

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

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

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

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



www.leseditionsdifferenceperenne.ca

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

LE CAÏLCÉDRAT
Revue canadienne de philosophie, lettres et sciences humaines

LE CAÏLCÉDRAT

REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ

www.revulecailcedrat.ca
revulecailcedrat@gmail.com

Différence Pérenne

www.leseditionsdifferenceperenne.ca

REVUE LE CAÏLCÉDRAT



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ

NUMÉRO 21

OCTOBRE 2025

REVUE LE CAÏLCÉDRAT



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ

Difference
Produit

INDEXATIONS *LE CAÏLCÉDRAT*



“(RE) CUEILLIR
LES SAVOIRS”

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



TOGETHER WE REACH THE GOAL

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

Impact factor SJIF 2025 = 3.836

Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ)

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

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

Publications numériques

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

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

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

Oui

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

Nom : 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.revuelecailcedrat.ca

Pour l'éditeur :

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

Nom : Samba 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

revuelecailcedrat@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

Revue Canadienne de Philosophie, de Lettres et de Sciences Humaines

Tel +1 4384038099

Site internet

www.revuelecailcedrat.ca

mail : revuelecailcedrat@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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-JOACHIM DIAMOI AGBROFFI, 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, Bénin

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

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

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

-LE TEXTE DOIT ÊTRE ÉCRIT EN WORD

- TIMES NEW ROMAN 12

-INTERLIGNE SIMPLE POLICE 12

-Les titres des articles en Times ROMAN 20 en gras

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

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

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

Son adresse institutionnelle, son mail et son numéro de téléphone

-Les articles, 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. Diakit , 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  diteur, 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  d.).

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 ?  thique, politique, société*, Paris, Gallimard.

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

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

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

POUR RÉSUMER

BIBLIOGRAPHIE :

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

- Chaque auteur reçoit 1 exemplaire numérique du numéro où il est publié
 - Les droits de traduction, de publication, de diffusion et de reproduction des textes publiés sont exclusivement réservés à la revue *Le Caïlcédrat*.

Après le processus d'examen, l'éditeur académique prend une décision finale et peut demander une nouvelle évaluation des articles s'il a des présomptions sur la qualité de l'article.

- Soumission des manuscrits

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

SOMMAIRE

Avant-propos.....	19-20
Thadée Balouhib Somda KPANYAWNÈ et Gustave ILBOUDO	
CONTES DE NAGUÈRE ET GOUVERNANCE CONTEMPORAINE AFRICAINE : SIGNES À TRAVERS LA FABLE « L'ANE, LE TIGRE ET LE LION ».....	21-32
Kopoin François KOPOIN et Afankoe Yannick Olivier BEDJO	
L'ÉCART COMME MATRICE POÉTIQUE DANS <i>CENT SONNETS</i> DE BORIS VIAN...	33-45
Bi Gooré Marcellin GALA	
RÉSEaux SOCIAUX ET IMMORALITÉ : UNE POSTURE ANXIOGÈNE POUR L'AVENIR DE L'AFRICAIN.....	46-56
Diloman Isaac KONÉ, N'guessan Hervé KANGA et Soiliho BAIKORO	
L'ÉCLATEMENT DES GENRES DANS <i>ODES FUNAMBULESQUES</i> DE THÉODORE DE BANVILLE.....	57-66
Arnold Oswald Ephrem Rock TOHOURI, Donald Rodrigue ADOU et Blainson Alain AKA	
CARACTÉRISTIQUES INDIVIDUELLES ET STRESS CHEZ DES AGENTS COMMERCIAUX À ABIDJAN.....	67-80
Tapé Ignace MAZOU	
FONDEMENTS ET SENS DE L'ACTION HUMANITAIRE DANS LA PHILOSOPHIE DE RONY BRAUMAN.....	81-93
Aboubacar Abdoulwahidou MAIGA et Modibo Ibrahima KANFO	
LA MÉTAMORPHOSE DU PERSONNAGE DANS <i>C'EST UNE CHOSE ÉTRANGE À LA FIN QUE LE MONDE</i> DE JEAN D'ORMESSON.....	94-103
Moré NACOULMA	
MARGINALITÉ ET IDENTITÉ DANS LE ROMAN AFRICAIN FRANCOPHONE.....	104-114
Cyrille MICKALA et Louwoungou MASSIMA	
INTERCORPORÉITÉSEXUELLE AU GABON : ESTHÉTISATION DES FORMES, INTENTIONNALITÉ ET ESPACE PUBLIC.....	115-127
Koua Jean-Bernard KOFFI	
LA MUSIQUE AHOSSI DANS LA CELEBRATION DE LA FETE DE L'IGNAME CHEZ LES AGNI AHUA DU MORONOU.....	128-140
Aya Anne-Marie KOUAKOU	
ROUSSEAU ET L'ABANDON DES ENFANTS : DE LA FAUTE À LA CRITIQUE SOCIALE.....	141-151
Jean Bruno ANTSUÉ	
LA POÉTIQUE DE L'INTERCULTURALITÉ DANS <i>BLACK BAZAR</i> D'ALAIN MABANCKOU.....	152-164

Yannick Carl Elvis GNAKABI et Simon Adon AFFESSI ASSOCIATIONS RÉGIONALES DES DOCKERS MIGRANTS DU PORT AUTONOME D'ABIDJAN : ENTRE FRATERNITÉ ET CITOYENNETÉ RURALE...	165-178
N'guessan Fulgence KOUASSI ANALYSE DER NACHHALTIGEN ENTWICKLUNG IM LICHT DER VORMODERNEN THEORIEN VON CARLOWITZ' UND KANTS.....	179-191
Ariane DJOSSOU SEGLA et Tadagbé Adelphe ADAMBADJI L'APPORT DE LA PENSÉE DE LUCE IRIGARAY DANS LE FÉMINISME CONTEMPORAIN.....	192-203
Mamadou DIARRASSOUBA GENRE ET RÉINSERTION SOCIO-ÉCONOMIQUE DES MIGRANTS DE RETOUR EN CÔTE D'IVOIRE : L'EXEMPLE DES MIGRANTES DE BOUAKÉ.....	204-215
Daniel Chifolo FOFANA CRISE DE LA MORALE ET PACIFICATION DES RELATIONS HUMAINES CHEZ KANT.....	216-229
Abdoulaye SÉRÉ LE SILENCE COMME ÉLÉMENT DE STYLE DANS LES STRATÉGIES DE CAPTATION ET DE PERSUASION DANS LE DISCOURS PUBLICITAIRE DES VÉHICULES À DEUX ROUES AU BURKINA FASO.....	230-241
François BIYELÉ INFORMATION ET IA : UNE OPPORTUNITÉ POUR LES JOURNALISTES DU CONGO-BRAZZAVILLE.....	242-255
Koug-Nongom BONKOUNGOU QUAND LA MENDICITÉ FRAGILISE LA SCOLARISATION DES ÉLÈVES DÉPLACÉS INTERNES AU BURKINA FASO.....	256-270
Tohotanga COULIBALY et Kiyopoh Frédéric OUATTARA FORMATION SCIENTIFIQUE DES FEMMES À L'ÈRE DU NUMÉRIQUE : ENJEUX HISTORIQUES ET PERSPECTIVES ÉPISTÉMOLOGIQUES.....	271-282
Bagnoumana CISSÉ A CONTRASTIVE ANALYSIS OF INTERROGATIVE SENTENCES IN ENGLISH AND DIOULA.....	283-294
Egaly épse Amenan Nadège CAUDET LA REDÉFINITION DU DÉSIR ET SON IMPACT SUR L'HOMME CHEZ SAINT AUGUSTIN.....	295-302
Mohamed SACKO, Namoudou CONDÉ et Dougo KPAKPAVOGUI LES RÉGIMES POLITIQUES ET LA PROBLÉMATIQUE MIGRATOIRE EN GUINÉE DE 1958 À 2020.....	303-312
Hermann Angès Fabrice IRIÉ RÔLE DU PATRIMOINE ARTISTIQUE ET CULTUREL DANS LA RESTAURATION DU RAPPORT À L'OBJET D'ART EN CÔTE D'IVOIRE.....	313-324

AVANT-PROPOS

QUI SOMMES-NOUS ?

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

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

NOS VALEURS

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

NOTRE HISTOIRE

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

En Afrique comme ailleurs, toute plante médicinale d'une efficacité thérapeutique présente bien souvent un aspect « amer à la langue et vertueux à l'âme ». Telle est l'une des caractéristiques de l'arbre « le *Caïlcédrat* », remède de nombreuses maladies, au cœur d'une nature propre, parlante,

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

Une idée est née

En nous appuyant sur le sens traditionnel africain du Caïlcédrat comme l'arbre de la vie, nous voulons, à notre manière, panser les travers de notre monde, ses déviations, ses courants et contre-courants, ses hésitations et ses pathologies en utilisant comme seul remède la pensée critique, personnelle, mais courageuse, ambitieuse et non audacieuse. La revue scientifique *LE 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

CONTES DE NAGUÈRE ET GOUVERNANCE CONTEMPORAINE AFRICAINE : SIGNES À TRAVERS LA FABLE « L'ÂNE, LE TIGRE ET LE LION »

Thadée Balouhib Somda KPANYAWNÈ

Université Joseph Ki-Zerbo (UJKZ), Burkina Faso
thaddee_somda@yahoo.fr

Gustave ILBOUDO

Université Norbert Zongo, Burkina Faso
gigustavo058@gmail.com

Résumé

Les fables, les poèmes, tous les textes littéraires relevant de la fiction, ne sont pas et ne demeurent pas que dans le monde imaginaire que l'on peine à représenter sans les humains dans une certaine mesure. Ils sont donc faits et par et pour les réalités, en sont même des reflets, etc. dont un des objectifs finaux est d'influer positivement sur les réalités humaines par réverbération. De ce fait, la fable « L'âne, le tigre et le lion » peut être perçue comme un signe qui, ayant du sens, est susceptible d'aller au-delà de certaines apparences. Des analyses approfondies montrent que des réalités contemporaines y transparaissent, notamment la conduite et les agissements des gouvernants africains actuels et ceux de leurs sujets (les gouvernés). Et ce qu'il faut relever d'important dans une fable comme « L'âne, le tigre et le lion », c'est qu'elle véhicule des conseils, des leçons pour l'Homme. A la lumière de son contenu, la présente réflexion porte sur le comportement des gouvernants et des gouvernés, les types de relations qui peuvent exister entre les deux entités. C'est ainsi que dans le cadre théorique axé sur la sémiotique comportementale, il est présenté la fable comme corpus, suivi d'analyses sémiotiques avec pour objectif final de dégager du sens en rapport avec la gouvernance contemporaine africaine.

Mots clés : Gouvernance – Contemporain – Signe – Sémiotique– Comportementale.

Abstract

Fables, poems, and all literary texts related to fiction are not solely confined to the imaginary world, which is difficult to represent without humans to some extent. They are, therefore, created by and for realities, and are even reflections of them, etc., with one of their ultimate goals being to positively influence human realities through reverberation. In this way, the fable "The donkey, the tiger, and the lion" can be seen as a symbol with meaning that goes beyond mere appearances. Through in-depth analysis, contemporary realities seem to emerge, such as the behavior of current African rulers and their subjects (the governed). What is crucial to note in a fable like "The donkey, the tiger, and the lion" is that it carries advice, lessons for humanity. In light of its content, our reflection focuses on the behavior of rulers and the ruled, and the types of relationships that can exist between the two entities. Thus, in the theoretical framework based on behavioral semiotics, the fable is presented as the corpus,

followed by semiotic analysis, with the ultimate goal of deriving meaning related to contemporary African governance.

Keywords: Governance – Contemporary – Sign – Semiotics – Behavioral.

Introduction

Tous les textes littéraires, les fables, poèmes, relèvent de l'imaginaire. Toutefois, ils ne sont pas et ne demeurent pas uniquement dans le monde irréel ! D'ailleurs, on aurait beaucoup de peine à représenter ce monde sans les humains. C'est pourquoi cet univers imaginaire et ces textes fictifs sont faits et par et pour les hommes ou tout ce qui est du monde réel. Ces textes imaginaires y proviennent. Ils en sont des reflets, etc. pour des objectifs finaux clairement perceptibles dont l'un est d'influer positivement sur ces réalités humaines par cette réverbération. Des conséquences qui en découlent, on peut relever d'abord cette devise de la comédie : « Castigat ridendo mores » qui signifie « Elle [la comédie] corrige les mœurs en riant » (R. Jouanny, [sd], p. 621-706). Ensuite, autre conséquence est ce titre de notre réflexion : « Contes de naguère et gouvernance contemporaine africaine : Signes à travers la fable « L'âne, le tigre et le lion » ». Cette fable suscite des interrogations : est-ce réellement un signe ? Quel est son sens ? Quelles réalités contemporaines y transparaissent-elles ?

