfants souffrent du paludisme. L'année passée, nous avons perdu 5 enfants. Nous assistons impuissantes à leur souffrance, à leur agonie. Tu sais que l'enfant malade n'a pas reçu de soins appropriés. Tu sais qu'il va mourir. Mais que faire pour une mère mendicante ? La mort d'un membre de la famille ou de celle d'un proche fait très mal ; mais elle est source de délivrance (Balie, 52 ans, mariée).

La mendicité est une nouvelle vie d'où les femmes mendiantes découvrent une autre image des citoyens. Considérées comme de pauvres personnes qui acceptent tout, c'est la principale essence de la mendicité, les rabiots, les aliments non comestibles des ménages leur sont souvent servis. Certains repas du fait de la chaleur présentent un état de putréfaction : c'est leur part. L'une des conséquences est l'intoxication alimentaire après la consommation de ces repas. Le cinquième résultat qui émerge des données est la souffrance psychologique que nous analysons dans les lignes suivantes.

2.5 Les souffrances psychologiques subies en situation de mendicité

Les données montrent que les femmes subissent des souffrances psychologiques en situation de mendicité. Ses souffrances sont entre autres, le harcèlement, la honte, l'humiliation, les sacrifices hétéroclites et les injures. Le graphique 5 présente les formes de souffrances psychologiques subies.

Graphique 5 : Les souffrances psychologiques subies en situation de mendicité



Source : données de terrain, février-juin 2022 et juillet-décembre 2023

Dans la situation de mendicité, la première souffrance psychologique est le harcèlement. Les plus jeunes femmes mendiante, celles dont l'âge est compris entre 25 ans et 40 ans sont victimes de harcèlement, soit 20,1 % de l'échantillon. Ce harcèlement a pour principaux acteurs des citoyens qui veulent profiter de leur situation précaire et de leur vulnérabilité pour abuser d'elles. Le harcèlement se manifeste par des attouchements et des propositions indécentes. Le récit suivant en est une preuve :

À Ouagadougou, certaines personnes n'ont pas la crainte de Dieu. Un dimanche, je rentrais chez moi après une errance bredouille. Un monsieur m'a appelée. Je me suis approchée de lui. Il m'a remis 1000 FCFA. Ensuite il m'a demandé où je logeais. Chaque dimanche, il me donnait soit de l'argent, soit des vivres. Un mois après, il m'a demandé de venir à la gare de l'Est. Comme c'était un bienfaiteur, je suis allée. Ce jour-là, il m'a tendu un billet de 5000 FCFA. Ensuite, il a commencé à me toucher les fesses. J'étais très embarrassée. J'ai deux enfants, j'ai 50 ans, je suis mendiante, mais je suis mariée. Mon cœur s'est mis à battre rapidement. À chaque fois qu'il me donnait quelque chose, il me touchait. J'ai été obligée de changer de quartier, car je ne voulais pas le décourager (Kadi, 50 ans, mariée).

La deuxième souffrance psychologique mentionnée est la honte. En effet, 14,79 % de femmes l'ont vécue et soulignent qu'elle émane de deux sources : d'une part elles sont courtisées par des adolescents dont certains ont l'âge de leurs propres enfants, d'autre part, c'est la rencontre d'un proche qu'elles avaient entretenu financièrement au village, mais qui vient à leur secours à Ouagadougou. Elles le vivent difficilement. Elles ont honte de cette situation. Le récit suivant est illustratif :

Honnêtement, je mendie parce que j'ai deux enfants à nourrir. J'ai seulement 38 ans. À mon âge, je peux bien travailler. Mais toutes mes demandes de travail n'ont pas abouti. Je me suis résolue à la mendicité. Sincèrement, j'ai honte quand je le fais. Surtout quand je rencontre un ressortissant de notre village, je me sens très mal (Sanata, 38 ans, mariée).

Les données du graphique 5 montrent une troisième catégorie de souffrances psychologiques vécues : les humiliations et les injures. 5,33 % des femmes ont été l'objet d'injures tandis que 3,5 % ont connu des humiliations. En effet, elles mentionnent des désaveux, des traitements différenciés, des sarcasmes lors de leur errance dans les rues ou lorsqu'elles quémandent dans les domiciles. Le propos de l'enquêtée ci-dessous est une illustration :

Ce n'est pas facile à supporter. J'ai frappé à une porte vers 18 heures, parce que toute la journée je n'avais rien eu. Une dame est sortie. Elle m'a regardée méchamment et m'a traitée de voleuse. Elle m'a proféré des injures. Ensuite elle a claqué la porte à mon nez. Elle n'avait pas apprécié d'être dérangée. J'ai été humiliée comme une malpropre voire comme un enfant. Je me suis sentie très mal. À soixante ans, je suis ridiculisée par une femme qui sûrement peut être ma fille (Sita, 42 ans, mariée).

Nous retenons enfin des données que la souffrance psychologique atteint son paroxysme lorsqu'elles reçoivent en sacrifices des objets hétéroclites, insolites et douteux. 1,78 % des femmes ont été victimes. Le récit ci-dessous est une illustration :

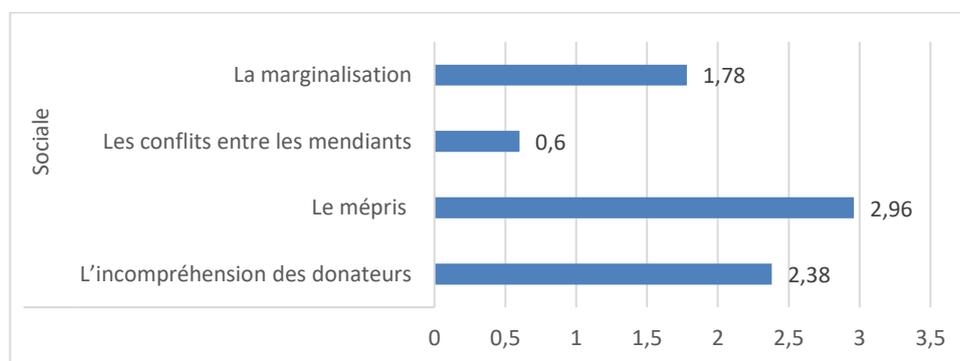
C'est Dieu qui nous protège. Sinon, nous serions toutes mortes. Un vendredi j'ai reçu en sacrifice, 40 galettes, 30 noix de cola, du sésame, du piment, la tête d'une poule enfourchée de deux pattes, le tout retenu par dix aiguilles. Lorsque j'ai montré le sacrifice à moi voisine, elle n'a pas été surprise. Elle m'a juste dit : toi tu n'as rien vu d'abord. Le mois passé, elle a reçu en sacrifice de la viande en putréfaction emballée dans un linceul. Elle a imaginé que c'était mauvais, elle a jeté ce sacrifice dans la poubelle. Nous recevons n'importe quoi, surtout pour ceux qui font des sacrifices pour obtenir de l'argent ou pour un pouvoir. Une amie de notre quartier a fait la confidence d'avoir reçu la tête d'un bouc noir, une queue, des cauris et des chaussures toutes noires, elle m'a dit : « ça sentait le diable, la malédiction ». Elle a tout jeté dans un caniveau après le départ du donateur (Amsétou, 32 ans, mariée).

En recevant des tels sacrifices, elles mentionnent la peur, l'angoisse qui les assaillent, car elles ignorent généralement l'objectif du sacrifice. De même, c'est lorsque le donneur s'éloigne qu'elles découvrent la nature de certains dons. Cette situation les plonge dans des insomnies, des ruminations, des angoisses. Elles mentionnent que c'est un lourd fardeau à porter. Les souffrances sociales sont également subies par les mendiante.

2.6. Les souffrances sociales en situation de mendicité

La dernière perception de la mendicité des femmes est la souffrance sociale. Celle-ci se manifeste au travers de la marginalisation, des conflits entre mendiante et du mépris. Le graphique 6 présente les formes de souffrances sociales en situation de mendicité.

Graphique 6 : Les souffrances sociales en situation de mendicité



Source : données de terrain, février-juin 2022 et juillet-décembre 2023

Les données du graphique 6 montrent que 1,78 % de femmes mendiante sont victimes de leur identité ; elles sont en majorité de l'ethnie peule. Certains citoyens les perçoivent comme les épouses des terroristes. C'est ce stigmatisme qu'elles portent comme une nouvelle identité. Elles en souffrent énormément, car certaines sont également victimes des attaques terroristes. Le narratif de l'enquêtée ci-dessous est illustratif :

Vos maris sont des criminels et vous pensez que nous allons vous aider. Allez-y mourir. C'est ce qu'un monsieur m'a dit un jour. Ce n'est pas du tout facile d'être femme déplacée et de mendier ici. Personnellement mes enfants et moi sommes en réalité victimes de l'insécurité. J'ai perdu mon mari et tous nos biens. C'est ce qui explique ma présence ici. C'est par manque de moyens que je mendie. Mais ici certaines personnes pensent que nous sommes paresseuses, indicatrices, voire complices de nos époux qui sont sur le terrain et qui tuent d'innocentes personnes (Amie, 35 ans, mariée).

Un second aspect de la souffrance sociale résulte des tensions permanentes entre elles. Afin de subvenir aux besoins de leurs proches, 2,96 % d'entre elles se disputent régulièrement pour s'emparer des présents offerts par certains donateurs. Dès lors des bagarres récurrentes engendrent des mécontentements, des mésententes, des rixes qui aboutissent à des séparations.

Un dernier aspect mentionné comme source de souffrance sociale est le mépris. Cette souffrance est mentionnée par 1,2 % des femmes de l'échantillon. Elles vivent le mépris lorsqu'elles sont ignorées, détestées, rejetées. Elles en souffrent, car elles ne sont pas considérées comme des personnes dignes de respect. Le narratif suivant en est une preuve :

La vraie souffrance que moi je vis, c'est le mépris, le regard réprobateur des usagers de la route. Aux feux tricolores, certains usagers, trop pressés, estiment que nous les dérangeons, nous encombrons la voie. Un usager a crié sur moi une fois : il m'a dit dégage de là, sinon je vais te tamponner. Certains n'ont aucun respect pour nous. Ils nous en veulent, car ils estiment que nous sommes soit des indices de nos époux, soit de viles profiteuses du contexte de l'insécurité (Assétou, 30 ans, mariée).

Des données, nous retenons que 2,38 % de femmes souffrent de l'incompréhension de certains donateurs qui les perçoivent comme des paresseuses, des oisives, des fainéantes. Leur présence n'est pas appréciée, n'est pas supportable. En effet, elles sont incomprises et portent le stigmatisme de femmes qui ne veulent pas travailler, qui veulent profiter de la générosité des citoyens. Ce sont ces différents faits qui expliquent les incompréhensions de certains citoyens à leur endroit. Ainsi, elles sont victimes de leur origine, de leur ethnie et de leur âge pour les plus jeunes.

3. Discussion

Dans cette dernière de l'article, nous présentons une confrontation de nos résultats avec les recherches antérieures, les implications théoriques de l'étude et ses limites.

3.1. Les souffrances morales et physiques vécues en situation de mendicité

Les résultats de cette étude montrent que les femmes déplacées internes quels que soient leur âge, leur situation matrimoniale et la taille de leur famille optent pour la mendicité par défaut.

Nos résultats mettent en relief que la mendicité est un moment de souffrances multiformes. Multiple par ses causes et par les circonstances qui la font naître, la souffrance est une par nature (J. Porée, 1997, p. 103). Cette perception cimenter la nouvelle vie des femmes mendiante. R. Chambers (1990) met en relief cinq caractéristiques de la mendicité

que sont : l'isolement, l'impuissance, la vulnérabilité, la pauvreté, la faiblesse physique. L'isolement est bien l'élément caractéristique de l'impuissance des agents victimes d'exclusion. Dans la même optique, Audolent et Fayard (1999) soutiennent que le quart le plus pauvre de la population mondiale ne peut pas satisfaire ses besoins essentiels (santé, eaux potables, logements, nutrition.). En effet l'impuissance que confère le dénuement matériel, contraint les individus à un repli sur eux-mêmes. Entendons par impuissance l'incapacité financière des agents de se payer ou de se faire conquérir de la visibilité sur l'arène sociale. Dans le sens de P. Bourdieu (1993), les mendiants sont des agents sociaux dépourvus de capitaux. Ceux-ci qui sont dépourvus de capital sont tenus à distance soit physiquement, soit symboliquement des biens socialement les plus rares et condamnés à côtoyer les personnes les plus indésirables et les moins rares.