Ces interrogations, à leur tour, incitent les hypothèses qui suivent : la fable « L'âne, le tigre et le lion » peut être perçue comme un signe. Partant, il n'est pas anodin. Il a du sens susceptible d'aller au-delà de certaines attentes. Et par analyses approfondies, certaines réalités contemporaines semblent y transparaître comme celles des gouvernants africains actuels et leurs sujets respectivement perçus dans le roi le « lion », les citoyens étant l'âne et le tigre. Notre objectif est, de prime abord, de tirer des conseils, des leçons de cette fable, pour tous en ce sens que chacun de nous est gouvernant et participant à la gestion de la chose publique. En une deuxième approche, cette influence se veut et positive et axée sur les comportements de nous tous gouvernants contemporains africains. Pour cette raison, le cadre théorique des présentes réflexions est la sémiotique comportementale. La méthode présentera la fable en question comme corpus suivi d'analyses sémiotiques approfondies selon le plan suivant : présenter d'abord la fable et certaines théories sémiotiques ; ensuite apparaitront les analyses approfondies susmentionnées ; puis nous prodiguerons des conseils, des leçons tirées de cette fable pour les gouvernants contemporains africains.

1. Présentation du corpus et des théories sémiotiques

Le corpus que nous présentons est une fable que nous tenons d'un auteur inconnu publié sur les réseaux sociaux burkinabè dont la source, pour ce cas précis, a été confirmée par nos recherches. Ce texte a été publié par Dominique (2021). Nous l'avons fait pour une interprétation à l'aune des théories sémiotiques.

1.1. Corpus : « L'âne, le tigre et le lion »¹

Un tigre et un âne se croisent sur une prairie.

L'âne dit au tigre :

– L'herbe est bleue.

Le tigre rétorque :

– Non, l'herbe est verte.

¹ Pour les besoins de références, suivre la numérotation en gras à l'extrême droite.

La dispute s'envenime et tous deux décident de la soumettre à l'arbitrage du lion, " le roi" de la jungle. Bien avant d'atteindre la clairière où le lion se reposait, l'âne se met à crier :

– Votre Altesse, n'est-ce pas que l'herbe est bleue ?

Le lion lui répond :

– Effectivement, l'herbe est bleue.

10

L'âne se précipite et insiste :

– Le tigre n'est pas d'accord avec moi, il me contredit et cela m'ennuie. S'il vous plaît, punissez-le !

Le lion déclare alors :

– Le tigre sera puni de 5 ans de silence.

15

L'âne se met à sauter joyeusement et continue son chemin, heureux et répétant :

– L'herbe est bleue... l'herbe est bleue...

Le tigre accepte sa punition, mais demande une explication au lion :

– Votre altesse, pourquoi m'avoir puni ? Après tout, l'herbe n'est-elle pas verte ?

Le lion lui dit :

20

– En effet, l'herbe est verte.

Le tigre, surpris, lui demande :

– Alors pourquoi me punissez-vous ?

Le lion lui explique :

– Cela n'a rien à voir avec la question de savoir si l'herbe est bleue ou verte. Ta punition vient du fait qu'il n'est pas possible qu'une créature courageuse et intelligente comme toi ait pu perdre son temps à discuter avec un fou et un fanatique qui ne se soucie pas de la vérité ou de la réalité, mais seulement de la victoire de ses croyances et de ses illusions. Ne perds jamais de temps avec des arguments qui n'ont aucun sens... Il y a des gens qui, quelles que soient les preuves qu'on leur présente, ne sont pas en mesure de comprendre. Et d'autres, aveuglés par leur ego, leur haine et **30** leur ressentiment, ne souhaiteront jamais qu'une seule chose : avoir raison même s'ils ont tort.

Quand l'ignorance crie, l'intelligence se tait.

La paix et la tranquillité n'ont pas de prix...

33

Cette fable est loin d'être si anodine. Elle interpelle le lecteur et dit plus que ce que celui-ci peut lire et même comprendre superficiellement. Faisons de ce conte une interprétation à l'aune de certaines théories sémiotiques.

1.2. Théories sémiotiques pour une interprétation de la fable corpus

Les théories en question proviennent de *Palimpsestes* de G. Genette (1982), de dénotation et connotation, de l'interprétation et de la tensivité.

1.2.1. *Palimpsestes* de G. Genette

Palimpsestes de G. Genette (1982) énonce à la 4^e de couverture « qu'un texte peut toujours en cacher un autre, mais qu'il le dissimule rarement tout à fait, et qu'il se prête le plus souvent à une double lecture où se superposent, au moins, un hypertexte et son hypotexte » : c'est la transtextualité. Cinq types de relations transtextuelles se distinguent « dans un ordre approximativement croissant d'abstraction, d'implication et de globalité » (G. Genette, 1982, pp. 8-9). Ce sont : l'intertextualité, le paratexte, la métatextualité, l'architextualité synonyme d'hypotextualité et l'hypertextualité.

Ces cinq types de transtextualité ne constituent pas « des classes étanches, sans communication ni recoupements réciproques. Leurs relations sont au contraire nombreuses, et

souvent décisives. » (G. Genette, 1982, p. 14). C'est l'une des raisons pour lesquelles nous recourons aux *Palimpsestes* pour mieux interpréter le conte corpus. Mais il en existe bien d'autres : le texte de la fable corpus peut être pris pour un hypotexte d'où transparaissent des hypertextes dont celui des gouvernants contemporains. En d'autres termes, l'hypertexte est une imitation de l'hypotexte (G. Genette, 1982, p. 14).

Des traces d'imitation perçues, retenons : la gouvernance contemporaine en question, dans la vie réelle, trait hypertextuel qui, selon nous, est une imitation de celle du lion dans la fable corpus, l'hypotexte. Les citoyens du monde réel, traits hypertextuels à notre entendement, sont des imitations des personnages âne et tigre du conte corpus, l'hypotexte. Les comportements des citoyens du monde réel, traits hypertextuels selon nous, sont des imitations de ceux des personnages de la fable corpus, l'hypotexte. Les jugements et les verdicts dans les tribunaux réels, traits hypertextuels pour nous, sont des imitations de ceux du lion dans le récit corpus. Ces hypertextes sont infinis et sont accessibles par dénotation, connotation, toutes théories présentées supra.

1.2.2. Dénotation et connotation

La fable « L'âne, le tigre et le lion » est, certes, un texte porteur de sens. Ce sens est même pluriel dont l'accès requiert une approche méthodique tantôt simple, tantôt complexe... C'est pour cette raison que, d'ores et déjà, dans la théorie précédente, nous évoquions « un ordre approximativement croissant d'abstraction, d'implication et de globalité » (G. Genette, 1982, pp. 8-9).

Dès les premières lectures de « L'âne, le tigre et le lion », adviennent les prémisses tant de la compréhension que de l'interprétation : c'est le niveau dénotatif. « La dénotation est le sens littéral d'un terme, que l'on peut définir (et trouver dans le dictionnaire) ». (fr.wikipedia.org/wiki). Plus la compréhension et l'interprétation s'élèvent, s'approfondissent, plus elles prennent de l'écart, de la distance au point d'être plus abstraites : c'est le niveau connotatif. « La connotation est l'ensemble des éléments de sens qui peuvent s'ajouter à ce sens littéral (et qui peuvent se trouver ou non dans le dictionnaire) ». A propos des interprétations, les nôtres seront en fonction des théories de L. Hebert.

1.2.3. L'interprétation selon L. Hebert

Des théories que nous convoquons jusqu'à présent pour interpréter et donner du sens à la fable corpus, émerge l'idée d'ordre « d'abstraction, d'implication et de globalité » (G. Genette, 1982, pp. 8-9), de niveau dénotatif, connotatif, etc. C'est cette même idée que nous retenons de la théorie de L. Hebert (1996, pp. 64-65) où émergent les « Étapes du parcours interprétatif » avec même une « Typologie des interprétations » :

Chaque type d'interprétation produira un type de lecture différent. Rastier (1989, p. 279) entend par *lecture* un « texte produit par transformation d'un texte-source, qu'il est censé décrire, scientifiquement ou non ». Deux cas limites sont prévisibles : la lecture descriptive, qui procède exclusivement d'une interprétation intrinsèque, et la lecture productive, qui procède au moins partiellement d'une interprétation extrinsèque (L. Hebert, 1996, pp. 64-65).

En passant par l'interprétation, une certaine tensivité se découvre tant dans la fable fictive que dans le monde réel d'où le recours aux théories tensives selon L. Hebert (2009) et C. Zilberberg (2006).

1.2.4. Théories sémiotiques tensives

Les notions de tensivité auxquelles nous recourons sont lisibles dans C. Zilberberg (2002), aussi dans C. Zilberberg (2006) et dans L. Hébert (2009).

(i) la tensivité est le lieu imaginaire où l'intensité, c'est-à-dire les états d'âme, le sensible, et l'extensité, c'est-à-dire les états de choses, l'intelligible, se conjoignent l'une à l'autre ; (ii) cette jonction indéfectible définit un espace tensif d'accueil et de qualification pour les grandeurs accédant dans le champ de présence : du fait de son immersion dans cet espace, toute grandeur discursive se trouve qualifiée d'abord au titre de l'intensité et de l'extensité, puis au titre de sous-dimensions que l'intensité et l'extensité contrôlent ; (iii) une inégalité créatrice lie l'extensité à l'intensité : les états de choses sont dans la dépendance des états d'âme... [c'est] autorité du sensible sur l'intelligible (C. Zilberberg, 2006, p. 55).

La sémiotique tensive marque la fin des théories convoquées. Celles-ci le sont pour une interprétation littéraire du conte corpus intitulé « L'âne, le tigre et le lion ».

2. Interprétation littéraire du conte corpus : signes dénotatifs et connotatifs

Il n'est pas de gouvernants sans gouvernés. Ceux-ci, leur être et leurs comportements se déterminent en fonction de ceux-là. Ce travail entier est une interprétation descriptive et comportementale des personnages fictifs de la fable corpus en vue d'aboutir aux comportements réels tant des gouvernants que des gouvernés dans la réalité. Pour ce faire, présentons les notes interprétatives, descriptives et comportementales suivantes basées sur les signes dénotatifs et connotatifs du texte corpus.

2.1. Notes dénotatives sur la base des signes du texte corpus

Les premières compréhensions que nous avons de cette fable, permettent d'établir d'abord des liens entre ce corpus et les coups d'État contemporains ensuite certaines origines des problèmes de gouvernance africaine.

2.1.1. Liens entre cette fable et les coups d'État contemporains

Les coups d'État contemporains en Afrique font penser à ce texte imaginaire anonyme intitulé « L'âne, le tigre et le lion ». Pour quelles raisons ? Quels sont les liens entre cette fable et ces coups d'État ? Primo, les coups d'État africains s'expriment sous fond tensif tel que ce terme et la tensivité sont théorisés par L. Hébert (2009) et C. Zilberberg (2002, 2006). C'est cette même situation tensive qui est décrite dans ce texte corpus. Cette tension est exprimée en ces termes : « La dispute s'envenime » (v². 6).

Secundo, dans cette fable, les parties antagonistes en viennent à un « arbitrage » (v. 6). On peut noter deux types d'arbitres dont l'un est apparent mais l'autre latent. Cependant, ce dernier semble posséder plus de force, plus de pouvoir que le premier, en ce sens que c'est ce tout puissant qui fait être et qui fait mouvoir tous les personnages de cette fable dont le roi lion. Alors, l'arbitre apparent est le roi et le juge lion (v. 6-8). Mais le narrateur est l'arbitre latent dont la toute-puissance est manifeste à travers l'immense place qui lui est réservée. Il mobilise vingt-deux (22) sur trente-trois (33) vers soit près de soixante-sept pour cent (67%) du volume total du texte étudié : (v. 1-2 ; 4 ; 6-7 ; 9 ; 11 ; 14 ; 16 ; 18 ; 20 ; 22 ; 24-33).

²v. : abréviation de « vers ».

Dans la réalité, ce narrateur ou arbitre tout puissant est à assimiler au forum, à toutes les réflexions scientifiques ou non. Celles-ci ne sont ni plus ni moins qu'une forme d'« arbitrage » sur les gouvernants contemporains. En termes plus clairs, la présente réflexion peut être prise pour une de ces formes d'« arbitrage » dont la teneur tient surtout de la conclusion voire la dernière partie du texte. Suivons cette réflexion par le truchement de notre explicitation, voire notre interprétation par laquelle l'on perçoit le lien entre ce conte corpus et les coups d'État contemporains en Afrique. Outre ce lien, cette interprétation peut aussi indiquer certaines causes ou sources, origines, des problèmes de gouvernance africaine.

2.1.2. Origines de certains problèmes de gouvernance africaine

D'où proviennent certains problèmes de gouvernance africaine ? À cette question, l'on peut rétorquer par les notes suivantes tenues des premières compréhensions que nous avons de cette fable corpus³ :

- a) « Ta punition vient du... » (v. 25) : premièrement, la valeur axiologique d'une « punition » est péjorative. Deuxièmement, sa raison d'être est d'indiquer certaines causes ou sources ou aussi origines des problèmes d'abord fictifs, textuels, propres à ce corpus très bien précis, représentant toute création artistique notamment littéraire. Or toute créature imaginaire de ce genre, non seulement vient du réel par ses auteurs concrets, mais est surtout destinée au réel pour peu qu'un récepteur perçoive un lien entre les deux, à savoir le texte fictif et la réalité ! Pour cette raison, tout ce qui suit, est certes tiré du texte fiction, mais surtout pour les Êtres réels notamment la gouvernance africaine en réalité. Dans ce sens, « Ta punition vient du... » (v. 25), relève certes du texte, mais est convertible à : certaines causes, sources ou origines des problèmes de gouvernance africaine, lesquelles difficultés sont perçues comme « punition [qui] vient » de... Précision de ces sources est donnée en crescendo ou par degrés. Lire alors les notes suivantes.
- b) Avertissement : il y a une sorte de mise en garde pour dire avec insistance : ne surtout pas se tromper de sources car « Cela n'a rien à voir avec la question de savoir si l'herbe est bleue ou verte » (v. 25). Lire toujours les notes suivantes pour comprendre la précision des sources de problèmes de gouvernance africaine qui se fait par degrés.
- c) « du fait qu'il n'est pas possible qu'une créature courageuse et intelligente comme toi ait pu perdre son temps à discuter avec un fou et un fanatique » (v. 26-27) : le premier degré d'indication ou de précision de sources de problèmes montre le manquement à un interdit qui est : ne pas « discuter avec un fou et un fanatique ». Il en est de même pour la gouvernance africaine où l'une des origines probables de problèmes est que les sensés veulent discuter avec les fous et les fanatiques. Il ne le faut pas ! En Afrique, qui est la « créature courageuse et intelligente » ? Comment se définit-elle ? Comment la reconnaît-on dans les réalités d'aujourd'hui ? En fait, il est lisible dans les lutteurs d'antan incarnés ou reconnaissables en ceux d'aujourd'hui qui ne créent ni ne réinventent la roue. Ils ne recommencent pas des luttes déjà engagées. Mais ils continuent l'œuvre des prédécesseurs.

Le deuxième degré d'indication de causes probables de problèmes est le manque de discernement poussant la « créature courageuse et intelligente » à vouloir discuter « avec un fou et un fanatique ». En situation réelle, les problèmes de gouvernance africaine peuvent provenir de ce manque de discernement. Une « créature courageuse et intelligente » doit être absente là où le fou et le fanatique sont présents. Elle est présente là où le fou et le fanatique sont absents. Ces derniers sont absents là où il y a des vertus : la justice, la vérité, les débats contradictoires, l'intégrité... Mais le vrai lutteur ci-dessus indiqué ou la « créature courageuse et intelligente » y est présente. C'est aux autres de la rejoindre ! Impossible à elle d'aller vers les autres sous peine de perdre ces/ses vertus !

³ La numérotation qui suit a, b, c, d... : lire **note a**, **note b**, **note c**, **note d**...

- d)** « qui ne se soucie pas de la vérité ou de la réalité, mais seulement de la victoire de ses croyances et de ses illusions » (v. 27-28) : c'est le troisième degré d'indication des causes de problèmes. Il est plus fort que le manque de discernement traité supra. En Afrique, les problèmes de gouvernance ont des origines probables diverses dont ceci : ne pas se soucier « de la vérité ou de la réalité », ne penser que « seulement de la victoire de ses croyances et de ses illusions ». Ces vices sont loin de tout vrai lutteur ou de toute « créature courageuse et intelligente » ci-dessus définis.
- e)** « Ne perds jamais de temps avec des arguments qui n'ont aucun sens... » (v. 28-29) : c'est le quatrième degré d'indication des causes de problèmes. Il est plus élevé que le troisième. Il est une morale livresque mais destinée aux Êtres humains notamment les Africains dans cette situation précise. Ce contexte montre comment, dans la réalité, le vrai lutteur ou toute « créature courageuse et intelligente » ci-dessus définis, compte sur la force de ses « arguments ». Or pour « un fou et un fanatique » ces arguments « n'ont aucun sens... ».
- f)** « Il y a des gens qui, quelles que soient les preuves qu'on leur présente, ne sont pas en mesure de comprendre » (v. 29-30) : c'est le cinquième degré d'indication des causes de problèmes. Il est au-dessus du quatrième. Il montre comment certains esprits sont bouchés au point qu'ils « ne sont pas en mesure de comprendre ». Cette leçon fictive peut être appliquée aux réalités politiques africaines où c'est « un fou et un fanatique » qui sont souvent bouchés. Mais le vrai lutteur et toute « créature courageuse et intelligente » déjà définis, ont toujours leurs esprits ouverts, réceptifs !
- g)** « Et d'autres, aveuglés par leur ego, leur haine et leur ressentiment, ne souhaiteront jamais qu'une seule chose : avoir raison même s'ils ont tort » (v. 30-31) : c'est le sixième degré d'indication des causes de problèmes. Il est classé supérieur au cinquième. Il indique des Êtres entièrement gagnés à la cause des vices : « aveuglés par leur ego, leur haine et leur ressentiment », ils ne désirent « qu'une seule chose : avoir raison même s'ils ont tort ». Selon le contexte de fiction, ils sont très loin des vertus. Mais on en trouve aussi dans les réalités politiques surtout africaines. C'est l'apanage des personnages suivants : « un fou et un fanatique ». Quant au vrai lutteur et à toute « créature courageuse et intelligente », ils fuient ces vices comme la peste !
- h)** « Quand l'ignorance crie, l'intelligence se tait » (v. 32) : c'est le septième degré d'indication des causes de problèmes probables et classables au-dessus du sixième. Il indique d'abord la différence fondamentale et cognitive entre les Êtres humains : ceux privés de sens cognitif et ceux qui en regorgent. Ensuite, ce septième degré poursuit cette différence sur un autre plan qui est affectif ou comportemental. Ce qui importe est que toute différence est expression ou comportement : l'ignorant qui crie, exprime ses faiblesses perçues à travers son comportement ou son manque de savoir ; l'intelligent qui se tait, fait montre de savoir par son comportement de sagesse voire son silence. Tout cela est sur le plan livresque. Mais dans le réel africain, plus précisément en gouvernance politique, les problèmes ont des origines diverses dont l'ignorance qui fait taire l'intelligence. Et c'est manifeste à travers des comportements !
- i)** « La paix et la tranquillité n'ont pas de prix... » (v. 33) : c'est le huitième degré d'indication des causes probables de problèmes. Il est supérieur à tous les autres degrés qui l'ont précédé. Peut-être pour cette raison de supériorité, il n'indique pas une cause comme tous les sept autres. Mais il montre les solutions possibles aux problèmes de gouvernance africaine. Ce sont : « La paix », « la tranquillité » ; et le « prix » à payer est inestimable ! En qui ou par qui reconnaît-on ces solutions ? Elles sont reconnues au vrai lutteur et à toute « créature courageuse et intelligente » mais non pas à « un fou et un fanatique ». Ce dernier est absent là où il y a des vertus : « La paix », « la tranquillité », la justice, la vérité, les débats contradictoires, l'intégrité...

Si ces notes dénotatives indiquent des compréhensions possibles ou simples de prime abord, les notes connotatives suivantes sont d'un niveau plus complexe. C'est pourquoi dans la phase théorique nous évoquons, d'ores et déjà, « un ordre approximativement croissant d'abstraction, d'implication et de globalité » (G. Genette. 1982 : 8-9).

2.2. Notes connotatives : Symboliques des personnages du texte et leurs réverbérations possibles dans la vie réelle

Personnages : Signes pris ou perçus du texte	Symboliques ou interprétations profondes possibles	Réverbérations ou reflets, images : Correspondances possibles dans la vie réelle
Le lion (v. ¹ 6-7 ; 9 ; 14 ; 18 ; 20 ; 24-33) - « tous deux décident de la soumettre à l'arbitrage du lion, “ le roi ” de la jungle » (v. 6-7) - Le lion sait ce qu'il fait : il laisse faire l'âne mais réserve autres choses au tigre (v. 7 -24)	- Justice, jugement, verdict - Droit de vie ou de mort - Commandement, ordre, impératif - Force, puissance	- Rois, chefs d'État, présidents, reines, membres des gouvernements, grands directeurs ou décideurs, réels - En un mot : Gouvernants, dirigeants dans la réalité
	Le roi lion connaît ses citoyens :	Image, dans le monde réel, des gouvernants qui connaissent ou cherchent à bien s'informer des situations réelles que vivent leurs sujets
	Pour cette raison le lion sait éviter les mauvais citoyens comme l'âne (v. 7 -10)	Reflet des gouvernants qui, dans la vie réelle, évitent des sanctions punitives ; ils contournent plutôt celles -ci pour mieux contenir les citoyens aux comportements immoraux
	Le lion sait raisonner les bons citoyens comme le tigre (v. 25 -33)	Réverbération des gouvernants qui, dans le monde réel, savent raisonner les bons citoyens fût-il par des méthodes paradoxales ; s'ils appliquent celles -ci, c'est à bon escient !
	Le lion accepte la discussion, la communication, la controverse, la contradiction (v. 18 -24)	Image, dans la vie réelle, des gouvernants qui acceptent la discussion, la communication, la controverse, la contradiction

¹ v. : abréviation de «vers».

Suite 1 du tableau

- Conseil final du roi lion (v. 25-33)	Le roi -juge explique le paradoxe de sa méthode éducative	Image de bons gouvernants qui, dans le monde réel, savent expliquer leurs méthodes de travail, de gouvernance, etc.
	Méthode destinée aux bons citoyens comme le tigre	Reflet de bons citoyens qui, dans la réalité, bénéficient de bonnes décisions, de méthodes constructives, etc.
	Absence notoire des mauvais citoyens comme l'âne	Réverbération de mauvais citoyens qui, dans la réalité, brillent par leurs absences aux bons moments des grands profits
Le tigre et l'âne	Sujets du roi lion	Citoyens de tous ordres des gouvernants réels
	Différend, « dispute » (v. 6) entre tigre et âne	Différend entre citoyens dans la société réelle
Le tigre (v. 1 -2 ; 4-5 ; 12 ; 15 ; 18-19 ; 22-23) : - Jugement contre le tigre : il n'a pas eu droit à la parole (v. 7-13) - Verdict contre le tigre (v. 14-15) - Attitude n°1 du tigre face au jugement et au verdict contre lui (v. 18) - Attitude n°2 du tigre : il questionne le roi lion (v. 18-19) ; - Attitude (n°3) même de surprise du tigre (22 -23)	Mauvais exemple de jugement, modèle ou image infidèle de la vraie justice	Reflet de mauvais exemples de jugements dans la vie réelle
	Mauvais exemple de verdict, modèle ou image infidèle du vrai verdict	Image de mauvais exemples de verdicts dans la vie réelle
	- Acceptation du jugement et de son verdict - Respect des décisions des instances supérieures ; docilité de citoyen	Reflet de bons citoyens dans la société réelle : ils respectent la loi, l'ordre établi ; ils acceptent et exécutent les décisions prises
	Signe ou symbole d'acceptation de dialogue, de communication	Réverbération de bons citoyens enclins au dialogue juste, à la bonne communication

3. Conseils ou leçons sur la base de signes : Le lion, reflet des gouvernants contemporains

Dans le poème « L'âne, le tigre et le lion », ce dernier est au pouvoir ; il règne. Dans les réalités africaines, les gouvernants contemporains sont aussi au pouvoir ; ce sont eux qui règnent. Ils ont les attributs du lion. Ils sont à son image : lire le tableau ci-dessus. S'ils font ou agissent comme le lion en écoutant leurs sujets, en les jugeant avec soit équité soit sagesse, en discutant avec eux, en leur expliquant les décisions prises et les leçons à y tirer..., alors, ils sont des lions, ils sont, chacun, une « créature courageuse et intelligente ». Au cas contraire, ils sont, chacun, « un fou et un fanatique ».