Une deuxième dimension est la perception traumatisante qu'elles ont de la mendicité. Elles se sentent vulnérables et abandonnées à leur sort. Leur champ relationnel est réduit, voire inexistant. Cette situation les plonge dans la précarité et la pauvreté. En somme, elles deviennent des êtres faibles. Nos résultats sont confortés par R. Chambers (1990) qui s'appesantit surtout sur la faiblesse physique pour dire que la sous-alimentation et le déficit calorifique qu'elle engendre sont de nature à affaiblir les agents pauvres. Une telle analyse de R. Chambers (1990) touche de près le phénomène de la mendicité. En réalité, l'observation des mendiants relève manifestement que ceux-ci sont isolés.

Un autre troisième aspect non moins important que nous retenons est la marginalisation dont les femmes migrantes sont victimes. En somme, elles sont victimes de ce qu'il convient d'appeler la souffrance psychosociologique. Les mendiante se « détachent » du corps social pour former une entité distincte dont la promptitude à solliciter l'aumône est commune à toutes. Ce qui les amène à vivre de la mendicité (H. P. Sawadogo, 2019).

Nos résultats montrent également que les femmes déplacées internes mendiante sont animées par de forts sentiments d'insécurité, d'anxiété, de méfiance, d'indifférence, de rancune et d'agressivité. Ils se transforment ainsi par des conduites sous-jacentes à la mendicité. Elles sont objet de jugement moral qui les condamne à l'isolement, à la souffrance à la disqualification sociale dans le sens de S. Paugam (1991).

Dans le contexte burkinabè, l'insécurité est source de fracture sociale (X. Emmanuelli et C. Fremontier, 2002) et justifie l'exode rural de celles qui croyaient améliorer leurs conditions de vie en ville. Mais elles sont confrontées aux dures conditions de vie de la ville et vivent de la mendicité.

3.2. L'expérience de la mendicité en milieu urbain

Sur le plan théorique et dans le sens de F. Dubet (1994), nous avons présenté des expériences plurielles de femmes déplacées internes qui ont été contraintes de vivre de la mendicité. Nous retenons que sous l'effet de l'insécurité, de la crise économique et de la modernisation, de l'individualisme exacerbé et l'esprit matérialiste apparus au détriment de la solidarité et l'entraide, les mendiante démunies et défavorisées, laissées à elles-mêmes, sont dans l'obligation de vivre de la mendicité qui demeure pour elles une nouvelle expérience de vie, une épreuve existentielle.

Les contraintes, les souffrances, les épreuves de la mendicité sont des expériences vécues qui sont autant d'affirmations pour faire face aux conditions extrêmes de la vie en milieu urbain. Elles permettent aux femmes de ne pas perdre la face, de supporter leur nouvelle vie et de résister aux épreuves. Leurs expériences et celles de leurs congénères les permettent d'exhumer en elles de l'énergie pour affronter la vie citadine en situation de

mendicité. Cet engagement pour soi et pour les siens se renforce davantage face à l'épreuve du temps (F. Ciaramelli, 1995) et à l'adversité de la ville.

Si la l'approche théorique de F. Dubet (1994) s'intéresse au problème des individus et des groupes dominés (l'exclu, le militant, le lycéen, l'étudiant, le syndicaliste), chez qui les failles de l'expérience interdisent d'articuler les logiques d'action et produisent une exclusion sociale et/ou une prise en charge aliénante, notre contribution au travers des femmes déplacées internes dans la mendicité montre que la logique d'intégration et de socialisation reste prégnante dans l'expérience de la mendicité.

3.3. Les limites de l'étude

La première limite est relative à la taille de l'échantillon (205 femmes déplacées internes) qui est très réduite pour mener une recherche qualitative et quantitative sur la mendicité. De même les données ont concerné un seul arrondissement sur douze que compte la ville de Ouagadougou. Un échantillon plus grand aurait été plus approprié pour mieux comprendre d'autres perceptions de la mendicité en milieu urbain. Une deuxième limite est le manque de statistiques sur l'effectif des mendiants et particulièrement des femmes déplacées mendiante. Sur le plan théorique, nous nous sommes contentés des récits des femmes sans les recouper avec ceux des donateurs. Ainsi les expériences analysées ne présentent qu'une facette de la perception de la mendicité en milieu urbain et mérite plus d'investigations.

Conclusion

L'étude a permis de comprendre la perception de la mendicité des femmes déplacées internes en milieu urbain. Nous avons fait recours à la méthode mixte pour la collecte des données. Les résultats mettent en exergue six souffrances vécues sur les plans temporel, physique, spatial, organique, psychologique et social. De même nous avons appréhendé des douleurs, des angoisses et des peurs quotidiennes. Il ressort également des données que la mendicité rime avec l'incapacité de travailler pour satisfaire les besoins essentiels.

À Ouagadougou, la mendicité en général et celle des femmes s'exerce sous deux formes. La première est directe et consiste à s'arrêter devant les lieux de culte, les feux tricolores, les banques, sur les trottoirs avec utilisation d'enfants souvent pour apitoyer, se promener de porte à porte, dans les autogares, les marchés et autres lieux publics pour quémander. La deuxième forme est indirecte et consiste à faire appel au don auprès des usagers de la route, des personnes à domicile par suggestion à travers le regard et des gestes interpellateurs, à la suite d'une prestation non sollicitée, nettoyage de vitres des véhicules, d'engins dans la circulation routière, etc. Comprendre comment les femmes déplacées perçoivent la mendicité comme une épreuve plurielle en milieu urbain est un élément essentiel qui met en relief une autre dimension de la mendicité. Elle nécessite plus d'investigations pour mieux saisir l'agir humain en situation de vulnérabilité.

Références bibliographiques

AUDOLLENT Damien-Guillaume et FAYARD Daniel, 1999, *Combattre l'exclusion*, Toulouse, Les Éditions Milan.

BOURDIEU Pierre, 1993, *La misère du monde*, Paris, Éditions du Seuil.

- CHAMBERS Robert, 1990, *Développement rural : la pauvreté cachée*, Paris, Éditions Karthala.
- CIARAMELLI Fabio, 1995, « L'épreuve du temps », *Revue de Philosophie de Louvain*, vol. 93, n° 4, pp. 608-619.
- CUBERO José, 1998, *Histoire du vagabondage. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Éditions Imago.
- DAMON Julien, 1997, « La mendicité : traque publique et ressource privée », *Revue des politiques sociales familiales*, vol. 50-51, pp. 109-127.
- DIOUF Cheikhou, 2011, « Les origines de la mendicité dans *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane », *Langues et littératures, Revue du Groupe d'Études Linguistiques et Littéraires (G.E.L.L.)*, n° 15, pp. 85-100.
- DUBET François, 1994, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Éditions du Seuil.
- EMMANUELLI Xavier et FREMONTIER Clémentine, 2002, *La fracture sociale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- FASSIN Didier, 1996, « Exclusion, underclass, marginalidad. Figures contemporaines de la pauvreté urbaine en France, aux États-Unis et en Amérique latine », *Revue française de sociologie*, vol. 37, n° 1, pp. 37-75.
- GILLIARD Patrick et PEDENON Laurent, 1996, « Rues de Niamey : espace et territoires de la mendicité », *Politique africaine*, n° 63, pp. 51-60.
- ILBOUDO Pierre, 1966, *Croyances et pratiques religieuses traditionnelles des Mossi*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique
- LUCCHINI Ricardo, 1998, « L'enfant de la rue : réalité complexe et discours réducteurs », *Déviance et société*, vol. 22, n° 4, pp. 347-366.
- MOLINIE Anne-Françoise et VOLKOFF, 1981, « Les contraintes de temps dans le travail », *Économie et Statistique*, vol. 131, pp. 51-58.
- PAUGAM Serge, 1991, *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, Paris, Presses Universitaires de France.
- POREE Jérôme, 1997, « Souffrance et temps. Esquisse phénoménologique », *Revue de Philosophie de Louvain*, vol. 95, n° 1, pp. 103-129.
- SAWADOGO Honorine Pegdwendé, 2019, « La mendicité comme moyen de revendication d'une identité positive : l'exemple des "mères de jumeaux" à Ouagadougou », *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 49, n° 1, 2018, pp. 135-183.
- VAN HOUCKE Frédérique, 2005 « Recherche d'une réponse sociale à la mendicité des mineurs », *JDJ*, n° 245, pp. 3-13.

L'ALTRUISME SOCRATIQUE ET L'AMOUR AUGUSTINIEN : VERS UNE CONVERGENCE HUMANISTE À CONTEMPORANÉISER

Ange Alassane KONÉ

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
 angekone44@gmail.com

N'gouan Yah Pauline ANGORA épouse ASSAMOI

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
 mouandre16@gmail.com

Résumé

L'humanité contemporaine fait face à des conduites intersubjectives qui obligent à s'interroger sur la valeur de l'altérité. L'image que chacun se fait de l'Autre suscite plus d'inquiétude que d'espoir. Le souci du prochain, valeur morale nécessaire à l'organisation de l'holisme sociétal, semble tomber dans l'oubli. Tristement, l'on découvre que le souci n'est plus altruiste mais plutôt égocentrique. Alors, face à une culture de l'auto-absorption individualiste qui se fait prédominante de nos jours, il convient de ramener les consciences au souci d'autrui. Partant d'un double examen, comparatif et prospectiviste, le présent article propose, à partir de l'altruisme socratique et de l'amour augustinien, quelques principes éthiques pour une appréhension judicieuse de l'Autre. Ces principes sont fondés sur l'altruisme désintéressé, selon Socrate, et sur l'amour, dans le sens du don de soi, selon Saint Augustin. Le rapprochement des conceptions de ces deux auteurs conduit à définir le contemporain à partir de l'humanité de l'humain.

Mots-clés : Altérité – Amour – Éthique – Humanité – Saint Augustin – Socrate.

Abstract

Contemporary humanity is confronted with intersubjective behaviors that compel us to question the value of otherness. The image each person forms of the Other evokes more concern than hope. Concern for one's neighbor, a moral value essential to the organization of societal holism, seems to be fading into oblivion. Sadly, we discover that concern is no longer altruistic, but rather egocentric. In response to a culture of individualistic self-absorption that increasingly dominates our time, there is a need to awaken consciousness to the care for others. Through a dual examination, both comparative and forward-looking, this article proposes a set of ethical principles for a thoughtful understanding of the Other, drawing from *Socratic altruism* and *Augustinian love*. These principles are rooted in selfless altruism, as conceived by Socrates, and in love as self-giving, in the sense expressed by Saint Augustine. The convergence of these two philosophical perspectives allows us to define the contemporary condition through the humanity that lies within the human.

Keywords : Otherness – Love – Ethics – Humanity – Saint Augustine – Socrates.

Introduction

Le XX^{ème} siècle, après les deux guerres mondiales, a posé les fondements de ce qu'on peut appeler l'humanisme moderne, c'est-à-dire mettre l'humain au centre des intérêts sociétaux. Le XXI^{ème} siècle semble tomber dans l'oubli de cette exigence existentielle. Sous l'effet de l'esprit démocratique, qui prône la liberté sociale, l'on perçoit, de nos jours, la montée d'un individualisme qui se fait triomphant dans les rapports intersubjectifs. La naturelle relation aux autres se fait rare d'autant plus que, au nom de la liberté individuelle, l'être humain est devenu un être qui s'ignore. Il s'ignore par le simple fait d'avoir perdu son substrat ontologique qui lui permettait de voir en la nature de l'Autre une nature partagée. B. Lefèbre (2018, p. 5) note, à cet effet, que « notre passion illimitée de la liberté individuelle adossée à celle de l'égalité transformée en égalitarisme aura conduit à l'effacement du « nous » au profit d'un « je » tout-puissant, revendicatif et péremptoire ».

De peur que l'être de l'altérité ne soit sacrifié sur l'autel du pour-soi, il faille revenir à quelques principes éthiques défendus par Socrate et Saint Augustin. Dans les rapports entrevus entre le christianisme et le platonisme, les figures de Socrate et de Saint Augustin peuvent être rapprochées, notamment à partir de leurs conceptions sur le rapport à autrui. Socrate prône un altruisme fondé sur le dialogue et l'examen de soi. Dans *l'Apologie*, qui porte son nom, Platon (2023b, 33 a) fait le portrait d'un homme qui a fait du bien des Autres et de la société sa quête perpétuelle. Par son modèle de pensée et de vie, Socrate propose des principes altruistes révélateurs d'une éthique humaniste. Augustin d'Hippone, lui, met en avant un amour divin capable de transformer l'individu et le rendre apte à une relation authentique avec autrui. Dans le culte de l'amour, l'homme est donc convié à manifester une reconnaissance, une filiation avec son Créateur, mais aussi avec son semblable. Dans cette perspective, Saint Augustin (2018, p. 530) écrira : « Tous les hommes que nous rencontrons, tous ceux à qui nous pouvons nous unir sont notre prochain ».