Mais les agissements, les actions, les programmes des gouvernants contemporains sont en cours. Leurs parcours ne sont pas achevés comme celui du roi lion. Alors, l'heure n'est pas au classement, au jugement, mais aux suggestions, aux conseils, à la moralisation, au téléguidage pour que ces rois lions que sont ces gouvernants ne soient pas seuls, isolés, abandonnés, pour n'en faire qu'à leur tête, c'est-à-dire suivre obstinément leurs propres idées sans tenir compte d'avis divergents ! Il est donc conseillé d'être des rois lions dont le programme de règne est fourni supra. Mais rappelons-le pour plus de détails.

3.1. Écouter leurs sujets (v. 7-13)

Le roi lion a bel et bien écouté les partis antagonistes, même si d'aucuns pourraient objecter qu'il ne l'a pas fait à l'endroit du tigre avant de donner son verdict. Et pourtant NON ! C'est bien à ce niveau qu'apparaissent toutes les grandes qualités de dirigeant du roi lion : perspicacité, sagesse, prévoyance... Mais, de toutes les qualités que l'on puisse attribuer, ici, à ce roi de la brousse, une et une seule a prévalu à ce niveau pour un tel verdict qui, à bien l'analyser, est digne d'entrer dans l'histoire. Cette valeur ou qualité du lion est : il connaît très bien chacun de ses sujets. Pour les gouvernants contemporains africains : écouter leurs sujets conduit à autres valeurs comme « connaître très bien chacun des sujets » pour de meilleurs verdicts et donc pour une gouvernance digne d'entrer dans l'histoire.

3.2. Juger leurs sujets avec équité et sagesse (v. 14-15)

De prime abord, d'aucuns diront que le jugement du roi lion a un effet boomerang ! C'est très exact ! Et c'est ce qu'il fallait pour atteindre les objectifs escomptés, surtout pour une certaine équité voire sagesse. Tous les objectifs ont été atteints : d'abord, l'idiot de l'âne, content, était même déjà parti (v. 16-17) libérant ainsi les lieux pour une bonne école au tigre. Ensuite, celui-ci a reçu sa part qui est, primo, la leçon plein les oreilles, secundo les conséquences de ces enseignements visibles en l'attitude docile et sage du repentant : « Le tigre accepte sa punition » (v. 18). Tertio, l'attitude ou comportement du tigre corrobore toutes les vertus que l'on lui reconnaît (v. 18-33). En somme, cette fable conseille aux dirigeants contemporains africains de juger leurs sujets avec équité et sagesse (v. 14-15), seules vertus par lesquelles un effet boomerang est utile, compris, accepté et non condamné !

3.3. Discuter avec leurs sujets (v. 8-13 ; 19-33)

C'est la vertu qui occupe plus de place que les autres qualités dans cette fable. Elle draine vingt-huit (28) sur trente-trois (33) vers, soit près de quatre-vingt-cinq pour cent (85%) du volume total du texte étudié. C'est un signe très important : c'est la preuve que cette vertu est la pierre d'angle et de ce conte et de notre réflexion et de la vie en société. Elle suggère

aux gouvernants contemporains africains d'accepter de discuter, de dialoguer, d'échanger, de communiquer et de favoriser les débats contradictoires ... qui sont signes d'ouverture d'esprit.

3.4. Expliquer aux sujets les décisions prises (v. 19-33)

Cette vertu du lion est clairement exprimée en ces termes : « Le lion lui explique » (v. 24). Elle est à incarner par les gouvernants contemporains africains car elle fait partie des vertus par lesquelles un effet boomerang est utile, compris, accepté et non condamné !

3.5. Leçons d'incarnation de vertus par le juge lui-même

Le lion ou le juge ne donne pas que des leçons et des verdicts. Il les incarne lui-même ! En pédagogie ou en conduite humaine, cela se dit en Anglais « Learning by doing » traduisible par « Eduquer par l'exemple ». C'est une formule que nous tenons du célèbre pédagogue John Dewey (1859-1952), philosophe et pédagogue américain. En somme, cette vertu du lion conseille aux gouvernants contemporains africains d'être des pédagogues en incarnant ce qu'ils enseignent. Ce qu'ils disent aux autres, ils le font eux-mêmes ; ils le sont eux-mêmes. Mais quelles leçons le roi lion a-t-il dispensées au tigre, susceptibles d'être d'une grande utilité aux dirigeants contemporains africains ? Elles sont nombreuses, et surgissent de l'entrée de jeu du roi lion à la fin du conte. On pourrait les synthétiser comme suit : être une « créature courageuse et intelligente » (v. 26) ... tout sauf être « un fou et un fanatique » (v. 27). Passant de la théorie à la pratique le lion ou le juge a agi en « créature courageuse et intelligente » ... tout sauf être « un fou et un fanatique » (v. 27). Le lion voire le roi inspire aux gouvernants contemporains africains d'être à la fois des enseignants du primaire, du secondaire et du supérieur. Autrement dit, on ne peut dispenser des leçons aux tout petits comme on le ferait à des personnes dotées de maturité ou de capacité à comprendre, à analyser, à juger et même à évaluer les enseignements qui sont fournis. En d'autres termes aussi, il ne faut pas dispenser la leçon du tigre à l'âne ! Celui-ci n'en a cure ! Tout comme ces rois lions voire ces dirigeants contemporains qui ne mettraient pas à la disposition de personnes déjà mûres des leçons pour nourrissons !

Conclusion

Après avoir présenté d'abord la fable et des théories sémiotiques, nous avons ensuite procédé à des analyses approfondies du corpus. Puis nous avons prodigué des conseils, des leçons tirées de cette fable pour les gouvernants contemporains africains. S'il y a des gouvernants, ils le sont pour les gouvernés et vice versa. Ces derniers, ce qu'ils sont, leurs comportements, tout en eux est déterminé en fonction des premiers. C'est pourquoi, le présent travail, à cette phase conclusive, montre qu'il est une interprétation tant descriptive que comportementale des personnages imaginaires du texte corpus en vue d'aboutir aux comportements réels tant des gouvernants que des gouvernés dans la réalité.

Par conséquent, les questions heuristiques posées au début de notre réflexion trouvent leurs réponses dans les corroborations suivantes des hypothèses : la fable « L'âne, le tigre et le lion » est un signe. Il est gros de sens susceptibles d'aller au-delà de certaines attentes telles les réalités des gouvernants contemporains qui y ont été perçues. Notre objectif a été atteint en ce sens que des conseils, des leçons ont été tirés de cette fable sans faillir à notre cadre théorique qui demeure la sémiotique comportementale.

Références bibliographiques

DOMINIQUE, 2021, « L'âne, le tigre et le lion » (Texte anonyme), [en ligne], URL : <https://www.chemindevie.net/ane-tigre-lion>, consulté le 1^{er} mai 2024 à 16 h 20 mn.

GENETTE Gérard, 1982, *Palimpsestes : La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil.

HEBERT Louis, 1996, *Sens et signification du nom propre : sémantique interprétative et nom propre*, [en ligne], URL : <https://www.signosemio.com/documents/onomastique.pdf>, consulté le 12 avril 2024 à 11 h 34 mn.

HEBERT Louis, 2009, *Dispositifs pour l'analyse des textes et des images : Introduction à la sémiotique appliquée*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges (PULIM).

JOUANNY Robert, [sd], « Le Tartuffe ou L'imposteur », *Théâtre complet de Molière*, Tome I, Paris, Éditions Garnier Frères.

ZILBERBERG Claude, 2002, « Précis de grammaire tensive », *Tangence, Rimouski-Trois-Rivières (Québec)*, n°64, pp. 8-24.

ZILBERBERG Claude, 2006, *Éléments de grammaire tensive*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges.

WIKIPEDIA.ORG, « Dénotation et connotation », [en ligne], URL : https://www.fr.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9notation_et_connotation consulté le 23 mai 2024 à 10 h 09 mn.

L'ÉCART COMME MATRICE POÉTIQUE DANS *CENT SONNETS* DE BORIS VIAN

Kopoin François KOPOIN

Université Félix-Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
kopoinlecrivain@gmail.com

Afankoe Yannick Olivier BEDJO

Université Félix-Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
kopoinlecrivain@gmail.com

Résumé

Dans le contexte d'une création poétique contemporaine marquée par la subversion des normes, cette étude se penche sur le recueil *Cent Sonnets* de Boris Vian, œuvre emblématique d'une esthétique de l'écart. L'objectif est d'analyser comment Vian utilise l'écart formel et linguistique pour produire une poétique dissidente et transformer les conventions établies du sonnet. L'approche méthodologique repose sur une lecture herméneutique du texte, appuyée sur la stylistique de la déviation telle que proposée par Léo Spitzer, afin de mettre en lumière les mécanismes syntaxiques, lexicaux et tonaux à l'œuvre, ainsi que l'effet de tension entre rigueur formelle et liberté expressive. Les résultats obtenus montrent que l'écart, loin d'être une anomalie gratuite, constitue un véritable instrument de création : les ruptures métriques, les néologismes, les variations lexicales et le mélange de registres fonctionnent comme des moteurs de sens, révélant une inventivité poétique qui conjugue hommage et sabotage. L'écart apparaît ainsi comme une énergie structurante et créatrice, faisant de Vian un poète à la fois critique des normes et innovateur formel.

Mots-clés : Créativité – Écart – Innovation – Poétique – Sonnet – Stylistique.

Abstract

In the context of contemporary poetry marked by the subversion of norms, this study focuses on Boris Vian's *Cent Sonnets*, an emblematic work of an "écart" (deviation) aesthetic. The aim is to analyze how Vian employs formal and linguistic deviation to produce a dissident poetics and transform established sonnet conventions. The methodology relies on a hermeneutic reading of the text, supported by deviation-oriented stylistics as proposed by Léo Spitzer, to highlight syntactic, lexical, and tonal mechanisms, as well as the tension between formal rigor and expressive freedom. The results show that deviation, far from being a mere anomaly, functions as a genuine creative tool: metric breaks, neologisms, lexical variations, and register mixing act as engines of meaning, revealing a poetic inventiveness that combines homage and subversion. Deviation thus emerges as a structuring and creative force, making Vian both a critic of norms and a formal innovator.

Keywords: Creativity – Deviation – Innovation – Poetics – Sonnet – Stylistics.

Introduction

Dans le foisonnement de la création poétique contemporaine, l'écart ne se limite plus à une simple transgression des normes : il devient une véritable matrice poétique, un principe actif de composition et de subversion. Cette tendance esthétique se manifeste tout particulièrement chez certains poètes modernes, au premier rang desquels Vian, dont le recueil *Cent Sonnets* (2020) incarne une volonté esthétique résolue de rupture. Cette œuvre se singularise par une architecture textuelle volontairement instable et des procédés figuratifs audacieux, révélant une entreprise de transgression poétique pleinement assumée.

Vian y élabore une « poétique de l'écart », conçue, à la fois, comme distance critique vis-à-vis des conventions formelles et comme la formulation d'un paradigme dissident autonome. Les décalages structurels et lexicaux, loin d'être arbitraires, nourrissent une subtilité lexico-sémantique inattendue, défiant les attentes sans renier une forme de cohérence intérieure. Cette tension féconde entre jeu et rigueur confère au texte vianesque une esthétique subversive, où l'acte de création se déploie dans une torsion volontaire des codes poétiques établis.

Cent Sonnets invite à reconsidérer les notions de vers, de strophe et de norme morphosyntaxique, que Vian déconstruit avec une inventivité jubilatoire. L'« écart », notion parfois galvaudée, se mue ainsi en concept opératoire, révélant une stratégie de détournement savamment orchestrée, qui dévoilent une posture iconoclaste qui interroge les canons tout en les recyclant.

Les multiples formes de distanciation par rapport aux conventions poétiques, particulièrement manifestes dans ce recueil, éclairent ainsi le sujet : « L'écart poétique dans *Cent Sonnets* de Boris Vian ». En investissant cette « œuvre de jeunesse » (M. Lapprand, 2006, p. 60), cette étude herméneutique interroge en profondeur la nature même de la forme et de la structure poétique chez Vian. La question centrale suivante s'impose, dès lors :

Comment Vian fracture-t-il la norme linguistique pour ouvrir un espace marginal ?

En quoi l'écart formel devient-il vecteur de dissidence poétique ?

Comment le sonnet recyclé devient-il matière d'une réinvention radicale ?

Les mécanismes de rupture vis-à-vis des conventions poétiques, particulièrement perceptibles dans ce recueil, éclairent de manière féconde la notion d'écart poétique. Une réflexion stylistique nourrie par les enjeux formels et normatifs des *Cent Sonnets*, invite à penser une déconstruction méthodique du texte vianesque, et plus spécifiquement de son langage. Ce recueil se distingue par une inventivité langagière qui embrasse jeux de mots, ironie mordante et sarcasme subtil. Le ton, oscillant entre humour noir et absurde raffiné, témoigne d'une posture iconoclaste à l'égard de la vie et des codes littéraires. Vian se moque des conventions et les détourne pour provoquer le lecteur, faisant de l'écart non pas une simple rupture, mais une véritable stratégie poétique de transformation et de subversion des normes.

L'approche dite de « stylistique de la déviation », développée par L. Spitzer (1931, 1950) et centrée sur les mécanismes de construction du texte, offre un éclairage précieux sur la poétique de l'écart dans ses dimensions syntaxiques, lexicales et tonales. Elle met en lumière, chez Boris Vian, une langue traversée par une tension féconde entre rigueur formelle et liberté expressive, entre hommage et sabotage. Dans *Cent Sonnets*, l'écart poétique, envisagé à l'aune de cette stylistique, cesse d'apparaître comme une anomalie formelle pour se révéler comme une énergie créatrice et structurante. Spitzer montre, dans ses travaux fondateurs, que toute déviation du langage (qu'elle soit syntaxique, métrique, lexicale ou sémantique) capte l'attention du lecteur et révèle une concentration de sens exceptionnelle.

Loin de constituer une simple défaillance, l'écart s'affirme comme un authentique instrument herméneutique : la langue qui se détourne de la norme dévoile, dans ses inflexions singulières, les choix expressifs et les tensions profondes qui travaillent le texte.

Chez Vian, cette déviation se manifeste à plusieurs niveaux. La « syncope poétique », concept emprunté à la musique et à la prosodie, reconfigure le rythme et suspend le souffle par le biais d'irrégularités métriques, de néologismes et d'un brassage de registres hétérogènes. Chaque rupture métrique, chaque entorse lexicale ou transgression syntaxique n'est pas fortuite, mais constitutive : l'écart devient moteur de sens et tremplin pour l'expérimentation formelle. Ces anomalies stylistiques soulignent les choix expressifs et instaurent des tensions internes qui structurent le poème tout en amplifiant sa puissance suggestive. Ainsi, la « stylistique de la déviation » permet de démontrer que, chez Vian, l'anomalie n'est jamais gratuite : chaque écart révèle les dynamiques internes du texte et sa capacité à conjuguer tradition et invention, rigueur formelle et liberté expressive. L'écart devient le vecteur central d'une poétique où la déviation elle-même se fait source d'invention et foyer de signification.

Trois lignes de force traversent cette analyse : un langage de l'écart qui creuse les marges, une esthétique de la dissidence qui sabote les fondements poétiques, et un recyclage culturel où les vestiges du sonnet deviennent matière vive pour une réinvention radicale.

1. Le langage de l'écart : Boris Vian et la syncope poétique

Exercer une poétique de l'écart, selon M. Taleux (2017, p. 105) c'est « dévisager l'anormal, l'hors-norme, la déviance, pour en démanteler l'imposture ». Cette définition éclaire avec acuité le travail de Vian dans *Cent Sonnets*, où l'écart ne se limite pas à une transgression formelle : il devient un langage en soi, porté par une rythmique volontairement instable. La rupture rythmique, fragmentation du vers, syncopes et pulsations dissonantes, constitue le cœur d'une subversion poétique qui dérègle les attentes métriques pour mieux en révéler les failles.

Le terme « syncope » évoque, à la fois, la rupture rythmique et le trouble du sens, tout en gardant une musicalité qui sied à Vian. Il suggère une poétique du décalage, plus subtile que la simple « rupture ». Là où la rupture pourrait désigner une cassure nette, la syncope introduit une vacillation, une suspension du souffle, une faille dans la continuité qui devient espace de création.

Chez Vian, cette syncope poétique ne se contente pas de perturber le rythme : elle le reconfigure, le détourne, le réinvente. En effet, Vian détourne les codes du sonnet classique¹ en jouant sur les discontinuités, les glissements et les heurts, instaurant une cadence délibérément vacillante. Le poème ne suit plus une ligne régulière : il trébuche, bifurque, improvise, et s'invente une nouvelle poétique dans cette rupture. Le poète joue sur l'irrégularité métrique, composant des vers aux longueurs fluctuantes, déjouant les attentes du lecteur familier des cadences traditionnelles. L'extrait suivant illustre avec éclat la dislocation du rythme et des sonorités, reflet du refus de Vian de se plier aux conventions prosodiques :

¹ Le sonnet classique repose sur un équilibre très précis (14 vers, mètre régulier, architecture sémantique et rythmique). C'est précisément cette charpente formelle que Vian choisit de tordre et de « réinventer » dans son recueil.

« À MA MUSE

Pourquoi me souffles-tu toujours des âneries
 Je ne t'ai point traitée comme vile putain
 Tu me fais un beau vers, je l'écris, puis soudain
 A l'improviste, tac! C'est la plaisanterie

Le mauvais calembour, la plate pitrerie
 De plus ou moins de goût. Je pencherais pour moins.
 Ça rappelle Diogène en habit de gandin
 Pascal en chansonnier disant des roseries

Beethoven dans un champ jouant du mirliton,
 Paul Claudel au sabbat chevauchant un bâton
 Un mauvais rebouteux guérissant Hippocrate

C'est, chantant un air swing, Marcel Cachin tout nu
 Pie douze en l'appareil d'un grand diable cornu...
 C'est un chapeau de clown sur le chef de Socrate... »

(*Cent Sonnets*, « À ma muse », p.149)

Le sonnet « À ma muse » illustre avec une verve provocatrice la manière dont Vian dynamite les conventions métriques et sonores du poème classique. Loin de se contenter d'une simple fantaisie formelle, le texte orchestre une véritable syncope poétique : une dislocation volontaire du rythme, une mise en crise de la cadence qui devient le lieu d'une invention langagière.

Dès les premiers vers, le lecteur est confronté à une instabilité rythmique : les alexandrins attendus sont troués, distendus ou raccourcis, comme en témoigne l'interjection brutale « À l'improviste, tac ! », qui surgit hors mesure tel un coup de cymbale dans une partition classique. Ce « tac » syncopé agit comme un contretemps sonore, brisant la fluidité métrique et instaurant une cadence vacillante. Le vers ne déroule plus, il trébuche, bifurque, improvise : la métrique devient jazzée, irrégulière, presque improvisée, à l'image du « swing » évoqué dans le dernier tercet.

Si la structure canonique du sonnet, avec ses deux quatrains et ses deux tercets, semble maintenue, elle est en réalité minée de l'intérieur : les rimes, loin d'obéir aux schémas traditionnels, se frottent à des consonances dissonantes, « mirliton / bâton » côtoyant « Hippocrate / Socrate », dans une série de finales hétérogènes où l'allitération en [k] grince et heurte l'oreille. La prosodie devient grinçante, volontairement désaccordée, comme pour saboter l'harmonie attendue.

À cette syncope métrique s'ajoute une bouffonnerie visuelle et sonore, portée par un déferlement d'images incongrues : « Beethoven » jouant du « mirliton », « Pie XII » déguisé en « diable », « Socrate » coiffé d'un chapeau de « clown ». Ces figures, empruntées à des sphères intellectuelles ou sacrées, sont travesties dans une farce grotesque.

Ce sonnet opère ainsi une série de glissements de registre, du noble au trivial, du sacré au profane, de l'érudit au burlesque. Cette collision stylistique, qui mêle calembour, satire et irrévérence, matérialise une esthétique de l'écart où la syncope devient le moteur d'une nouvelle musicalité poétique. En refusant les contraintes prosodiques, Vian ne se contente pas de les transgresser : il les reconfigure. Le sonnet devient un espace de jeu, de sabotage et de

réinvention, où la cadence classique est remplacée par une pulsation chaotique, syncopée, jazzée. La « Muse », moquée et malmenée, devient le prétexte d'une poétique du désordre où l'écart est érigé en principe créateur.

La langue vacille, s'effrite sous le poids du doute et de la perte créative. L'expression « chanter châtre » cristallise une allitération en « ch » qui suggère l'étouffement, comme un souffle retenu. Elle désigne une voix poétique mutilée, privée de sa puissance lyrique : une voix qui persiste à chanter dans un corps réduit au silence. Le syntagme « vers sans vie » confirme l'abandon de la métrique : la parole se fait stérile, incapable de générer un souffle nouveau, accentuant l'impression d'une musique en décomposition.

Le syntagme « C'est la fin je le sens... » mime une chute de tension, un phrasé qui trébuche sur lui-même. Ce sentiment de fin n'est pas affirmé avec certitude, mais pressenti dans une cadence vacillante, à l'image de l'improvisation jazz, incertaine et émotionnellement tremblante. Enfin, « jusqu'au prochain recueil » agit tel une coda, syncope rythmique et psychique, suspendue entre épuisement et persistance créatrice.

Dans le sonnet « Le Zazou », Boris Vian compose une partition poétique où la syntaxe morcelée devient mouvement. Ce morcellement, loin d'être un simple effet de style, mime la démarche saccadée, désarticulée d'un personnage dont les souliers grincent aussi fort que ses pensées. La mécanique de la langue se désaxe pour incarner le tumulte intérieur du Zazou, figure d'errance urbaine et de marginalité joyeusement dissonante.

« Il erre, allant de bar ou de swing-caboulot »
(B. Vian, p. 49)

Ce vers, par sa construction délibérément disjointe, fait apparaître une pulsation instable. Le choix du verbe *errer*, associé à une série de lieux épars (« bar, swing-caboulot »), évoque non seulement une dérive physique mais aussi une errance mentale, une pensée en crue. Les enjambements et les ruptures syntaxiques déstabilisent la linéarité de la trame du poème pour faire affleurer l'indicible : une subjectivité fragmentée, agitée, constamment remise en question.

Cette poétique de la dissonance révèle un geste politique subtil. En déstructurant le rythme, Vian fait éclater les cadres normatifs du langage, ouvrant une brèche dans laquelle s'inscrit une identité plurielle, mouvante, libre. Le poème ne suit plus une cadence prévisible : il claudique, trébuche, improvise, à la manière du zazou lui-même. Le langage n'est plus vecteur d'ordre, mais espace de transgression, de réinvention.

2. Cent sonnets : l'insubordination métrique comme geste poétique

Poème de quatorze vers (le plus souvent en alexandrins), le sonnet se compose classiquement de deux quatrains à rimes embrassées suivis de deux tercets au schéma plus libre. Forme close par excellence, il repose sur la régularité métrique, la symétrie strophique et une progression émotive ou argumentative que scelle une chute finale. Né au XIII^e siècle dans le cercle sicilien de Frédéric II, perfectionné par Pétrarque, il se diffuse ensuite en Espagne, en Angleterre avec Shakespeare, puis en France au XVI^e siècle grâce à la Pléiade.

Le sonnet français, héritier du modèle italien, adopte l'alexandrin et diversifie les rimes des tercets. À la Renaissance, il devient le véhicule d'une esthétique de l'harmonie et de l'amour courtois ; le classicisme en fait plus tard le lieu d'une rigueur formelle et d'une quête de perfection.

Dès le XIX^e siècle, Baudelaire et Mallarmé en bousculent les codes, jouant des rythmes, des rimes et de la ponctuation. Au début du XX^e siècle, Apollinaire prolonge ce mouvement de désacralisation ; Boris Vian, dans la seconde moitié du siècle, en radicalise l'approche par une insubordination jubilatoire.

Longtemps symbole de la norme poétique, le sonnet devient avec *Cent Sonnets* le terrain d'un renversement spectaculaire. Par une démarche résolument iconoclaste, Vian dynamite les repères formels et inscrit son recueil dans une logique de dissidence joyeuse.

Cette « insubordination » n'est pas simple transgression : elle relève d'une posture active et provocatrice, faisant du dérèglement métrique un acte créateur. Le « geste poétique » assume cette attitude comme une esthétique à part entière, presque performative.

Vian ne détruit pas la structure du sonnet : il la désarticule pour en révéler les failles et les potentialités. En jouant avec les contraintes, il en expose les limites tout en ouvrant de nouveaux possibles. Loin du rejet, son entreprise est une réinvention jubilatoire où l'insubordination devient le moteur d'une poétique libre, inventive et profondément contemporaine.