Alors, dans leurs appréhensions de l'altérité, quel rapport peut-on établir entre ces deux penseurs ? L'altruisme socratique et l'amour augustinien ne tendent-ils pas vers une convergence humaniste à contemporanéiser ? Cette préoccupation centrale de la réflexion laisse entrevoir le questionnement suivant : quel sens peut révéler l'altruisme chez Socrate ? De même, quel est le sens de l'amour du prochain dans la cognition augustinienne ? Quels enseignements éthiques l'humanité contemporaine peut-elle en tirer pour se faire une image judicieuse de l'altérité ?

Partant d'un double examen, comparatif et prospectiviste, la présente contribution propose, à partir de l'altruisme socratique et de l'amour augustinien, les éventuels principes d'une conception humaniste que chacun devra se faire de l'Autre, une conception où l'Autre est défini à partir de son être et non selon ses différences. Aussi, dans l'objectif de montrer l'intérêt contemporain de l'idée défendue, à l'ère de l'individualisme éclaté, l'enjeu visé est de montrer que les conceptions des auteurs évoqués, bien que distinctes dans leur origine, convergent dans leur visée éthique, et méritent une actualisation dans le but de définir l'Autre, à partir de son humanité. Dans l'optique de rendre clair l'enjeu présenté, l'argumentaire sera mené suivant trois idées fondamentales : la première consiste à se faire une idée de l'altruisme socratique ; la deuxième interroge le sens de l'amour chez Saint Augustin ; enfin, partant des conceptions de ces deux auteurs, des principes éthiques, susceptibles de valoriser l'altérité au nom de l'humanité, seront proposés.

1- Socrate et l'altruisme du questionnement

L'altruisme, défini comme l'acte de se tourner vers autrui avec bienveillance et souci de son bien-être, semble d'abord relever du champ moral et affectif. Pourtant, Socrate introduit une forme d'altruisme bien spécifique, basé sur le questionnement et la quête de la vérité. Pour lui, aider son semblable ne consiste pas seulement à le soutenir matériellement ou émotionnellement, mais aussi à l'éveiller à la réflexion et à la connaissance. Et la voie qu'il s'est choisi pour atteindre cette mission qu'il s'est assignée est la maïeutique : l'art de faire accoucher les esprits des vérités qu'ils portent en eux.

Par la maïeutique (en tant que méthode dialectique) et le souci de la vérité qu'on lui reconnaît, Socrate incarne une forme d'altruisme qui repose sur l'engagement intellectuel avec autrui. À travers le dialogue, il incite chacun à interroger ses propres croyances et à tendre vers une vie meilleure, fondée sur la connaissance de soi et de la justice. Cet altruisme, à première vue voilé, repose sur une ouverture à l'Autre, sur un respect des idées et une quête commune de la sagesse. Plus précisément, il cherche à conduire l'Autre à prendre conscience de son ignorance ou de ses limites réflexionnelles.

Contrairement aux sophistes qui prétendaient détenir des savoirs absolus, Socrate, lui, valorise l'humilité intellectuelle pour s'ouvrir à l'Autre qui souffre d'ignorance. Sa célèbre formule : « Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien » (Platon, 2023d, 80 d) traduit cette posture d'ouverture et de remise en question permanente. En reconnaissant son ignorance, Socrate engage une relation égalitaire avec son interlocuteur, lui laissant la place pour exprimer son propre raisonnement et évoluer dans sa pensée. Cet échange respectueux est une forme d'altruisme, où l'autre n'est pas simplement un réceptacle passif, mais un véritable partenaire de réflexion. Cela est essentiel, tant pour le bonheur de celui-ci que pour la justice de la société tout entière. Mais lorsque Socrate parle d'autrui, il le résume, avant tout, à l'âme.

Selon Socrate, ce qui définit l'homme, ce n'est pas le corps mais l'âme. C'est donc de cette dernière qu'il faut se soucier lorsqu'on pense à l'Autre. Le maître de Platon révèle que le corps n'apporte rien à la connaissance de soi, car « celui qui connaît l'une des choses relatives à son corps connaît ce qui est à lui, mais ne se connaît pas lui-même » (Platon, 2023a, 131 a). Cet argument implique que le corps est une réalité contingente, comparable à un vêtement qui ne possède de valeur que relative. L'âme, principe du mouvement et de la vitalité, l'utilise comme un instrument. Dès lors, vouloir montrer son altruisme à celui qui est proche, c'est d'abord se soucier de l'état de son âme, s'il est vrai que « l'essence humaine, c'est ce qui constitue la dignité humaine, c'est l'âme » (S. Manon, 1993, p. 25).

Le souci socratique du prochain se manifeste également à travers « l'allégorie de la caverne de Platon ». Platon (2023c, 514 a-517 a) invite à imaginer un souterrain où des hommes, enchaînés depuis leur naissance, sont contraints de fixer un mur devant eux, ne percevant que l'ombre des objets qui y défilent. Ces prisonniers pourraient bien illustrer la condition humaine de quelques semblables enfermés dans l'illusion du monde sensible. Ce monde, selon H. Soumet (2020, p. 92), « n'est pas baigné par la lumière de l'intelligence et par là symbolise la mort de l'âme ». Aussi, devant un tel scénario, le sens véritable de l'altruisme consisterait à libérer les âmes égarées de ses semblables, en les affranchissant du mythe de l'apparence, de l'ignorance, pour les rendre libres par l'enseignement de la vérité.

Le sens de l'altruisme, dans la cognition socratique, vise la liberté rationnelle ou intellectuelle de l'Autre. Cette liberté passe par l'affranchissement de l'ignorance pour s'accomplir dans la quête de la vérité. La quête de la liberté susmentionnée devra, au préalable, rechercher le bien du prochain avec qui on entre en dialogue. Ainsi, chez Socrate, l'altruisme s'oppose à l'égoïsme, cette attitude individuelle de repliement sur soi-même à la limite du nombrilisme. Il a plutôt une portée philanthropique, dans le sens d'un amour

désintéressé. En ce sens, d'après N. Depraz (2004, p. 147-148), « être altruiste, c'est déployer à l'égard d'autrui une attitude, non seulement d'ouverture et d'attention, mais de dévouement total, par quoi l'intérêt des autres passe au premier plan, c'est-à-dire en tout état de cause, avant tout intérêt personnel ». Il faut comprendre, par conséquent, que si les discours de celui que Platon appelle le « taon d'Athènes » ont eu un effet de charme sur tous ceux qui l'écoutaient, c'est parce que lesdits discours avaient une spécificité. Cette spécificité réside dans le fait de rechercher le bien-être de l'Autre en lui faisant prendre conscience de son ignorance pour l'en délivrer.

Parlant de cette spécificité, R.-P. Droit (2018, p. 116) note que « le Socrate de Platon ne pense qu'à trouver en nous le Bien, à le discerner clairement, à le mettre en acte dans notre existence ». Dans une patience affective et une passion philosophique, Socrate fait du bien intellectuel des autres sa mission. Il parcourt les rues d'Athènes, passe son temps à questionner jeunes et vieux, sans salaire, et même sans reconnaissance, puisqu'il a été condamné à mort pour cause d'hérésie et de corruption de la jeunesse. Mais, même dans sa prison, attendant la mort, Socrate ne manque de donner un dernier enseignement sur l'altruisme : au nom de la cité, l'altruisme se fait civisme.

À travers les enseignements de Socrate, relayés par Platon, on découvre que l'altruisme s'accomplit dans un engagement civique ; il se soucie de la conduite citoyenne de l'Autre avec qui sont défendus les intérêts de la société. Faire montre d'altruisme revient ainsi à amener mon concitoyen à connaître et à respecter les lois de la cité. Il y va de l'esprit de l'altérité partagée, gage de cohésion sociale. De fait, parler d'altruisme, sous l'angle de la responsabilité civique, renvoie à l'idée d'une émergence collective, profondément liée au souci de l'Autre. Aucun individu ne peut prétendre atteindre une véritable humanité en évoluant seul. Vivre dans l'insouciance de ceux avec qui nous avons la même destinée sociale revient à s'enfermer dans un égocentrisme stérile, qui n'est profitable à personne. C'est pourquoi, Platon insiste sur le retour du philosophe – celui qui a émergé – dans la caverne, afin d'éclairer et surtout d'éduquer ses concitoyens. Ce dévouement au bien d'autrui, symbolisé par le retour du philosophe, s'inscrit dans un héritage socratique fondamental.

Cet héritage est assurément essentiel pour éclairer l'esprit de chacun, en tant que citoyen, sur le bien-fondé sociétal des choses légales, et laisse entrevoir que c'est au nom de la cité que pourrait se définir l'altruisme de tout citoyen. Aussi, en cherchant à libérer l'âme de l'Autre des pesanteurs de l'injustice, Socrate invite à développer une pensée qui dépasse le cadre existentiel du moi. Le regard porté sur l'âme d'autrui est, en effet, le sens fondamental de l'altruisme socratique, car, selon A. J. Festugière (2001, p. 149) : « Éduquer les âmes, former à la vertu, c'est l'essence du socratisme ». Et le socratisme, dans sa révélation altruiste, a eu des éclats dans le penser augustinien, mais sous forme d'amour.

2- L'éthique de l'amour chez Saint Augustin : le don de soi au service du prochain

Face à la question de l'altérité, contrairement à Socrate, qui insiste sur la raison et le questionnement, Augustin valorise, quant à lui, la dimension affective et spirituelle de l'éthique de l'amour. Il propose une vision de l'amour qui dépasse l'intellect pour atteindre le cœur et la spiritualité. Pour Saint Augustin, l'amour authentique ne touche pas seulement l'intellect ou l'émotion, mais il engage toute la personne : son cœur, son esprit et sa volonté. Cette transformation intérieure n'est pas automatique. Elle nécessite un effort de conversion, un dépassement des attachements superficiels et une recherche constante de la vérité et du bien. En cela, l'amour devient un chemin de perfectionnement et un moyen pour grandir spirituellement et moralement.

Il importe, cependant, de préciser que l'amour, chez Saint Augustin, n'est pas seulement une disposition naturelle, mais un mouvement dirigé vers Dieu et, par extension, vers autrui. Cet amour implique, par conséquent, un dépassement de soi et une volonté de rechercher le bien de l'Autre, défini comme notre "prochain". Fondamentalement, l'amour de Dieu, de soi et du prochain, constitue l'un des piliers de l'éthique augustinienne. Et lorsqu'on interroge les origines doctrinales de cet amour, on lui découvre des racines bibliques. De fait, dans Matthieu 22 : 37-40, il est écrit : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit. (...) Tu aimeras ton prochain comme toi-même. À ces deux commandements se rattache toute la Loi, ainsi que les Prophètes » (*La Bible de Jérusalem*, 1988, p. 1446). Partant de cette exigence, qui résume les dogmes bibliques, Saint Augustin établit un rapprochement entre l'amour de Dieu, l'amour de soi et l'amour du prochain. Il clarifie le sens cet amour en ces termes : « Aimer Dieu, aimer le prochain ; Dieu pour lui-même et le prochain comme vous-même (...). Vous cherchez comment aimer-le prochain ? Jeter les yeux sur vous-même, et aimez votre prochain du même amour que vous vous aimez vous-même » (Saint Augustin, 2018, pp. 530-531).

Assurément, l'amour est la voie recommandée pour l'objectivation des rapports interhumains, et donc pour le bien-être de l'humanité. En tant que principe fondamental de l'épanouissement social, il doit guider toutes les interactions et devenir la référence ultime des relations humaines. Dans la cognition augustinienne, l'amour du prochain se définit même comme une exigence ontologique. Il y est, de ce fait, que « pour unir les hommes par la ressemblance de la nature, et surtout pour serrer entre eux le lien de l'unité fraternelle, Dieu a voulu créer les hommes d'un seul homme » (Saint Augustin, 1846, p.145). Ainsi, en s'inscrivant dans l'amour infini de Dieu, l'amour mutuel constitue l'horizon véritable de l'humanité. Car, une humanité, qui aspire sincèrement à servir l'humain, trouve sa vocation, en se fixant le bien du prochain comme objectif prioritaire.

Ce bien qu'on doit à l'Autre, dans les écrits augustinien, révèle tantôt le sens de l'amour, tantôt celui de la bonté et tantôt celui du don de soi, avec parfois des regroupements terminologiques. Au livre VI du *De Trinitate*, il est question de la simultanéité de l'acte d'aimer (*diligens*) et de l'amour (*dilectio*). Cette simultanéité est exprimée, non plus à partir de la terminologie de l'amour, mais à partir du concept de la bonté. Selon Saint Augustin, la simplicité et l'immutabilité de Dieu impliquent que sa bonté n'est pas une qualité qu'il possède, mais qu'elle constitue son essence même. Dire que « Dieu est bonté » (Saint Augustin, 2018, p.718), c'est reconnaître qu'il existe essentiellement dans le don, sans retenue ni appropriation. Son être stable ne repose sur aucune possession, car il n'a rien à acquérir. Cette pensée traduit que la nature divine ne distingue pas entre avoir et offrir, puisque son essence réside précisément dans le don. Cette conception de l'existence divine contraste avec l'idée néo-platonicienne du Bien, fondée sur l'auto- appropriation de l'essence. La lecture de Saint Augustin révèle, en effet, que Dieu ne subsiste pas en tant que solitude, mais en tant qu'amour, bonté, ou don. Il ne doit subsister qu'au fait d'être relation. Paradoxalement, son absoluté est d'être relatif. Selon Saint Augustin, l'unité à laquelle Dieu le Père et Dieu le Fils convient les hommes est une unité interpersonnelle dans le don. Pour la compréhension de cette allégation, M. Marzano (1996, p 553) souligne que « le don existe aussitôt que la possibilité d'un défaut de la réciprocité est acceptée. Mais, en même temps, le don reste toujours impensable sans l'espoir d'une réciprocité et sans supposer une réception de ce qui est donné. Donner sans attendre de retour est la condition même de la donation ».

Dans une conception partagée, D. Dideberg (1975, p. 230) résume cette thèse augustinienne : « Le Dieu-Agapè n'est pas un être solitaire qui s'aime lui-même : il est Trinité de personnes aimantes dans l'Unité d'une même nature ». Dans l'unité de cette nature, l'amour assure la stabilité de *l'ipsum esse*, c'est-à-dire de l'être même de Dieu dans le don,

dans l'amour, ou dans la non conservation pour soi. Cette pensée se fait plus nette avec J.-L. Chrétien (1980, p. 274) : « Le bien n'est bien qu'en étant donné, et il ne m'est présent que si je le donne. Ce n'est pas assez dire que le mode de possession et le mode de donation vont ici de pair : il n'y a de possession que par la donation ». Suivant cette idée augustinienne, l'amour envers notre prochain s'apparente à un don de soi, car la nature humaine justifie son essence et trouve son accomplissement dans le fait de se donner pour l'Autre. Se donner selon les attentes du prochain, c'est se donner pour combler le vide ressenti par celui qui partage ma proximité. Et, ce don de soi, lorsqu'il se fait avec compassion, devient charité.

Saint Augustin défend, en outre, l'idée selon laquelle Dieu est charité. Fait à l'image de cet Être, l'homme accomplit son image divine par l'exercice de la charité envers l'Autre. Dans le langage augustinien, « la charité (...) ne pourrait être désignée plus justement que par l'expression pour-l'amour-de-toi. » (Saint Augustin, 2018, p. 832). De fait, s'il est vrai que l'amour, dans son état rustique, s'affiche par moment comme convoitise de soi, il doit s'achever en amour de dilection, où le soi renonce à lui-même pour l'Autre, grâce au don de la charité. Et ce don se reçoit par la grâce divine. Ainsi, lorsqu'un individu, dans sa pensée comme dans son agir, rend difficile la réalisation du don de soi ou l'amour du prochain, il renie, sans le savoir, sa ressemblance divine, et s'aliène en tant qu'être humain. En d'autres termes, « l'homme est aliéné quand il refuse de se transcender et de vivre l'expérience du don de soi et de la formation d'une communauté humaine authentique orientée vers sa fin dernière qu'est Dieu » (Conseil Pontifical Justice et Paix, 2007, p. 28). Cette affirmation se justifie par le fait que l'amour authentique suppose, en vérité, un certain effacement du moi, un désintéressement de l'ego au profit du prochain dans un élan de spontanéité et de compassion. Penser, agir et vivre pour l'Autre confirme que l'homme est divin parce qu'il a pour souci le bien-être de l'humain.

À une époque marquée par l'estime de soi et l'amour intéressé, la pensée augustinienne invite à reconsidérer le rapport à l'Autre. Dans les sociétés contemporaines, où l'amour est souvent réduit à une satisfaction immédiate, l'idée d'un amour qui transforme, et a pour souci le bien de l'Autre, pourrait ouvrir de nouvelles perspectives éthiques et existentielles, tout comme l'enseigne l'altruisme socratique.

3-L'altruisme socratique et l'amour augustinien dans une vision humaniste à réactualiser

Sous l'ombre d'un individualisme indolore, où les libertés individuelles semblent faire oublier l'obligation morale du souci de l'Autre, à quelle condition l'altruisme socratique et le don de soi augustinien peuvent-ils être d'un réel secours ? Dans un monde où l'estime de soi devient un mode de vie, les deux conceptions évoquées peuvent ouvrir la voie d'une éthique existentielle qui tient compte du bien-être de celui avec qui nous vivons. Bien que Socrate et Augustin aient évolué dans des contextes philosophiques et théologiques distincts, leur vision de l'ouverture à autrui est complémentaire. Si Socrate enseigne l'importance du dialogue et l'objectivation du raisonnement, Augustin rappelle que l'amour authentique est un moteur de transformation personnelle et sociale. Alors, loin d'être opposées, ces conceptions trouvent leur convergence dans une vision humaniste de l'Autre, qui mérite d'être contemporanéisée. Cette vision humaniste demande, d'une part, de penser l'Autre au nom d'une ontologie partagée, et d'autre part, de l'aimer au nom de sa ressemblance divine.

R.-P. Droit (2018, p. 115) avertit que « réveiller Socrate n'est pas une panacée, ni la garantie de trouver comme par magie des remèdes à nos maux. Mais la possibilité de trouver, peut-être, des antidotes à nos poisons ». Contre le poison de l'égoïsme, le maître de Platon propose de considérer l'Autre à partir de son identité ontologique, de son âme. Partant

de l'altruisme socratique, se soucier de l'Autre, c'est le penser au nom de l'humanité, au nom de sa nature humaine identique à celle de tout autre homme. Selon Socrate, l'homme se caractérise par son être spirituel, l'âme, au détriment de son identité corporelle. L'âme est le critère de reconnaissance de l'être de l'homme, parce qu'elle renferme la rationalité. C'est par cette rationalité que s'opère le choix d'une vie morale exemplaire, le choix d'une humanité humaniste, susceptible de disposer l'humain à traiter la question de l'altérité.

Dans une éventuelle conception humaniste, chez Socrate, le lieu où l'homme accomplit sa nature, son humanité, c'est l'intersubjectivité. Autrement dit, le rapport à autrui est inclus dans le rapport à soi. Le solipsisme n'existe pas de ce point de vue, car le rapport à autrui fait partie intégrante de l'être de l'homme. Socrate renvoie ainsi au sens d'une humanité où se soucier de l'Autre devient un devoir moral. Prendre donc l'altruisme socratique pour modèle de conduite sociale, c'est viser l'objectivité des valeurs morales. Ce modèle d'altruisme est nécessaire du fait que « les passions égoïstes et les vices privés, (...), le droit à ne penser qu'à soi-même, à ne plus songer qu'à ses propres affaires est devenu un principe régulateur de l'ordre collectif » (G. Lipovetsky, 1992, 30). Dans cette logique, qui caractérise l'intersubjectivité contemporaine, l'on pense pour soi tout en discriminant l'Autre. Or « si penser, ou du moins penser justement, veut dire penser de manière à préserver l'hétérogénéité de la vie humaine, alors penser signifie penser l'hétérogénéité elle-même », écrit J. Butler. (2013, p. 273).

Dans cette perspective, penser signifie que l'individu s'inscrit au sein d'une pluralité indissociable de son humanité. Anéantir une partie de cette pluralité revient non seulement à se détruire soi-même, puisque notre être est fondamentalement lié à elle, mais aussi à compromettre les conditions mêmes de la pensée. Fondamentalement, penser en tenant compte de l'Autre, c'est donc se préoccuper de sa socialisation en tant que citoyen. Parvenir à donner le goût de la citoyenneté à un individu, qui n'hésitait pas à bafouer les valeurs sociétales ou les lois de la cité, c'est accomplir un acte à la fois altruiste et citoyen. Mais, cet acte, qui traduit la nature vertueuse de l'homme, n'est possible que par l'éducation morale.

Selon Platon (2023c, 519 a), la véritable éducation morale est celle qui a pour but « la conversion de l'âme, et qui recherche les moyens les plus aisés et les plus efficaces de l'opérer ». C'est par ce type d'éducation qu'il est possible de se faire une idée judicieuse de l'Autre. L'homme, naturellement, n'accomplit pas une conduite altruiste. Il a besoin d'être humanisé. Or, « dire que l'homme ne naît pas 'Homme', il le devient, rappelle l'importance déterminante de l'éducation dans la formation de l'être humain vers son épanouissement en soi-même et avec les autres ». (L. Marion, 2015, p.161). En d'autres mots, c'est à partir d'une éducation morale, soucieuse du bien-être des Autres, que chacun sera amené à considérer son semblable sous l'identité d'un Autre-moi, et non d'un Autre différent de moi. Car, l'éducation morale a un objectif universel : l'amour de l'humanité. En ce sens, elle vise le bien de tous ceux qui constituent la société. Elle conduit à ne faire aucune différence entre ses biens personnels et ceux d'autrui, et favorise la concorde entre la voix de la raison et celle de la vertu. Elle « rappelle la valeur de la personne, le caractère sacré de la dignité humaine et le devoir de porter secours et assistance à toute personne en danger » (J.-F. Mattei, 2009, p.150). En somme, elle fonde un jugement de valeur qui règle la conduite intersubjective, un jugement qui ne se réduit pas à une opinion reçue ou à une préférence subjective, mais qui se fonde plutôt, sur des raisons objectives, valables pour tous les esprits. Ce jugement, dans une réflexion augustinienne, s'accomplit dans l'amour de l'humanité, au nom de Dieu.

Le sens de la conception humaniste de l'amour, chez Saint Augustin, demande que chacun rapporte à son prochain l'amour qu'il a pour Dieu. Le prochain symbolise l'ensemble des hommes formant l'humanité. La différence de race, de nationalité ou de religion, n'y est point admise. Mépriser ou tuer son prochain, au nom de Dieu, n'est rien d'autre que détruire

sa propre humanité, qui trouve tout son sens dans le bonheur du divers humain. Partant de ce fait, l'extrémisme et le fanatisme religieux ne sont pas seulement une arme de destruction de ceux qui sont exclus de toute vision religieuse individuelle. Ils représentent également une voie d'auto-destruction s'il est admis que la foi personnelle en Dieu justifie son accomplissement dans le salut d'autrui.

La réactualisation de l'amour humaniste augustinien se justifie par l'actualité des crises religieuses. Le monde contemporain est, en effet, traversé par des conflits interreligieux qui contribuent de manière significative au rejet de l'Autre. Dans les sociétés actuelles, s'observe avec tristesse l'émergence de fanatiques cherchant à imposer leur foi, souvent au détriment du vivre-ensemble. Ce fanatisme, sous des formes multiples et divergentes, soulève la question fondamentale de la définition que chacun se fait de Dieu et de l'homme conçu à son image.

La diversité religieuse a engendré une pluralité d'appréhensions de l'être divin, mais aussi, malheureusement, un mépris envers ceux qui ne partagent pas notre conception du sacré. Pourtant, si l'on reconnaît avant tout l'homme comme un être doué de raison, il va de soi qu'il doit faire preuve de raisonnable dans ses relations avec ses semblables. C'est précisément cette quête du raisonnable, éclairant la foi, doublée d'amour, que Saint Augustin revendique comme un impératif pour les sociétés modernes.

L'urgence de redéfinir l'humain comme image du divin est réelle, car « l'héritage antique et religieux de la vertu et le gain symbolique du don charitable ont peu à peu laissé la place à un souci du juste » (B. Boudou, 2017, p. 177), autrement dit à une primauté du légal. Ce glissement vers une conception juridique des relations humaines semble favoriser les droits individuels au détriment du souci de l'Autre. Il ne fait désormais plus de doute que les religieux contemporains, loin d'exalter les commandements supérieurs de l'amour fraternel, tendent à les euphémiser. On observe une étrange prévalence des désirs immédiats, de la passion de l'ego et d'un bonheur centré sur l'intimité. La culture religieuse, qui devait prôner l'amour du prochain et la sacralité du lien humain, n'est plus portée par les impératifs hyperboliques du devoir, mais par la quête du bien-être et la dynamique des droits subjectifs. Nombre de religieux ont cessé de reconnaître l'obligation de s'attacher à autre chose qu'à eux-mêmes.