Ce jeu de subversion, loin d'être gratuit, ouvre sur une reconfiguration du genre : le sonnet devient un espace de plasticité formelle, un laboratoire d'expérimentation langagière où l'humour, l'absurde et le détournement cohabitent avec une profonde inventivité poétique. Dans cette perspective, *Les Cent Sonnets* s'inscrivent dans une esthétique du décalage, où la transgression devient moteur de création. Le poème « Le pot de l'ours », en particulier, illustre une métapoétique du détournement : en jouant sur les attentes du lecteur, en tordant les codes et en réinjectant du trivial dans le sublime, Vian interroge les fondements mêmes de l'acte poétique. Le sonnet, loin d'être figé, se révèle alors comme un terrain de jeu critique, un outil de contestation et de réinvention.

Ainsi, sous couvert d'iconoclasme, Vian ne détruit pas le sonnet : il le réanime. Il en fait le lieu d'une dissidence fertile, où la forme canonique devient le vecteur d'une liberté poétique renouvelée.

2.1. Une esthétique du décalage

Dans les *Cent Sonnets*, Vian déploie une inventivité langagière qui s'inscrit pleinement dans le champ de la stylistique tel que Léo Spitzer le définit à travers sa « stylistique de la déviation » : une approche attentive aux écarts par rapport à la norme et à la manière dont ces déviations révèlent l'expression singulière de l'auteur. Véritable laboratoire textuel, le recueil foisonne de néologismes et de calembours, générant une texture sonore dense et une polysémie ludique. Ces procédés, que Spitzer interprète comme autant de marques d'un style en écart, participent d'une esthétique du décalage et de la subversion.

Loin de se réduire à un maniérisme de surface, Vian mobilise l'inversion syntaxique et des constructions grammaticales atypiques comme indices d'une posture énonciative dissidente. Fidèle au principe spitzérien selon lequel l'analyse stylistique doit dépasser la phrase pour embrasser l'architecture globale du texte, il joue avec les « contraintes du sonnet »², cette forme fixe par excellence, afin d'en révéler les potentialités expressives. La

² L'expression « contraintes du sonnet » désigne les règles formelles régissant ce poème fixe — métrique, structure (quatorze vers répartis en deux quatrains et deux tercets), rimes (embrassées puis codifiées), et chute (volta). Chez Boris Vian, leur détournement ludique (inversions, jeux de rimes) devient un geste poétique, révélant une créativité fondée sur la subversion des normes.

tension entre respect des schémas métriques et distorsion formelle devient alors le lieu d'une dialectique entre norme et liberté, moteur fondamental de la littérarité.

Le recueil ne se présente pas comme une simple collection hétéroclite, mais comme un ensemble structuré en cycles narratifs et réflexifs, tels que « Hors cadre ». Le poème liminaire, « À mon lapin », fonctionne comme une mise en abyme de l'intention poétique, formulant le projet de jouer avec la forme sans jamais la renier. Cette tension entre respect et transgression illustre exemplairement la « stylistique de la déviation » chère à Spitzer, où les écarts ne sont pas de simples anomalies, mais le moteur d'une signification plurielle. Dès les premiers vers, Boris Vian installe un ton ludique et irrévérencieux, tout en respectant la structure classique du sonnet :

« À mon lapin
Comme je suis très vieux, je sais des histoires,
Et j'en ai fait pour toi pas moins d'un petit cent.
Oh, ça n'est certes ni très fin ni très puissant
Ca m'a pas demandé des efforts méritoires ».
(B. Vian, p. 25)

Ce texte s'inscrit dans une esthétique de dérision, où l'irrévérence assumée vient dialoguer avec les exigences formelles de la poésie classique. Le ton introductif, faussement modeste, opère comme une mise en scène ironique de la posture de poète. En se déclarant « très vieux », Vian instaure une figure d'auteur bienveillant, presque paternel, mais aussitôt mise en tension par le choix d'un destinataire saugrenu : le lapin, qui fait éclater les codes traditionnels de l'adresse poétique.

Cette discordance entre la forme et le fond devient le moteur stylistique du poème : les alexandrins et les rimes embrassées tracent une ossature classique que le contenu vient bousculer, comme pour dire que la poésie peut s'accommoder de la fantaisie, voire s'en nourrir. Le lapin, figure absurde et enfantine, incarne une poétique du trivial revendiqué, dans laquelle la rhétorique des comptines côtoie une virtuosité métrique discrète mais réelle. L'on pourrait y voir une variation savante sur les marges, une tentative de réhabiliter l'insignifiant par le biais de l'élégance formelle.

Dans cette perspective spitzérienne, l'écart prend une valeur herméneutique : il devient l'indice d'un travail sur la langue qui dévoile, au-delà du jeu, la singularité de l'écriture vianesque. Vian joue de la mise en abyme en évoquant le processus même de création : « j'en ai fait pour toi », ce qui inscrit le poème dans une logique métapoétique assumée. Le recueil tout entier semble ainsi placé sous le signe de cette tension féconde entre le geste enfantin et la rigueur savante. Ce poème liminaire fonctionne comme une déclaration d'intention détournée. Sous couvert de simplicité, Vian déploie une mécanique poétique complexe, où chaque élément (destinataire, ton, structure) participe à un jeu de subversion jubilatoire. Le « petit cent » devient un terrain d'expérimentation, où l'élégance se pare d'insolence et la tradition se laisse contaminer par le rire.

La section des « Sansonnets », en particulier le sonnet « L'Antéchrist », déploie une symbolique bipolaire opposant le sanzonnet satanique à la colombe divine. Cette tension s'inscrit dans une constellation sémantique tissée par le croisement d'isotopies religieuses et animales, révélant une lecture allégorique où le grotesque dialogue avec le sacré. Elle reflète une stratégie textuelle subtile, fondée sur une manipulation experte des codes poétiques :

« On me dit: « cet oiseau, vous l'attaquez sans trêve
 (...)
 Au jour du dernier Jour restera sans changer
 Car Dieu dont l'âme pure est parfois interdite
 Voyant le sansonnet, n'osera le juger »
 (B. Vian, p. 64)

Ces vers cristallisent une inversion des valeurs chrétiennes : Dieu, frappé d'un interdit, suspend son jugement devant une figure animale parodique, le sansonnet. Ce renversement de perspective déplace le regard vers une esthétique de la trivialité provocante, où les figures sacrées sont revisitées sous le prisme de la dérision. L'animal, loin d'être simple métaphore, devient l'agent d'un scandale poétique.

Vian détourne les codes du sonnet classique non seulement par le lexique et les images, mais aussi à travers une posture méta-poétique affirmée dans « Art poétique »³. Il y célèbre une rigueur formelle tout en raillant les modes littéraires contemporains, revendiquant un contre-discours stylistique. Cette tension entre respect de la structure et irrévérence du contenu s'inscrit dans la « stylistique de la déviation » de Spitzer : l'écart par rapport à la norme devient le lieu même de l'invention poétique, où la tradition se transforme en espace de réinvention critique.

2.2. « Le pot de l'ours » : une méta-poétique du détournement

La déconstruction des proverbes et clichés révèle une conscience aiguë des mécanismes du langage figuré, lieu de tension entre signifiant et signifié. Le mot « forme », récurrent dans l'ouvrage, devient objet de réflexion méta-poétique, signalant l'importance du marquage stylistique dans la production du sens. À travers l'usage de l'alexandrin, majoritaire dans le recueil mais souvent détourné, Vian affirme sa maîtrise de la tradition versifiée tout en la minant de l'intérieur.

Voici un extrait du sonnet « Le pot de l'ours », issu de la section des « Proverbiales », qui incarne avec éclat cette esthétique méta-poétique, en détournant les formes figées pour en révéler la charge subversive et la puissance ludique :

LE POT DE L'OURS
 « Mohammed le potier travaillait dans la cour
 C'était un homme adroit. Dans ses mains fortes habiles,
 (...)
 Il bat des mains, joyeux, mais son geste fracasse
 Le frêle objet. Hélas ! par le ciel ! s'écrit-il
 Tant vaut la cruche, Allah ! qu'à la fin je la casse »
 (B. Vian, p.134)

« Mohammed le potier », personnage central de l'extrait « Le pot de l'ours », incarne à lui seul l'esthétique du méta-poétique chère à Boris Vian. À travers une scène apparemment anodine, Vian orchestre une subversion poétique qui mêle tradition formelle et irrévérence stylistique. Le poème s'ouvre sur une structure d'alexandrin classique, respectée dans sa métrique mais détournée dans son intention. Ce choix formel, loin d'être un hommage figé à

³ Dans son poème « Art poétique » (*Cent Sonnets*, p.91), Vian célèbre une rigueur formelle tout en raillant les modes littéraires contemporaines.

la tradition, devient le terrain d'un jeu ironique où le sérieux apparent se fissure sous le poids de l'absurde.

Le vers final, « Tant vaut la cruche, Allah ! qu'à la fin je la casse », illustre ce glissement subtil entre sagesse populaire et trivialité burlesque. En détournant le proverbe « Tant va la cruche à l'eau qu'à la fin elle se casse », Vian introduit une rupture entre le signifié attendu et le signifiant proposé, provoquant un effet de surprise et de métapoétique. L'invocation d'Allah dans ce contexte trivial accentue cette tension entre le sacré et le quotidien, entre la grandeur du récit et la banalité de l'objet cassé.

Le personnage de « Mohammed », présenté comme un artisan habile, devient soudain une figure comique, presque grotesque, dont la maladresse joyeuse provoque la chute. Ce renversement du sens, où le geste heureux mène à la destruction, révèle une esthétique du faux sérieux : le ton narratif, presque épique, est miné par l'absurde et le trivial. La cruche, objet fragile et concret, devient le symbole d'une forme poétique que Vian s'amuse à briser.

La métapoétique, omniprésente dans *Cent Sonnets*, trouve une illustration éclatante dans le poème « Le pot de l'ours ». En brisant la cruche, Vian brise aussi la forme : il déconstruit les automatismes du langage et affirme une poétique de l'écart, irrévérencieuse et inventive. Ce geste symbolique traduit une volonté de rupture avec les codes figés, tout en réinventant la musicalité poétique à travers les contrastes, les glissements de sens et les ruptures de ton.

Ce détournement métapoétique dans « Le pot de l'ours » peut se résumer ainsi :

Élément	Fonction métapoétique
Usage détourné de l'alexandrin	Réflexion critique sur la tradition poétique
Détournement de proverbes	Mise en question du langage figé et des clichés
Cruche brisée	Métaphore de la forme poétique cassée
Ton ironique et absurde	Déconstruction du sérieux et des postures lyriques

Ce passage, à la fois burlesque et profond, témoigne de la capacité de Vian à faire dialoguer tradition et irrévérence. Il insuffle à la forme figée une vitalité nouvelle, libre et subversive, où le jeu devient moteur de réflexion. La poésie ne se contente plus de dire : elle interroge sa propre manière de dire, dans un mouvement réflexif et jubilatoire.

Les *Cent Sonnets*, rigoureusement versifiés, tout en s'ouvrant ponctuellement au vers libre, s'inscrivent alors dans une poétique de la dissidence ludique. Le choix du sonnet, forme concise et contraignante, sert de support à une critique mordante, souvent grotesque et pamphlétaire. Humour, dérision, pastiche, calembours et jeux prosodiques forment les outils d'un projet poétique résolument hétérodoxe. L'organisation en cycles, la récurrence de motifs lexicaux, la mise en abyme de la création même confèrent au recueil une cohérence formelle et idéologique remarquable.

En somme, Boris Vian ne se contente pas d'écrire des sonnets : il en fait le théâtre d'une liberté poétique revendiquée, où le classicisme se trouve célébré, distordu et réinventé. L'approche de Léo Spitzer, relevant de la « stylistique de la déviation », met ainsi en lumière une œuvre traversée par la musicalité, le dérèglement et la subversion : autant de traits qui font des *Cent Sonnets* un manifeste poétique d'une rare inventivité.

Dans le prolongement de cette poétique de la dissidence, où le sonnet devient un espace de subversion jubilatoire, l'écart vianesque s'affirme comme un lieu stratégique de recyclage

culturel, où les formes héritées, les discours figés et les imaginaires collectifs sont détournés, réinjectés et réinventés dans une dynamique de réappropriation critique et ludique.

3. L'écart vianesque: laboratoire de recyclage formel et culturel

L'écart vianesque, au cœur des *Cent Sonnets*, se révèle comme une matrice poétique expérimentale, où la forme classique du sonnet se trouve détournée, hybridée et réinvestie dans une dynamique de subversion et de recyclage culturel. Ce recueil de sonnets, riche en références et en allusions, puise dans un vaste répertoire de traditions littéraires, historiques et culturelles, tout en intégrant l'esprit ludique et subversif de Boris Vian.