Pour juguler cette conduite déviationniste qui s'universalise, le choix d'un comportement humaniste, disposant chacun à l'amour de son prochain, demande que l'homme se représente Dieu comme la norme du comportement et le principe de détermination de l'action droite. Et si Platon (2023e, 176 b) recommande de se rendre semblable à Dieu, autant que possible, en cherchant à « devenir juste et pieux avec le concours intelligence », Augustin soutient, à son tour, que l'amour véritable prend sa source dans la relation à Dieu. Lorsque le religieux prend Dieu comme norme ou mesure de piété, il va sans dire qu'il interprétera les dogmes religieux, en privilégiant avant tout l'humanité envers les autres.

Chez Saint Augustin, l'acte d'amour accomplit la nature vertueuse de l'homme. Par l'amour, l'être moral est donc amené à dépasser le sens traditionnel de la vertu grecque. De même que la vertu parachève l'obéissance aux lois, l'amour vient parfaire les vertus, abolissant leurs limites, leurs exclusions et leur unilatéralité. Ainsi, au sein de l'infinie diversité des œuvres et des traditions, la loi naturelle demeure intacte et préserve la vie morale, à condition que chacun soumette ses passions à sa raison, et sa raison à l'amour de Dieu et de son prochain. Car, seule une raison éclairée par la lumière divine permet d'incarner véritablement la vertu et, par là-même, d'aimer son prochain comme une manifestation de la ressemblance divine.

Il apparaît donc évident que, pour être véritablement altruiste selon la conception chrétienne ou augustinienne, « le jugement de la conscience ne peut pas suffire » (L. Caperan, 1925, p. 56). Il ne s'agit pas seulement d'un discernement moral, mais d'une adhésion profonde à une volonté droite et à la rectitude des vertus, qui incarnent un bien supérieur à tous les autres. C'est à la lumière de l'éternelle sagesse, source des évidences morales, qu'est redevable ce bien. Ces évidences, perçues par chacun comme des principes immuables guidant les vertus, et justifiant la finalité morale naturelle, trouvent leur véritable fondement dans l'amour de Dieu, qui les éclaire et leur confère toute leur force. La vertu ne se limite pas aux hommes de cœur et d'esprit, elle appartient avant tout à « ceux qui ont acquis une connaissance très claire de leur âme et de Dieu, et qui établissent une parfaite harmonie entre leurs mœurs et leur raison » (J. Rohmer, 1939, p. 104). Car, « la vertu qui nous fait aimer Dieu par-dessus tout et notre prochain comme nous-mêmes s'appelle la charité », qui est l'amour véritable (L. Caperan, 1925, p. 56).

Il est essentiel de retenir que « nous ne nous humanisons pas seuls ; c'est l'humanité des autres qui nous humanise » (J.-F. Mattei, 2009, p. 204). L'humanité, dans son sens le plus originel, se manifeste comme un élan de bienveillance et de bonté envers autrui. L'humanisme, quant à lui, est un système de pensée centré sur l'homme, un anthropocentrisme qui place l'homme au cœur de l'existence. Faire preuve d'humanité implique une démarche humaniste, qui engage à percevoir l'Autre, non comme un être étranger, mais plutôt comme une image semblable à soi, reflétée sous une forme peut-être encore ignorée.

Conclusion

Dans un contexte social marqué par l'auto-absorption ou l'estime de soi, les conceptions de l'altruisme socratique et de l'amour augustinien pourraient offrir une voie précieuse pour repenser l'éthique contemporaine. Bien qu'issues de contextes culturels différents, ces deux conceptions convergent vers une éthique humaniste de l'ouverture à l'Autre. Leur complémentarité, qui réside dans la fusion du questionnement rationnel et du dépassement affectif, peuvent constituer deux dynamiques essentielles pour bâtir une société plus humaniste et altruiste.

Chez Socrate, l'Autre se définit à partir de son être, qui est l'âme. Or, l'âme est une condition ontologique partagée chez tous les hommes. Et cette ontologie partagée implique nécessairement une condition de convergence, de proximité, ou de rencontre possible avec cet Autre, en apparence différent. Partant de cette réalité, rejeter l'Autre, c'est rejeter une partie de soi-même, puisque lui et moi avons un destin sociétal commun. Précisément, le « moi » doit comprendre que son existence trouve son accomplissement dans son vécu pour les Autres. F. Flahault (2005, p. 60) dira, à propos, que « la coexistence précède l'existence de soi ». Similairement, la conception humaniste de l'altérité augustinienne s'incarne dans l'amour du prochain. Contrairement à l'altruisme socratique, cet amour s'oriente, d'abord, vers Dieu, pour, ensuite, s'accomplir en l'homme. Il suppose que si l'individu aime Dieu, alors il parviendra également à aimer l'être humain qui est fait à sa ressemblance. L'amour résume le caractère vertueux, et donc altruiste, de l'humain, parce qu'il le dispose à la charité ou au don de soi.

Ces enseignements éthico-humanistes, de Socrate et de Saint Augustin, justifient leur réactualisation par le fait qu'ils mettent en jeu et protègent la dignité humaine. Ils développent une dialectique vivante du même et de l'autre, où l'être humain est d'autant plus lui-même qu'il est ouvert à l'Autre et assimilé à Dieu. A. Sélim (1986, p. 44) note, à juste titre, que c'est

dans cette « tension dynamique entre l'ouverture à l'autre et le retour à soi que réside le secret de la tentative d'intégration de tout l'humain dans l'étendue de son universalité et la richesse de sa particularité ». Il faut comprendre, *in fine*, que c'est la façon de regarder l'Autre ou le prochain qui est l'enjeu de l'avenir commun. Or, on ne modifie pas le regard à force de lois et de progrès scientifiques. C'est plutôt la vision de l'humanité de l'humain qu'il convient de revoir, à partir d'une éducation qui place l'homme au centre de tous les intérêts existentiels.

Références bibliographiques

AUGUSTIN Saint, 2018, *De la discipline chrétienne*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome II, traduit du latin par Jean-Joseph-François Poujoulat et Jean-Baptiste Raulx, Paris, Éditions Les Belles Lettres.

AUGUSTIN Saint, 2018, *De la Trinité*, in *Œuvres philosophiques complètes*, traduit du latin par Jean-Joseph-François Poujoulat et Jean-Baptiste Raulx, Paris, Éditions Les Belles Lettres.

AUGUSTIN Saint, 1846, *La Cité de Dieu*, Trad. Louis Moreau, Paris, Éditions du Seuil.

BOUDOU Benjamin, 2017, *Politique de l'hospitalité*, CNRS Éditions, Paris.

BUTLER Judith, 2013, *Vers la cohabitation*, Paris, Éditions Fayard.

CAPERAN Louis, 1925, *Leçons et lectures sur la morale chrétienne*, Toulouse, Éditions Grand séminaire.

CHRÉTIEN Jean-Louis, 1980, « Le bien donne ce qu'il n'a pas », *Archives de Philosophie* Vol. 43, No. 2, avril-juin, Facultés Loyola Paris, pp. 263-277.

CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, 2007, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Abidjan, Paulines Éditions.

DEPRAZ Natalie, 2004, « Autrui », in CANTO-SPERBER Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France.

DIDEBERG Dany, 1975, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'Agapè*, Paris, Éditions Beauchesne.

DROIT Roger-Pol, 2018, *Et si Platon revenait...*, Paris, Éditions Albin Michel.

FESTUGIÈRE André Jean, 2001, *Socrate*, Paris, Éditions de La Table Ronde.

FLAHAULT François, 2005, *Le paradoxe de Robinson – Capitalisme et société*, Paris, Éditions Mille et une nuits.

LA BIBLE DE JERUSALEM, 1988, traduit du grec par L'école biblique de Jérusalem, Paris, les éditions du Cerf.

LEFÈVRE Barbara, 2018, *Génération « J'ai le droit »*, Paris, Éditions Albin Michel.

LIPOVETSKY Gilles, 1983, *L'ère du vide – Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Éditions Folio Essais.

MANON Simone, 1993, *Pour connaître Platon*, Paris, Éditions Bordas.

MARION Louis, 2015, *Comment exister encore ?*, Montréal, Les Éditions Écosociété.

MARZANO Maria, 1996, *Art. Don et réciprocité – Dictionnaire d'éthique et de Philosophie morale*, Tome I, Paris, Presses Universitaires de France.

MATTEÏ Jean-François, 2009, *Humaniser la vie*, Paris, Éditions Florent Massot.

PLATON, 2023a, *Alcibiade*, in BRISSON Luc (dir.), *Œuvres complètes*, traduit du grec par Jean-François Pradeau et Chantal Marbœuf, Paris, Éditions Flammarion.

PLATON, 2023b, *Apologie de Socrate*, in BRISSON Luc (dir.), *Œuvres complètes*, traduit du grec par BRISSON Luc, Paris, Éditions Flammarion.

PLATON, 2023c, *La République*, in BRISSON Luc (dir.), *Œuvres complètes*, traduit du grec par Georges Leroux, Paris, Éditions Flammarion.

PLATON, 2023d, *Le Menon*, in BRISSON Luc (dir.), *Œuvres complètes*, traduit du grec par Monique Canto-Sperber, Paris, Éditions Flammarion.

PLATON, 2023e, *Théétète*, in BRISSON Luc (dir.), *Œuvres complètes*, traduit du grec par Michel Narcy, Paris, Éditions Flammarion.

ROHMER Jean, 1939, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, Paris, Éditions Jean Vrin.

SÉLIM Abou, 1986, *L'identité culturelle*, Paris, Éditions Anthropos.

SOUMET Hélène, 2020, *Platon à la plage*, Malakoff, Éditions Dunod.

CRISES UNIVERSITAIRES EN AFRIQUE : DES CAUSES AUX PERSPECTIVES DE SOLUTIONS

Nanou Pierre BROU

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

nanoupierre@yahoo.fr

Jodvin Symphorien De Blahoua KOFFI

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

Kjodvin2@gmail.com

Résumé

Au cours des trois premières décennies après les indépendances en Afrique, la plupart des universités ont fonctionné sans crise majeure. Cette stabilité relative est due au monopartisme. Cependant, avec l'avènement du multipartisme et de la démocratie libérale en Afrique, plusieurs partis politiques ont été créés. Ainsi, la réalité politique n'était plus la même qu'au temps du parti unique. Ce nouveau contexte politique va favoriser la naissance de plusieurs syndicats universitaires avec l'aide de certains partis politiques. Ces syndicats ont pris part au jeu politique à travers des actions de protestations et de revendications sociales, académiques et professionnelles. Ce sont ces actions qui continuent de nos jours et qui conduisent à des crises empêchant le fonctionnement normal des universités. Pour mettre fin aux crises universitaires en Afrique, il faut, d'une part, pratiquer la bonne gouvernance pour faire face aux problèmes des acteurs des universités et d'autre part, à partir d'un nouveau contrat social, dépolitiser les syndicats universitaires pour créer les conditions de la réalisation d'un développement durable en Afrique reposant sur le dynamisme des universités.

Mots-clés : Contrat – Crise – Développement – Gouvernance – Multipartisme – Syndicat – Université.

Abstract

During the first three decades after independence in Africa, most universities operated without major crises. This relative stability is due to one-party rule. However, with the advent of multipartism and liberal democracy in Africa, several political parties were created. Thus the political reality was no longer the same as during the one-party system. This new political context favored the emergence of several university unions with the help of certain political parties. These unions participated in the political game through protests and social, academic and professional claims. It is these actions that continue today and lead to crises that prevent the normal functioning of universities. To put an end to university crises in Africa, it is necessary, on the one hand, to practice good governance to address the issues faced by university stakeholders and on the other hand, based on a new social contract, to depoliticize university unions in order to create the conditions for achieving sustainable development in Africa, relying on the dynamism of universities.

Keywords : Contract – Crisis – Development – Governance – Multiparty system – Union – University.

Introduction

L'histoire de l'institution universitaire en Afrique est liée à la colonisation. Après les indépendances, à l'instar des autres États dans le monde, presque tous les États africains se sont dotés d'universités pour répondre aux exigences de l'éducation et de la formation de leurs citoyens en vue de leur développement durable. Depuis leur création, le fonctionnement de ces universités a été émaillé de quelques crises. Cependant, avec l'avènement du multipartisme et de la démocratie libérale en Afrique, les crises universitaires sont devenues plus récurrentes et surtout plus profondes, au point d'engendrer le dysfonctionnement des universités. Au regard de l'impact négatif de ces crises sur la compétitivité, le fonctionnement, l'image des universités africaines, la formation des étudiants, etc., l'intérêt de la présente étude réside en ce qu'elle cherche à répondre à la problématique suivante : est-il possible de mettre fin aux crises dans les universités africaines ? La réponse à une telle préoccupation commande de rechercher les causes et les solutions des crises universitaires en Afrique. Ainsi, quelles sont les causes des crises universitaires en Afrique ? Comment y mettre fin dans la mesure où elles sont loin d'être une fatalité ?

L'objectif de cette étude est de contribuer au dynamisme des universités pour qu'elles puissent jouer pleinement leur rôle de moteur du développement des sociétés africaines. Pour atteindre cet objectif, deux méthodes seront utilisées : la méthode analytique et la méthode prospective. La méthode analytique permettra de rechercher les causes des crises universitaires en Afrique et à travers la méthode prospective, il s'agira d'intuitionner des solutions pour mettre fin à ces crises.

Ainsi, à travers une réflexion en deux parties, la première partie sera consacrée à la recherche des causes, des manifestations et des conséquences des crises universitaires en Afrique et dans la deuxième partie, il sera question de la dépolitisation des universités et la pratique de la bonne gouvernance comme solutions aux crises universitaires en Afrique.

1. Les crises universitaires en Afrique : causes, manifestations et conséquences

En Afrique, les causes des crises universitaires sont de deux ordres : les causes structurelles et conjoncturelles et la politisation de l'espace universitaire. Les premières sont d'ordre économique, financier, social, académique et professionnel. Les secondes sont d'ordre politique, c'est-à-dire la politisation des universités et la mauvaise gouvernance politique. Les crises qui découlent de ces causes diffèrent les unes des autres en fonction des acteurs. Ainsi, selon qu'il s'agit des revendications ou des protestations des enseignants-chercheurs, des chercheurs, du personnel administratif, financier et technique ou des étudiants, les crises sont soit pacifiques ou violentes. Elles ont, non seulement, des conséquences sur le fonctionnement normal des universités, mais également sur la stabilité et le développement des États africains.

1.1. Les causes socio-économiques et académiques des crises universitaires en Afrique

Selon E. Morin (1976, p. 149), « il n'est pas de domaine ou de problème qui ne soit hanté par l'idée de crise ». Évoquer les crises dans les universités africaines, revient essentiellement à s'intéresser au fonctionnement de ces universités, c'est-à-dire aux difficultés liées à leur fonctionnement et à la recherche de solutions pour juguler ces crises.

Comme toutes les universités dans le monde, les universités africaines comprennent plusieurs corporations qui rendent possible leur fonctionnement. Il s'agit des enseignants-

chercheurs, des chercheurs, des étudiants et des agents administratifs, techniques et financiers. Ces différentes corporations sont confrontées à des difficultés ou aspirent à l'amélioration de leurs conditions de vie sociales, professionnelles et académiques. Les crises dans les universités africaines trouvent souvent leur origine dans l'insatisfaction des revendications de ces corporations. Les besoins des enseignants-chercheurs et des chercheurs ne sont pas ceux des agents administratifs, financiers et techniques, et des étudiants, et vice-versa.

En conséquence, leurs problèmes ne sont pas les mêmes et leurs revendications ne se posent pas aux autorités universitaires et aux gouvernements dans les mêmes termes et de la même manière. Les enseignants-chercheurs déclenchent des grèves afin d'obtenir une revalorisation salariale et d'assurer la régularité du paiement de leurs rémunérations et de leurs primes. Ils manifestent également, non seulement, pour le respect de leurs libertés, la préservation des franchises universitaires et l'autonomie des universités, mais aussi pour dénoncer l'insuffisance des infrastructures académiques, c'est-à-dire des salles spécialisées de cours, des amphithéâtres numérisés, des salles de travaux dirigés, des salles de travaux pratiques et des laboratoires de recherches.

Les revendications des enseignants-chercheurs et des chercheurs s'expriment à travers plusieurs actions qui sont l'arrêt de travail, la fermeture des centres ou unités de recherche, et de formations, les sit-in, la rétention des copies des examens, la rétention des notes des étudiants, le refus d'organiser les examens, le refus de corriger les copies des examens, le refus de proclamer les résultats des examens, etc. Il faut souligner que ces actions sont hiérarchisées. Cela signifie que pendant leurs revendications, les enseignants-chercheurs agissent par étapes, jusqu'à ce qu'ils obtiennent satisfaction ou jusqu'à ce qu'ils entrent en négociation avec les autorités universitaires ou politiques. Ces actions de revendication conduisent, parfois, d'une part, à des conflits au sein de la corporation des enseignants-chercheurs et des chercheurs, et d'autre part, entre les autorités universitaires, les autorités politiques, le personnel administratif, les étudiants et eux.

Les problèmes auxquels le personnel administratif, financier et technique dans les universités africaines est confronté et contre lesquels il proteste sont en général liés aux revalorisations salariales, à la régularité du paiement des heures complémentaires, au manque de matériels bureautiques et techniques, à l'intégration à la fonction publique des agents contractuels, à l'insécurité sur les campus, etc. Les actions que le personnel administratif, financier et technique mène pour l'amélioration de ses conditions de travail et de vie sont : l'arrêt de travail, le service minimum, le refus de délivrer des documents administratifs et académiques aux autorités universitaires, aux enseignants-chercheurs, aux chercheurs, aux étudiants et à toutes autres personnes, les sit-in, les assemblées générales, la fermeture des bureaux, le refus de collaborer avec les autres corporations des universités, etc.

Quant aux apprenants, c'est-à-dire les étudiants, ils constituent le troisième groupe d'acteurs dans les crises universitaires en Afrique. Ils sont, de loin, les plus nombreux. Leurs revendications sont, en général, d'ordre académique et social. Elles concernent l'insuffisance du nombre d'enseignants-chercheurs, la qualité des enseignements, l'inadéquation entre le système Licence, Master et Doctorat (LMD) et les conditions socio-économiques précaires des étudiants, l'insuffisance d'infrastructures pédagogiques et de recherches (amphithéâtres, salles de travaux dirigés, salles de travaux pratiques, etc.), les problèmes de programmation des cours et des examens, le nombre pléthorique des enseignements, le problème des irrégularités contenues dans les procès-verbaux des examens et des soutenance, la vente de fascicules dans certaines facultés, les critères de sélection des étudiants admissibles pour le Master 1, le Master 2 et la Thèse de Doctorat, etc.

Les revendications sociales des étudiants portent, en général, sur les conditions d'obtention de la bourse et de l'aide financière que les gouvernants apportent aux étudiants, les prélèvements mafieux de la part de certaines organisations estudiantines (comme la FESCI, c'est-à-dire la Fédération Estudiantine et Scolaire de Côte d'Ivoire et le CEECI qui signifie Comité des Élèves et Étudiants de Côte d'Ivoire) sur les bourses, et les aides et l'irrégularité dans leur paiement. Il y a également, l'absence ou l'insuffisance des restaurants universitaires et leur état de délabrement avancé, le coût et la qualité des repas dans ces restaurants, l'insuffisance de logements universitaires ou leur état de délabrement et le coût de la location des chambres, les problèmes de débouchés après les études et le manque de structures étatiques de financements des projets pour les jeunes diplômés, etc.

Dans de nombreux pays africains, ce troisième groupe d'acteurs des crises dans les universités, constitué d'étudiants, se distingue particulièrement, par ses actions violentes et extrêmes comme le montrent M. Kaboré et D. Poussogho (2016, p. 63) :

Au lendemain de la crise économique qu'a connue l'économie mondiale en 2008, les États du monde assistent à des manifestations violentes réclamant de meilleures conditions de vie. Le Burkina Faso n'échappe pas à ces différentes manifestations sociales. Ainsi, de 2008 à 2011, le pays a connu de nombreuses manifestations dont celles des scolaires et universitaires suite au décès de l'élève Zongo Justin en 2011. Toutefois, ces revendications au sein de l'espace universitaire burkinabé semblent être un rituel. Chaque année, l'institution est jalonnée par des arrêts de cours, de boycotts d'examen et/ou de devoirs suivis de manifestations ou de grèves.

Certains étudiants, en effet, agressent physiquement d'autres étudiants, les enseignants-chercheurs, les agents administratifs, techniques et financiers et s'en prennent même à des personnes étrangères à l'espace universitaire. Les documents (résultats d'examens, programmes d'examens, programmes de cours, les procès-verbaux des résultats d'examens ou de soutenances, etc.), les biens publics et privés (bureaux, véhicules, ordinateurs, projecteurs, postes téléviseurs, etc.) sont vandalisés, détruits ou emportés. Le plus souvent, l'utilisation de la violence précède la prise de certaines décisions relatives à leur formation : refus de se faire évaluer en boycottant les examens, contestation des notes d'examens, perturbation ou arrêt total des cours, etc. Au-delà de la violence physique, ils font usage de la violence verbale en insultant, en intimidant ou en humiliant leurs condisciples, les enseignants, les agents administratifs, financiers et techniques et les autorités universitaires.

Au regard des besoins exprimés, des revendications et des manifestations des enseignants-chercheurs, des chercheurs, du personnel administratif, technique et financier et des étudiants, il convient d'affirmer que les crises dans les universités africaines se présentent sous trois formes : celles causées par les actions de revendications ou de protestations des enseignants-chercheurs et des chercheurs, celles du personnel administratif, technique et financier, et celles des étudiants. S'il est légitime de décrier le recours à la violence qui perturbe le bon fonctionnement des universités en Afrique, il faut cependant reconnaître qu'en réalité, les problèmes que posent les différentes corporations dans ces universités sont réels. Ces problèmes devraient être résolus avec diligence dans la mesure où les universités jouent un rôle important dans le développement des sociétés. C'est pourquoi la persistance des crises dans les universités africaines et la violence qui les accompagne conduit à penser qu'au-delà des causes sociales, professionnelles, académiques, économiques et financières de ces crises, il y a des causes politiques.

1.2. La politisation de l'espace universitaire africain

L'un des principes majeurs de la bonne gouvernance politique moderne, c'est la décentralisation ou la démocratisation du pouvoir. Cependant, dans certains États en Afrique, il y a une personnification du pouvoir politique. Toute l'autorité politique dans ces États est concentrée entre les mains d'une personne : le Chef de l'État. Il se met au-dessus du gouvernement, de toutes les institutions et de toutes les structures techniques les plus importantes de l'État. C'est lui qui prend toutes les décisions dans presque tous les domaines sans se référer aux experts ou aux spécialistes. Or, comme l'indique P. M. France (1962, p. 63), « les resserrements progressifs de l'autorité entre les mains d'un seul homme entraînent irrésistiblement le pays sur les voies de l'absolutisme et de l'arbitraire ». C'est sous ce régime de personnification du pouvoir que la plupart des universités africaines ont été créées et ont fonctionné pendant plusieurs décennies.

Ainsi, au lendemain des indépendances en Afrique, pendant la longue période des partis uniques, c'est-à-dire de 1960 à 1990, les universités ont, plus ou moins, bénéficié de l'attention des gouvernants. Cette attention accordée aux universités s'inscrivait dans une logique de construction des États postcoloniaux, s'appuyant sur des compétences endogènes. La plupart des premiers gouvernants africains se sont donc évertués à faire des universités, des lieux stables, paisibles et capables de former des élites pour remplacer les expatriés intervenants dans presque tous les domaines. Cette période a été marquée par des efforts considérables de la part des gouvernants à l'endroit des enseignants, des chercheurs et des étudiants. En Côte d'Ivoire, par exemple, l'État a offert aux premiers enseignants-chercheurs et chercheurs des logements. En outre, tous les étudiants bénéficiaient d'une bourse. À travers ces initiatives, l'État ivoirien visait l'amélioration des conditions de travail et de vie, et une formation de qualité dans un cadre universitaire paisible.

Cependant, sous ces initiatives couvait un totalitarisme qui a, tant bien que mal, réussi à maintenir un climat de paix et d'unité. Les dissidences étaient étouffées. L'idéologie du parti-État était enseignée aux étudiants car, ils étaient considérés à la fois comme la jeunesse du parti au pouvoir et comme la jeunesse de l'État. Ils étaient regroupés au sein du Mouvement des Élèves et Étudiants de Côte d'Ivoire (MEECI) considéré comme la jeunesse du PDCI-RDA, le parti-État. Dans ce contexte de monopartisme, Houphouët-Boigny a réussi à impulser une dynamique de développement économique et social en Côte d'Ivoire. D'ailleurs, K. H. Kouakou, (2021, p. 121) exprime de fort belle manière cette réussite en écrivant :

Houphouët-Boigny peut alors se féliciter d'avoir réussi sa politique de parti unique, d'autant plus que trois décennies durant, il aura non seulement garanti la paix à son pays, mais aura surtout réussi à créer les conditions d'une relative prospérité économique. Au milieu des années 1960, on a vanté le modèle économique ivoirien en parlant de « miracle économiques. Le pays s'était même payé le luxe d'avoir le même taux de croissance que les actuels dragons d'Asie : Corée du Sud, Hong Kong, Singapour, Taïwan.