En revisitant et en réinterprétant des thèmes classiques avec une touche vianesque, les *Cent Sonnets* offrent une nouvelle perspective sur des idées anciennes, tout en les intégrant dans un contexte contemporain. Cette démarche de recyclage culturel permet non seulement de préserver le patrimoine littéraire, mais aussi de le revitaliser et de le rendre accessible à un public moderne, tout en rendant hommage à l'originalité et à l'audace de Vian.

3.1. Vian : entre tradition et innovation

Dans les *Cent Sonnets*, Vian se positionne à la croisée de la tradition et de l'innovation. En réécrivant des œuvres classiques comme celles de La Fontaine, Vian montre son respect pour la tradition tout en y apportant sa touche personnelle et contemporaine.

Le poète intègre des références à des personnages mythiques et historiques tels que « Samson et Dalila, Oreste, Œdipe, et Attila »⁴, qu'il mêle à des figures contemporaines comme les épiciers et les vedettes de cinéma. Cette juxtaposition illustre son habileté à fusionner le passé et le présent, créant ainsi un dialogue entre les époques.

Son hommage à des poètes comme Villon et Apollinaire, ainsi que ses échos littéraires à Victor Hugo montrent son ancrage dans la tradition littéraire française. Cependant, Vian ne se contente pas de suivre les règles rigides du sonnet ; il les transgresse pour le plaisir du jeu de mots, insérant par exemple un alexandrin à treize syllabes. Cette liberté créative témoigne de son esprit de recyclage et d'innovation.

Vian critique également des figures littéraires comme Paul Fort, tout en montrant qu'il les a lues et comprises. Cette critique, mêlée à une certaine mauvaise foi, révèle son désir de se démarquer et de ne pas être catalogué comme un « poète » (B. Vian, p. 34).

En somme, *Cent Sonnets* de Vian est un lieu de recyclage culturel où l'auteur réinterprète et parodie ses prédécesseurs, tout en affirmant son propre style. Influencé par le surréalisme⁵ et les lectures familiales, Vian joue avec les normes littéraires tout en les respectant scrupuleusement. Ce recueil est un hommage à la forme poétique du sonnet, vieille de cinq siècles, et reflète l'attitude poétique de Vian face à cette tradition. Bien qu'il ne fasse pas vœu de classicisme, Vian reconnaît sa dette envers des poètes parnassiens comme Edmond Rostand et Henri de Régnier.

⁴ La source authentique est « Vian évoque en vrac des personnages mythiques ou historiques : Samson et Dalila, Oreste, Œdipe, Attila, Confucius, Pan, ou encore Caïn, côtoient dans ses vers les épiciers, les cheminots, les cireurs de souliers et les vedettes de cinéma », in Hélène Pierson, *Les cent sonnets de Boris Vian – Le rimailleur impertinent*, [Dossier en ligne, publié le 3 avril 2020 sur Zone Critique.]

⁵ Boris Vian, dans son recueil *Cent Sonnets*, montre une forte influence du surréalisme, entre autres les jeux de mots et associations inattendues, les références culturelles détournées et le mélange de réalité et de fiction, bien que son style soit souvent plus ludique et ironique. Ces éléments montrent comment Vian, tout en ayant son propre style unique, s'inscrit dans la lignée du mouvement surréaliste.

En adoptant un style abouti et ouvragé, «Vian se plaît à pasticher et parodier des grands symbolistes comme Rimbaud, Baudelaire et Verlaine»⁶. Le titre *Cent Sonnets* est un jeu de mots avec le sansonnet, un oiseau étourdi, reflétant l'esprit ludique de Vian. En rédigeant ce recueil en même temps que *Vercoquin et le plancton*⁷, Vian explore les ambiguïtés du terme « ver/s », jouant sur les multiples significations. Ainsi, *Cent Sonnets* est une œuvre de jeunesse qui rend hommage à une forme classique tout en la réinventant. C'est un véritable lieu de recyclage culturel où Vian mélange influences, parodies et innovations stylistiques, illustrant parfaitement son approche entre tradition et innovation.

3.2. Les *Cent Sonnets* : Un hommage au classicisme

Le recueil *Cent Sonnets* de Boris Vian, bien que composé de 112 poèmes, dont 6 sonnets en forme de ballade, témoigne d'un profond respect pour le classicisme. Initialement, Vian avait prévu d'écrire 100 poèmes sans intention de publication, mais au fil des années, il a réorganisé, ajouté et modifié ses sonnets.

Ces poèmes de jeunesse montrent comment Vian se soumet à la contrainte de la forme fixe, utilisant des sonnets et des ballades avec des vers longs et réguliers. Sa solide formation classique se reflète dans ce premier recueil, contrastant avec la mode surréaliste de l'époque qui favorisait des formes plus libres et personnelles.

M. Lapprand (2006, p. 60) souligne que « Vian cherchait à se marginaliser par rapport à la norme poétique surréaliste », bien implantée depuis les années 1920, qui prônait l'écriture automatique sans souci esthétique. Cependant, Vian se rapproche du surréalisme par ses jeux de mots, ses acrobaties linguistiques, et ses mélanges du réel et de l'onirique.

La quête d'originalité et la volonté d'innover sont des caractéristiques essentielles de Vian. Il refuse tout embrigadement, même au nom de la liberté ou de la justice. Son stratagème consiste à détourner le sujet poétique et la langue, parodiant ceux qui pensent qu'une maîtrise des mots suffit à être poète. Vian honore Villon et Apollinaire, comme dans une de ses balades, « Balades des marchés obscurs » (B. Vian, p.157) :

« A vous messers les proufcteurs de guerre
Les mercantis, les vilains trafiquans
Les fabricans de gâteaux à la terre... ».

Par exemple, il répond à Apollinaire avec des vers qui montrent son habileté à jouer avec les mots et les images. Lorsqu'Apollinaire exprime :

« Dans le brouillard s'en vont un paysan cagneux
Et son bœuf lentement dans le brouillard d'automne... »,

⁶ La phrase «En adoptant un style abouti et ouvragé, Vian se plaît à pasticher et parodier des grands symbolistes comme Rimbaud, Baudelaire et Verlaine » trouve une illustration manifeste dans le recueil *Cent sonnets* de Boris Vian. Ce dernier, tout en respectant la structure formelle du sonnet, s'en affranchit fréquemment par des jeux de mots, des inversions syntaxiques et des calembours, caractéristiques de son style. Dans l'« Apport au prince », Vian exprime : « Je veux apporter aux nues / le prince des pohêtes. / Chacun de nous lui doit un hommage fleuri » (p. 36), une référence claire aux poètes symbolistes tels que Baudelaire, Rimbaud et Verlaine. Cette déclaration témoigne de son respect envers ces figures littéraires tout en soulignant son approche ludique et décalée de la poésie classique. Ainsi, Vian parodie et réinvente les codes poétiques traditionnels, intégrant des influences symbolistes tout en les subvertissant par son propre imaginaire.

⁷ *Vercoquin et le Plancton* est un livre de Boris Vian, sorti en 1946 chez Gallimard. Sa trame, teintée d'humour burlesque, expose à la manière unique de Vian, les fêtes surprises de l'année 1945.

Vian lui répond :

« Le fermier aux traits angulés
Conduisit ses bœufs sur la route.

L'œuvre est donc un hommage au classicisme, où Vian allie tradition et innovation pour créer une poésie unique et marquante.

Les *Cent Sonnets* de Boris Vian peuvent être considérés comme une œuvre littéraire juvénile, mais il est important de reconnaître que cette première incursion aboutie est un hommage à une forme classique. En effet, Vian rend hommage à la structure du sonnet, une forme poétique traditionnelle et respectée. Cependant, la poésie de Vian ne se contente pas de suivre les conventions classiques ; elle est également innovante et prémonitoire. Comme le souligne Arnaud Noël dans sa préface des *Cent Sonnets*, il a fallu quelques années pour que l'Oulipo⁸ réhabilite la poétique ancienne et démontre l'importance des structures et des contraintes dans la création littéraire. Ainsi, les *Cent Sonnets* de Vian représentent à la fois un respect pour le classicisme et une anticipation des mouvements littéraires futurs, montrant que les formes traditionnelles peuvent être réinventées et réinterprétées de manière moderne et pertinente. Le critique le dit mieux ainsi : « Il s'en faut de quelques années pour que l'Oulipo réussisse à réhabiliter la poétique ancienne... et parvienne à convaincre de l'intérêt, sinon de la nécessité, des structures et des contraintes dans la production littéraire » (N. Arnaud, 2009, pp. 8-9).

Au regard de ce qui précède, les *Cent Sonnets* illustrent parfaitement comment la poésie peut servir de pont entre le passé et le présent. En recyclant des éléments culturels anciens, cette œuvre enrichit notre compréhension de la littérature et de l'histoire, tout en offrant une nouvelle vie à des thèmes intemporels. Ce processus de réinterprétation et de réappropriation culturelle démontre la capacité de la poésie à évoluer et à s'adapter, tout en restant profondément ancrée dans la tradition. Les *Cent Sonnets* ne sont donc pas seulement un recueil de poèmes, mais un témoignage vivant de la richesse et de la diversité de l'héritage culturel français.

Conclusion

Au terme de cette étude, il apparaît que *Cent Sonnets* de Boris Vian dépasse le simple exercice formel ou la virtuosité stylistique : l'œuvre s'affirme comme une entreprise de subversion poétique où l'écart constitue la matrice fondamentale de la création. L'analyse menée a combiné une approche herméneutique des textes avec la « stylistique de la déviation » de Léo Spitzer, permettant d'examiner les écarts syntaxiques, lexicaux et rythmiques, et de mettre en évidence leur fonction structurante et significative. Les résultats obtenus montrent que Vian ne se contente pas de parodier le sonnet classique ; il le réinvente, en jouant sur les ruptures métriques, les dissonances lexicales, les glissements stylistiques et le détournement culturel. Ces écarts, loin d'être fortuits, révèlent un geste poétique conscient, articulant hommage et critique, tradition et innovation.

⁸ Une explication rapide du lien entre le thème de l'analyse (écart poétique) et l'Oulipo: Vian commence par la forme classique du sonnet et y introduit des écarts, des surprises et des innovations. Ces écarts deviennent une matrice poétique, un moteur de créativité. Ce procédé préfigure l'Oulipo, où la contrainte formelle est utilisée pour générer l'inventivité.

L'étude a permis de dégager trois lignes directrices : le langage de l'écart comme espace de marginalité et de créativité, l'esthétique de la dissidence qui déconstruit les normes poétiques, et le recyclage culturel où le passé littéraire est revisité pour nourrir une inventivité contemporaine. L'écart poétique se révèle ainsi moteur de sens et tremplin d'expérimentation, illustrant que la déviation n'est pas seulement stylistique mais herméneutique, capable de générer de nouvelles perspectives sur la forme et le contenu.

En projection, cette étude confirme que la poétique de l'écart n'est pas un simple outil de subversion : elle ouvre un horizon de créativité où la tradition se transforme en ressource vivante. Les *Cent Sonnets* invitent à envisager la poésie comme un espace de dialogue entre les générations, entre formes anciennes et inventions nouvelles, et suggèrent que la contrainte et la liberté peuvent coexister pour produire un langage poétique à la fois rigoureux, ludique et profondément innovant. L'œuvre de Vian préfigure ainsi des approches contemporaines de la création, où la rupture et le recyclage culturel deviennent des leviers essentiels pour repenser les limites de la poésie et ses possibles extensions esthétiques et sociales.

Références bibliographiques

- ARNAUD Noël, 2009, *Les vies parallèles de Boris Vian*, Paris, Le Livre de Poche.
- BENS Jacques, 1963, *L'Écume des jours*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- COSTES Alain, 1975, « Vian et le plaisir du texte : Essai d'une lecture globale de l'œuvre de Boris Vian », *Temps Modernes*, n° 31. pp. 25-78.
- LAPPRAND Marc, 2006, *V comme Vian*, Laval, Les Presses de l'Université Laval.
- QUENEAU Raymond, 1959, *Zazie dans le métro*, Paris, Éditions Gallimard.
- SPITZER Léo, 1950, *Figures de style et linguistique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- SPITZER Léo, 1931, *Stylistique et Poétique*, Leipzig, Presses Teubner.
- TALEUX Margaux, 2017, « Manifeste pour une poétique de l'écart », *Poétique de l'écart : déconstruction des intervalles. Art et histoire de l'art*. Mémoire de Master, à l'Université Paris1, Panthéon-Sorbonne.
- VIAN Boris, 2020, *Cent Sonnets*, Paris, Librairie Générale Française.