Cependant, avec l'avènement du multipartisme et de la démocratie libérale en Afrique, les enjeux politiques n'étaient plus les mêmes qu'au temps du monopartisme. En effet, plusieurs groupements politiques se sont formés autour d'idéaux et d'idéologies qui les distinguent les uns des autres. En général, ces nouveaux partis politiques se sont opposés à la formation politique qui incarnait pendant de nombreuses années, le parti-État. Dans cette nouvelle configuration politique, chaque camp avait ses stratégies de conservation du pouvoir ou d'accession au pouvoir. Les universités se sont retrouvées au centre de ces stratégies de conquête ou de conservation du pouvoir des partis politiques. C'est en cela que K. R. Koua et B. Z. A. Zouon (2025, p. 94) écrivent que « chaque parti politique au pouvoir ou de l'opposition vise à faire prévaloir son idéologie au sein des syndicats ».

D'ailleurs, plusieurs syndicats d'enseignants, de chercheurs et d'étudiants sont nés sous l'impulsion de certains partis politiques. Ainsi, le jeu politique, avec tout ce qu'il comporte comme oppositions, divergences, intransigeances, violences, etc., se transpose dans les universités. Celles-ci sont, dès lors, d'une part, devenues des lieux de dénonciations, de protestations, de violence sous toutes ces formes et, d'autre part, une caisse de résonance et de soutien aux partis politiques.

À travers les syndicats, les universités ont joué et continuent de jouer un rôle politique. Elles sont soit considérées comme un contre-pouvoir soit comme un allié des gouvernants. Ce militantisme politique structure les actions de tous les acteurs. La plupart de leurs actions perturbent le bon fonctionnement des universités africaines. Il est donc légitime de faire mention de la notion de crise dans une telle situation.

À y voir de près, les universités font désormais peur aux hommes politiques qui les ont pourtant politisées, en instrumentalisant surtout les enseignants et les étudiants. Comme le ver entre dans le fruit, la démocratie importée, avec son lot de violence et de licence est entrée dans les États africains par les universités. C'est pourquoi, depuis l'adoption du multipartisme dans presque tous les États africains, les universités incarnent la contestation et le foyer des changements sociopolitiques. C'est le sens de la remarque de L. Ngwe et H. P. Pokam (2006, p. 24) sur l'université au Cameroun quand ils écrivent que « l'université devient un sanctuaire des luttes politiques, au double sens de lieu sur (et autour duquel) se noue et se médiatise le débat public et de lieu où se jouent les affrontements politiques sur la transition ».

Les crises dans les universités africaines se révèlent comme les conséquences de la participation des universités dans les luttes politiques. Une telle stratégie des hommes politiques est à condamner. Car, les crises universitaires réduisent le champ de possibilité d'un développement harmonieux et durable en Afrique. Il y a donc la nécessité de faire en sorte que les universités ne soient plus confrontées à des crises qui perturbent leur bon fonctionnement parce qu'elles constituent le plus haut niveau de l'éducation publique. C'est au regard de son statut particulier et de son rôle indispensable dans la société, qu'E. Kant (2014, p. 9) écrit que « l'éducation est le problème le plus grand et le plus ardu qui nous puisse être proposé. Les Lumières (...) dépendent de l'éducation, et à son tour, l'éducation dépend des Lumières ».

Les Lumières, dans la perspective kantienne incarnent la pleine conscience de soi, la sortie de la minorité qui est une sorte d'enfance de la raison, de l'intelligence où l'on a du mal à s'assumer, c'est-à-dire à se prendre en charge. Les Lumières, c'est aussi le pouvoir, la capacité acquise à s'autodéterminer. L'accès à la plénitude des Lumières en Afrique, exige d'extirper les universités du joug de la politique politicienne et de mettre sur pied des mécanismes de bonne gouvernance afin de faire d'elles, des lieux paisibles et propices à la fertilisation de l'esprit leur permettant ainsi de prendre leur place centrale dans le processus de développement des États africains.

2. Pour des universités sans crise au service du développement durable en Afrique

Face aux conséquences des crises universitaires en Afrique, des voies de solutions peuvent être trouvées pour les juguler. Il s'agit, notamment, de la dépolitisation des universités et la pratique de la bonne gouvernance en général et celle de la bonne gouvernance universitaire en particulier. La dépolitisation des universités peut se réaliser à partir d'un nouveau contrat social. La pratique de la bonne gouvernance, quant à elle permettra un choix rigoureux des décideurs publics et des projets sociaux publics à réaliser prioritairement. Elle

permettra également de lutter contre la corruption et les détournements de deniers publics et de faire des réformes à la fois politiques, sociales, juridiques et économiques. C'est seulement dans cet environnement assaini que les universités ne connaîtront pas de crises majeures et qu'elles pourront ainsi, contribuer au développement des États africains.

2.1. De la nécessaire dépolitisation des universités en Afrique

Les crises dans les universités africaines ne sont pas une fatalité. Elles ne sont que les conséquences d'un certain nombre de faits et de situations qui ont négativement impacté un ordre, celui du fonctionnement normal de ces universités. Cela signifie que ces crises cesseront dès lors que ces faits disparaîtront ou que ces situations s'amélioreront. Au regard de la récurrence des crises dans les universités africaines, la recherche de solutions idoines pour mettre fin à ces crises nous conduit à la dépolitisation des universités africaines. Dépolitiser les universités signifie qu'il faut faire en sorte que les différents acteurs universitaires, regroupés en général, au sein de syndicats ne soient plus influencés et surtout instrumentalisés par les partis politiques qui, dans un contexte de multipartisme et de démocratie ambitionnent d'accéder au pouvoir d'État ou œuvrent à des changements politiques et sociaux.

La dépolitisation des universités en Afrique est possible. Cependant, elle exige la participation de toute la société africaine et particulièrement celle des partis politiques, des syndicats et des États. Concrètement, la dépolitisation des universités doit se faire à l'initiative des États, à partir d'un nouveau contrat social, c'est-à-dire d'un engagement citoyen que prendra chaque parti politique significatif, chaque syndicat en milieu universitaire, et les organisations de la société civile représentatives pour renoncer au recours aux organisations syndicales en milieu universitaire dans le but d'atteindre des objectifs politiques.

Les états généraux des universités doivent donc être organisés dans chaque pays africain parce qu'ils constituent des moments d'interrogations, de réflexions, de bilans et de décisions qui sont susceptibles de contribuer à mettre fin aux crises dans les universités africaines. Ils apparaissent comme un cadre national d'échanges où, peut être pris un engagement citoyen entre les partis politiques relativement à leur influence négative sur le fonctionnement, l'image, et le niveau de la formation dans ces universités.

À travers cet engagement citoyen, les universités seront, pour ainsi dire, restituées aux États et redeviendront, par-là même, de véritables institutions publiques affranchies des influences des partis politiques qui ne sont rien d'autre que des groupements privés mus, avant tout, par des intérêts privés. À partir de là, il y aura moins de crises dans les universités africaines parce que les revendications des syndicats ne seront plus soutenues par des motivations ou des raisons politiques. La politique, en effet, a ceci de particulier qu'elle est capable de créer chez l'homme, les passions les plus obscures et de le conduire à toutes les formes de violence insoupçonnées ou inimaginables.

Cependant, la dépolitisation des universités africaines ne doit pas être perçue comme un désengagement de l'État de ces institutions, mais plutôt comme une décision visant à favoriser leur retour à leur mission première qui est celle de former des citoyens éclairés, capables de penser par eux-mêmes et de contribuer efficacement au développement de leurs sociétés. Loin de l'instrumentalisation par les hommes politiques, les universités africaines pourront redevenir de véritables lieux de savoir, d'éveil critique et de liberté intellectuelle. C'est à ce prix et par la pratique de la bonne gouvernance qu'elles pourront retrouver leur prestige et leur fonction stratégique.

2.2. La pratique de la bonne gouvernance

La dépolitisation des universités ne fera pas disparaître, comme par magie, les crises dans les universités en Afrique, il faut également la pratique de la bonne gouvernance. Étymologiquement, le mot « gouvernance » signifie « art de gouverner ». Elle fait référence aux processus de gouvernement, aux institutions et aux processus et pratiques en matière de prise de décisions et de réglementation concernant les questions d'intérêt général. La bonne gouvernance renvoie donc à l'art de bien gouverner. Elle s'applique aussi bien au secteur privé qu'au secteur public.

Dans le secteur privé, elle correspond au mode de gestion des entreprises, et repose sur une articulation entre le pouvoir des actionnaires et celui de la direction. Dans ce cas, la bonne gouvernance consistera à faire impliquer une certaine catégorie d'actionnaires dans la prise des décisions au sein de l'entreprise, et à définir leur mode d'interaction. Dans le cadre de la gouvernance du secteur public, la bonne gouvernance renvoie à un ensemble de principes et de pratiques dans le but d'assurer une gestion efficace, transparente et responsable des affaires publiques. En Afrique, elle apparaît comme une réaction contre la gestion approximative des biens dans les États. C'est en ce sens que G. Toppé (2014, p. 88) écrit :

Elle repose sur une vision minimaliste de l'État, selon laquelle celui qui gère le bien de l'État doit rendre compte de sa gestion à la population locale ainsi qu'à la Communauté internationale. Elle passe par une bonne organisation de la vie publique qui a besoin d'une politique de gestion saine ou assainie.

La bonne gouvernance est inséparable de la décentralisation. Elle permet à des acteurs, autre que l'État, d'exercer des fonctions publiques. Dans ce contexte, l'État, entant qu'administrateur central, aura pour tâche de mettre en place, d'une part, des stratégies de régulation et de contrôle et, d'autre part, d'affecter les fonds nécessaires pour la réalisation des projets retenus. La décentralisation qui est l'un des maillons essentiels de cette politique de gestion consistant à rendre compte de la gestion aux citoyens a pour objectif, selon G. Toppé (2014, p. 88), « de rendre l'action politique plus efficace et la société plus facilement gouvernable ».

La bonne gouvernance a deux dimensions : la dimension politique et la dimension économique. Appliquée à la politique, la bonne gouvernance est à la fois un moyen qui permet de signifier la légitimité de la gestion du pouvoir politique, les relations de l'administration avec le corps politique et les rapports entre eux, la société et le corps politique. Elle doit s'intéresser aux questions de démocratie, de lutte contre la pauvreté et de bien-être de la communauté toute entière. Elle doit également œuvrer pour l'enracinement de la démocratie qui est indispensable pour le développement des États africains.

En outre, elle doit pouvoir aboutir à l'adoption du pluralisme politique, à l'organisation d'élections libres, transparentes et inclusives, la promotion de l'État de droit, d'une société civile forte, dynamique et capable de contribuer de manière significative à l'amélioration de l'action politique.

Dans sa dimension économique, la bonne gouvernance consiste à réfléchir sur les méthodes de lutte contre la corruption qui prive, d'une part, des États africains d'importantes sommes d'argent qui auraient pu servir à financer des projets d'utilité publique et, d'autre part, détourne des aides extérieures de ces pays de leurs buts. En général, les fonds détournés ne sont pas réinvestis en Afrique, mais domiciliés dans des pays occidentaux où ils renforcent leur pouvoir économique. Dans bien de cas, lorsque des preuves de corruption et de détournements de deniers publics existent et qu'ils impliquent ou sont susceptibles d'impliquer des hommes politiques au pouvoir ou proches du pouvoir, ceux-ci ne font pas l'objet de poursuites judiciaires. Il y a donc en Afrique, une sorte de culture de l'impunité des

crimes économiques impliquant les hommes politiques au pouvoir ou proches du pouvoir. L'impunité, comme l'indique G. Toppé (2014, p. 90), « prive (...) le continent africain d'une partie importante des ressources destinées au développement, aggravant ainsi la pauvreté ». Dans ces conditions, comment les États africains peuvent-ils trouver les ressources financières nécessaires, non seulement, pour le fonctionnement normal des universités, mais aussi pour l'amélioration des conditions de vie de ses acteurs ? L'on comprend donc pourquoi, selon F. Orivel (1991, p. 46), « la croissance des budgets en valeur ne suit pas celle des effectifs » dans les universités africaines.

Au regard de l'ampleur de la corruption et de la récurrence des détournements dans les États africains, l'on peut aisément comprendre pourquoi les conditions de vie sociale et professionnelle des enseignants-chercheurs, des chercheurs, des étudiants et des agents administratifs, financiers et techniques ne peuvent pas être meilleures ou améliorées comme ils le souhaitent. En effet, des citoyens, en général, proches du pouvoir et occupant des postes de responsabilité, font le choix incivique de s'enrichir illicitement au détriment des acteurs des universités. Or, les universités sont des institutions publiques supérieures d'éducation et de formation censées bénéficier d'une attention particulière de la part des États qui ambitionnent de se développer. Le développement des États est donc incompatible avec la corruption et les détournements des deniers publics. Sans argent, il ne peut y avoir de développement possible. Sa réalisation exige des investissements de fonds dans des secteurs clés comme les universités, considérées comme le moteur du développement des sociétés.

Selon M. D. Senghor (2014), « le détournement de deniers publics est constitué si les éléments suivants sont réunis, à savoir la qualité de la personne, la nature des fonds ou biens détournés, l'acte matériel de détournement, l'intention et le préjudice ». Cette pratique qui prive, dans bien de cas, les pays africains d'une part conséquente de leurs ressources financières n'est pas de nature à créer les conditions d'émergence d'universités capables de contribuer de manière active au développement harmonieux de ces pays. La preuve, la plupart des universités en Afrique ne fonctionnent pas comme il se doit, pour cause d'insuffisance de budget de fonctionnement.

Cette situation ne peut, par conséquent, qu'avoir des conséquences négatives sur la qualité des enseignements, des recherches, de la formation des enseignants-chercheurs et des chercheurs, des conditions socioprofessionnelles du personnel technique, administratif et financier, des conditions sociales des étudiants, etc., et constituer avec la politisation des universités, les causes des crises universitaires en Afrique.

Pour mettre fin aux crises dans les universités en Afrique, il faut une amélioration de la gouvernance universitaire. La bonne gouvernance émerge dans les États anglo-saxons et s'inspire de la manière de gérer l'entreprise. En Afrique, l'intérêt qu'elle suscite de la part des pouvoirs publics, des chercheurs, des partenaires publics et privés, des entreprises et des médias s'explique, d'une part, par l'avènement du pluralisme politique et la crise économique dans la plupart des pays africains et d'autre part, par la mondialisation « du fait de la tendance à l'uniformisation des systèmes politiques et économiques et du mode de vie des populations » (M. Mandjori, 2022, p. 5).

Selon les pays de l'Organisation de Coopération et de Développement Économique (OCDE), la gouvernance universitaire « recouvre le cadre législatif, les caractéristiques des établissements et leurs articulations avec l'ensemble du système, le mode d'affectation des moyens financiers aux établissements et la manière dont ces derniers doivent rendre compte de l'usage qu'ils en font » (S. Sall, 2017, p.11). Pour W. Hirsch et L. Weber (2001, p. 16), elle renvoie au « cadre dans lequel un établissement poursuit ses buts, objectifs et politiques de manière cohérente et coordonnée ». Elle répond donc aux problèmes relatifs à la

responsabilité et aux sources de légitimité des décisions exécutives prises par les différents acteurs.

Cette perception pragmatique de la gouvernance universitaire permet de l'appréhender comme l'ensemble des dispositions qui permettent de s'assurer que les objectifs poursuivis par les dirigeants sont légitimes et que les moyens mis en œuvre pour atteindre ces objectifs sont adaptés. Elle s'intéresse non seulement à la répartition des pouvoirs au sein des universités, mais aussi aux différentes logiques d'action, aux modes de coopération ainsi qu'aux processus de décision des acteurs concernés par ces pouvoirs. Et, le fait que le pouvoir est capable de corrompre doit amener les gouvernants à initier des formations dont le but est d'inculquer à tous ceux qui interviennent ou qui sont susceptibles d'intervenir dans la gouvernance universitaire, des valeurs comme le patriotisme, la justice, l'honnêteté, le dévouement à l'intérêt général, la rigueur et l'amour du travail.

Ces formations ne seront possibles, régulières et impacteront de manière positive la gouvernance dans l'enseignement universitaire que si les gouvernants lui accordent une place de choix dans un projet de développement des États, et dont la réalisation repose sur une politique rationnelle de l'endettement, des investissements et du financement des projets. La bonne gouvernance, c'est aussi la recherche de la lucidité devant la possibilité – pernicieuse – de s'endetter immensément et la pertinence dans le choix des projets à financer. C'est prioriser l'utile et non l'agréable comme cela a coutume d'être fait en Afrique à travers la construction de grandes infrastructures comme des immeubles, des autoroutes, des ponts, des aéroports, des stades, des palais présidentiels, qui s'inscrivent plus dans une logique de luxe en donnant l'impression d'une embellie économique. En réalité, ces réalisations pharaoniques sont en déphasage avec les besoins sociaux des populations.

Les pays développés n'ont pas réalisé leur développement en commençant par la construction d'infrastructures de prestige. Ils ont, avant toute chose, investi dans l'éducation et particulièrement dans l'éducation au niveau universitaire pour avoir une ressource humaine abondante et qualifiée afin d'impulser leur développement économique et social. Pour mettre en relief la place et le rôle qu'ont joué les universités dans la croissance économique et le progrès social des États développés, J.-P. Gaudemar (2001) écrit :

Dans tous les pays développés, la mission sociétale des universités, au-delà de la formation et de reproduction des élites de tous types, s'est à l'évidence étendue en proportion des nouvelles exigences de la croissance économique, de la demande sociale d'études toujours plus fortes, et de la prise de conscience généralisée que l'enseignement supérieur et la recherche sont plus que jamais les clés du développement.

Les États africains doivent imiter les États développés en inscrivant leurs universités dans une vision réaliste et un processus de développement dynamique et soutenu. Cela implique qu'ils doivent combattre les crimes économiques pour trouver des fonds conséquents afin d'investir dans l'éducation supérieure et la recherche. Il ne s'agit donc pas d'abandonner leur défi de progrès économique, social et humain – qui est un désir légitime – aux mains des bailleurs de fonds ou de penser que la coopération bilatérale pourra les aider à développer les universités et la recherche. À la vérité, ni les bailleurs de fonds ni les partenaires bilatéraux n'ont intérêt que les universités et à la recherche en Afrique se développent. C'est pourquoi leurs actions sont surtout orientées vers la promotion de l'alphabétisation et la construction de salles de classes, de cantines scolaires.

Cette priorisation de la promotion de l'alphabétisation et de l'école primaire conduit R. J. A. Assako (2016, p. 115) à affirmer que les bailleurs de fonds et les partenaires bilatéraux des États africains donnent « tout pour l'éducation de base et rien ou très peu pour le reste ».

À travers cette affirmation, transparaît son désir de voir les universités et la recherche en Afrique bénéficier davantage de financements pour leur développement.

Conclusion

Cette réflexion sur les causes des crises universitaires en Afrique et les perspectives de solutions a abouti à deux niveaux de résultats. Il s'agit, d'une part, de l'insuffisance des budgets de fonctionnement alloués aux universités, du manque de planification rigoureuse, en lien avec les capacités d'accueil des universités. Il y a, en outre, la mauvaise gouvernance, les conditions sociales, académiques et professionnelles précaires des acteurs universitaires, l'inadéquation entre les formations, l'employabilité et les emplois et la politisation des syndicats en milieu universitaire.

D'autre part, pour juguler les crises universitaires en Afrique, il faut des réformes structurelles et des investissements suffisants et durables, l'amélioration de manière significative de la gouvernance politique, en général, et la gouvernance universitaire, en particulier. De même, il importe de songer à l'adaptation des maquettes pédagogiques aux réalités des États africains, à la redynamisation de la politique de partenariats et de coopération internationale, et à la mise en place d'un cadre social propice à la stabilité des universités.

Ces différents résultats révèlent, premièrement, que les causes des crises universitaires en Afrique proviennent de plusieurs domaines. Ils sont, à la fois, d'ordre politique, social, économique et culturel. Ce qui explique que les crises universitaires sont aussi bien politiques, économiques, sociales qu'académiques. Cela montre que les universités sont des institutions délicates en rapport avec les divers domaines d'activités dans les États africains. Deuxièmement, les perspectives de solutions pour juguler les crises universitaires en Afrique constituent des défis pour les gouvernants.

Ces perspectives de solutions montrent, en effet, que ces crises ne sont pas une fatalité et que les causes qui les engendrent comme leurs effets, peuvent disparaître face à une volonté politique saine et rationnelle. C'est ainsi que l'université africaine héritière des traditions de ses consœurs européennes pourra contribuer à la satisfaction des « besoins de chaque pays, à son développement économique et social, au génie de son peuple et à ses valeurs culturelles » (P. Y. Akoto, 1978, p. 57).

Références bibliographiques

AKOTO Paul Yao, 1978, *De l'école à la nation*, Abidjan, Nouvelles Éditions Africaines.

ASSAKO René Joly Assako, 2016, *L'Afrique (encore) dupée ? Propos ingénus sur le développement du continent noir*, Paris, Éditions Dianoïa.

DEGAUDEMAR Jean-Paul, 2021, « Les universités, clé du développement des pays du Sud », [en ligne], URL : [https:// www.theconversation.com/amp/les-universités-clé-du-developpement-des-pays-du-sud-173931](https://www.theconversation.com/amp/les-universités-clé-du-developpement-des-pays-du-sud-173931), consulté le 24 mai 2022 à 15 h 37 mn.

FRANCE Pierre-Mendès, 1962, *La République moderne*, Paris, Éditions Gallimard.

HIRCH Werner et WEBER Luc (dir.), 2001, *La gouvernance dans l'éducation supérieure*, Genève, Éditions Economica.

HOBBS Thomas, 2004, *Le Léviathan*, [en ligne], URL : https://www.psychanalyse.com/pdf/PHILO_leviathan_2_e_partie.pdf, consulté le 16 mai 2025 à 10 h 12 mn.

KANT Emmanuel, 1803, *Traité de pédagogie*, [en ligne], URL : [https://www.psychanalyse.com/pdf/TRAITE%20DE%20PEDAGOGIE%20%20KANT%201803%20\(73%20pages%20-%20422%20ko\).pdf](https://www.psychanalyse.com/pdf/TRAITE%20DE%20PEDAGOGIE%20%20KANT%201803%20(73%20pages%20-%20422%20ko).pdf), consulté le 13 juin 2025 à 14 h 51 mn.

KABORÉ Madeleine et POUSSOGHO Désiré, 2016, « La question de la violence à l'université publique de Koudougou : causes, conséquences et dispositif d'éradication », Lomé, *Mosaïque*, Revue interafricaine de Philosophie, Littérature et Sciences Humaines, Institut Supérieur de Philosophie et des Sciences Humaines Don Bosco – Lomé, Décembre, n°19, pp. 62-77.

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 », [en ligne], URL : <https://revue.acaref.net/wp-content/uploads/sites/3/2025/06/5-KOUA-Koffi-Rodrigue.pdf>, consulté le 15 juillet 2025, à 17 h 55mn.

KOUAKOU Kouamé Hyacinthe, 2021, « Du multipartisme et de la problématique de la liberté en Afrique subsaharienne : cas de la Côte d'Ivoire », *Revue Baobab*, Revue des Sciences de l'Imaginaire, Arts, Lettres et Sciences Humaines, de l'Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan, et de l'Université Alassane Ouattara, Bouaké, Premier semestre, n° 30, pp. 118 -130.

MANDJOURI Bienvenue, 2022, « L'appropriation de la gouvernance universitaire en Afrique subsaharienne : les dynamiques de la mondialisation », *Revue Gouvernance*, Centre d'études en gouvernance de l'Université d'Ottawa, vol. 19, n° 2, pp. 51-76.

MORIN Edgar, 1976, « Pour une crisologie », *Communications* : « La notion de crise », n° 25, pp. 149-163, Paris, Éditions du Seuil.

NGWE Luc et POKAM Hilaire De Prince, 2006, « L'université et les universitaires dans les mutations politiques au Cameroun », *Cahiers de la Recherche sur l'Éducation et les Savoirs*, Paris, ARES, n°6, pp. 169-191.

ORIVEL François, 1991, « La crise des universités francophones en Afrique subsaharienne », [en ligne], URL : https://unesdoc.unesco.org/in/rest/annotationSVC/DownloadWatermarkedAttachement/attach_import_c735c1ac-e6e8-4a85-97df-odd3d87445931?_=092142freo.pdf&to=198&from=1, consulté le 08/07/2025 à 17 h 45 mn.

SALL Abdou Salam, 2017, *La gouvernance universitaire : Une expérience africaine*, Dakar, Éditions CODESRIA.

SENGHOR Mamadou Doudou, 2014, « Pour une autre lecture du délit de détournement de deniers publics, *CRIM*, n°13-86.61, [en ligne], URL : <https://ceracle.com/pour-une-autre-lecture-du-delit-de-detournement-de-deniers-publics-par-mamadou-doudou-senghor/>, consulté le 08/07/2025 à 18 h 30 mn.

TOPPÉ Gilbert, 2014, *L'Union africaine et le développement de l'Afrique*, Paris, Éditions L'Harmattan.