RÉSEAUX SOCIAUX ET IMMORALITÉ : UNE POSTURE ANXIOGÈNE POUR L'AVENIR DE L'AFRICAIN

Bi Gooré Marcellin GALA
 Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
 marcellin1980@gmail.com

Résumé

L'apport des réseaux sociaux aux sociétés africaines actuelles comme vecteur de renforcement de la communication, de l'intégration culturelle et de la connaissance est indéniable. Cela explique l'adoption de ces outils comme nouveaux éléments culturels par la majorité des Africains. Toutefois, l'utilisation abusive de ces outils génère des effets pervers, notamment le narcissisme exacerbé, l'exhibitionnisme sexuel, la banalisation de la vie privée, le langage déshumanisant et la désinformation. Cette dynamique alimente une insécurité sociale inquiétante et une perte des repères éthiques dans l'espace numérique. Face à cette dérive, une approche critique des usages numériques en Afrique s'avère nécessaire. Elle invite à l'établissement d'un équilibre entre innovation technologique et valeurs humaines. Ce plaidoyer conduit à une éducation numérique éthique et responsable, soucieuse de la préservation de l'avenir du continent.

Mots-clés : Afrique – Communication – Éducation – Éthique – Insécurité – Réseaux sociaux.

Abstract

The contribution of social networks to current African societies as a vector for strengthening communication, cultural integration and knowledge is undeniable. This explains the adoption of these tools as new cultural elements for the majority of Africans. However, the abusive use of these tools generates perverse effects, notably exacerbated narcissism, sexual exhibitionism, the trivialization of private life, dehumanizing language and disinformation. This dynamic fuels a worrying social insecurity and a loss of ethical benchmarks in the digital space. Faced with this drift, a critical approach to digital uses in Africa is necessary. It invites the establishment of a balance between technological innovation and human values. This advocacy leads to an ethical and responsible digital education, concerned with preserving the future of the continent.

Keywords : Africa – Communication – Education – Ethics – Insecurity – Social networks.

Introduction

Il est difficile de nier l'apport inestimable des réseaux sociaux dans le monde africain contemporain. En effet, en favorisant la création de relations sociales basées sur la communication, l'amitié et la mobilité, les réseaux sociaux comme TikTok, Instagram, Snapchat, Facebook, etc., ont contribué au progrès de la connaissance et à la collaboration entre les individus dans l'espace cybernétique. Cela a permis l'adoption de ces outils comme faisant désormais partie intégrante de la culture des Africains. Aussi s'accorde-t-on à dire que les réseaux sociaux ont amélioré la vie quotidienne de l'Homme africain actuel.

Cependant, force est de noter que certains des usages des réseaux sociaux induisent des effets négatifs sur les personnes, les organisations et la société africaines. C'est dire qu'ils ne vont pas sans certaines menaces anxiogènes, pour lesquelles un impératif critique de leur utilisation doit même s'imposer. Aujourd'hui, nul n'ignore qu'avec les systèmes de communication numériques, les lignes de la pudeur et de la désinformation se sont royalement et érotiquement déplacées pour exposer les secrets de la vie privée, et ce, à travers les gestes qui défient courageusement les principes d'un véritable savoir-vivre-ensemble dans le numérique. On n'a donc pas peine à constater qu'ils amplifient la logique de la monstration et de la vulnérabilité, se manifestant par un exhibitionnisme corporel authentique, ainsi qu'une posture consciente de désinformation comme nouveaux langages d'espaces interconnectés.

Tout cela met en évidence les usages problématiques et l'ambiguïté des réseaux sociaux en contexte africain : à la fois instrument d'émancipation et ferment de crise des valeurs. Dans ce sens, l'on est en droit de poser la question suivante : les réseaux sociaux numériques, insignes de révolution culturelle, engendrent-ils des effets immoraux préoccupants sur l'imaginaire social et la construction de l'avenir des Africains ? La réponse à cette interrogation centrale conduit à examiner les préoccupations secondaires suivantes : les réseaux sociaux, en Afrique, constituent-ils à la fois un facteur de progrès technologique et de dérives morales ? Par ailleurs, comment penser un usage responsable des réseaux sociaux pour éviter à l'Afrique, continent encore fragile, une technophilie numérique naïve, tout en lui garantissant un avenir rassurant et radieux ?

L'ambition de la présente contribution est d'inviter au sérieux d'une réflexion favorisant les équilibres nécessaires, en vue de gérer, avec humanisme, les inconforts de la révolution numérique en terre africaine. Autrement dit, il importe de songer à concilier les bénéfices technologiques avec une exigence éthique et éducative du numérique en Afrique. Il s'agit précisément d'ébaucher les perspectives d'un usage éthique des réseaux sociaux, c'est-à-dire la façon dont ces pratiques numériques peuvent être convenablement encadrées, dans l'espoir de vivre dans une Afrique qui s'affranchit de plus en plus d'une dynamique d'autodestruction. L'hypothèse est de mentionner qu'au-delà des avantages certains procurés, les réseaux sociaux sont susceptibles de constituer un outil favorisant une érosion des valeurs morales et culturelles. Dans cette visée, le cheminement critico-analytique servira à montrer et à fustiger, d'une part, l'érotisation du paraître narcissique et l'industrie de l'infox sur les cyberespaces, puis, à relever l'urgence d'une éducation responsable des usagers des réseaux sociaux, d'autre part.

1. Les réseaux sociaux en Afrique : entre avancée technologique et dérives morales

Le numérique est une véritable révolution qui a totalement transformé les interactions sociales à travers le monde entier. L'Afrique s'est également pleinement insérée dans cette révolution numérique mondiale, notamment par l'usage intensif des réseaux sociaux comme Facebook, Instagram, TikTok, etc. Cette réalité virtuelle a transformé en profondeur les modes de communication, d'apprentissage et les dynamiques culturelles sur le continent. Ainsi grâce à l'adoption de ces plateformes numériques, de nouvelles formes d'échanges, de mobilisation et de sociabilité, sont nées dans les milieux africains. Toutefois, cette dynamique, empreinte du progrès, est porteuse d'un paradoxe inquiétant, car la révolution numérique engendre également des dérives morales et culturelles regrettables.

1.1. Les réseaux sociaux comme nouvelle modalité d'expression de la culture africaine

Les réseaux sociaux constituent une révolution numérique, engageant l'heureuse transformation des dynamiques sociales. En tant qu'outils communicationnels de grande

portée, ils permettent la création et le développement des relations amicales, sociales et professionnelles. Confirmant le rôle structurant de ces instruments en Afrique, S. Diakité (2014, p. 112) note que « les médias sociaux nous permettent de penser la société pour la rendre vivable, sociable, rationalisable ». Autrement dit, les réseaux sociaux favorisent la transformation des formes de sociabilité dans l'habiter africain. Grâce à eux, une nouvelle dynamique et de nouvelles manières de penser, d'être, et de s'orienter dans la sphère sociale sont possibles, à travers la création des liens sociaux, allant même au-delà de l'environnement physique local.

Osons dire que ces plateformes offrent aux usagers africains la possibilité de s'ouvrir au reste du monde, de s'informer, d'échanger en un temps assez court, en vue de réinventer la réalité sociétale propre. Elles « permettent notamment de garder un lien avec des personnes qui sont éloignées, de se regrouper par champs affinitaires ou divers sujets, de diffuser ses productions, de parler de ses passions, » (S. Steer, 2017, p. 9). Sous cet angle, l'espace virtuel se révèle comme le lieu par excellence de la libre expression, apportant un changement remarquable dans les interactions humaines en contexte africain. Désormais, l'espace public se trouve en ligne, où des milliers de personnes, partout dans le monde, peuvent donner des avis sur n'importe quel sujet. En d'autres termes, la transformation des conditions du débat public via les canaux virtuels est une opportunité pour l'expression de la parole plurielle. Chaque Africain a alors la possibilité de diffuser du contenu ou de tenir directement des propos sur des sujets d'intérêt public à partir de son appareil connecté au net. On peut donc dire que la liberté d'expression, en Afrique, est aussi le produit de l'univers interconnecté. Dans ce sens, les technologies numériques participent considérablement au processus de démocratisation de la société africaine, à travers l'expression d'une jeunesse épanouie et décomplexée, l'émancipation et la prise de parole de la gent féminine contre la phallocratie traditionnelle.

De plus, les réseaux sociaux demeurent de précieux moyens de développement intellectuel et professionnel, au sens où ils contribuent au progrès du savoir et à la collaboration intellectuelle virtuelle entre individus et groupes, à travers le continent. Cette dimension éducative du numérique est essentielle, car elle assure l'émergence de communautés d'apprentissage virtuelles. Cela permet à des personnes distantes des institutions formatives, des centres d'information et de savoir d'accéder à un grand nombre de ressources éducatives de qualité. Dans cette optique, ils demeurent des outils de démocratisation du savoir permettant une facilitation des apprentissages et des échanges intellectuels fructueux. C'est dire que ces plateformes jouent un rôle essentiel dans la démocratisation de l'accès à l'information, à la formation et à la participation civique des populations d'horizons divers. C'est ainsi que dans de nombreux pays africains, les réseaux sociaux favorisent la circulation d'informations et d'idées à des fins éducatives.

Voilà ce qui explique l'appropriation rapide des outils numériques, par les Africains, et la révolution communicationnelle qui en découle, comme un fait intégré à la culture africaine. C'est pourquoi, l'on constate aujourd'hui que les plateformes numériques comme WhatsApp, Facebook, Tiktok, YouTube, etc. figurent en bonne place dans le quotidien des Africains. L'utilisation massive et intensive de ces réseaux, par les Africains, est la preuve éloquente de leur intégration assumée dans les pratiques culturelles quotidiennes. Il s'agit là d'une adoption remarquable du numérique comme nouvelle forme d'expression des culturelles africaines. C'est dire que les Africains font usage du numérique non seulement comme un outil technique, mais surtout comme un moyen de valorisation, de partage et de renouvellement de leurs cultures. Dans cette perspective, il n'est pas surprenant que G. B. Dagnogo (2018, p. 1) ait soutenu que « l'engouement des africains pour les réseaux sociaux numériques a non seulement eu des répercussions significatives sur leur façon de vivre en communauté, mais a

également modifié leur manière d'accéder et de consommer l'information ». En d'autres mots, ces outils numériques ont un impact social puissant, mais aussi sont des vecteurs indéniables de réorientation du sens du rapport des groupes sociaux africains à l'information.

De plus en plus, s'effectue une interpénétration irréversible des cultures africaines et numériques. Cette osmose révèle que le continent s'inscrit résolument dans la dynamique mondiale des technologies numériques et de l'information. C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il est courant de voir, par exemple, sur le réseau social Tiktok, la circulation de courtes vidéos démontrant que les modes vestimentaires, musicaux et les expressions linguistiques et même religieuses se sont royalement transposés dans le monde digital. Aussi des événements culturels ou encore des mobilisations à caractères politiques trouvent-ils fréquemment leur place dans ces espaces virtuels. « En Côte d'Ivoire singulièrement, les réseaux sociaux numériques ont joué un grand rôle d'interactivité dans la mobilisation citoyenne notamment lors des scrutins présidentiels de 2010 et 2015 » (G. B. Dagnogo, 2018, p. 1). Autrement dit, en Afrique contemporaine, la réussite des rassemblements ou manifestations politiques est garantie par l'indispensable usage de ces plateformes numériques comme de nouveaux espaces de gestion des activités sociopolitiques et idéologiques.

Les réseaux sociaux deviennent ainsi de véritables canaux publics de relais de convictions et d'opinions d'une multitude de populations dont la voix paraissait jusque-là pratiquement inaudible. La simple observation le montre : de nombreux usagers africains, notamment les populations encore jeunes, utilisent quotidiennement Tiktok, Facebook, Telegram, Instagram ou autres, à des fins de communication, d'expression, de contestation, d'activisme et d'ouverture aux autres parties du monde. Ce constat fait dire à A.-M. Essoungou (2010) que « les Africains associent à leur massive utilisation des téléphones portables, une passion plus récente pour les médias sociaux en ligne pour lancer une nouvelle tendance : le passage à l'Internet mobile, dont les médias sociaux sont les principaux vecteurs ». Cette appropriation passionnée des technologies numériques constitue une réelle avancée pour l'Afrique, car elle permet aux populations de ne plus rester à l'écart de la dynamique sociale de leur milieu de vie et même de l'évolution du reste du monde. Toutefois, il importe de noter que ces instruments numériques ont aussi bien des effets fastes que néfastes.

1.2. L'usage malsain des réseaux sociaux, ferment de crise morale et de dérégulation sociale

Si l'appropriation des réseaux sociaux en Afrique continue d'offrir des opportunités inédites, elle n'est pas exempte de dérives extrêmement préoccupantes. Les effets pernicioeux de certains usages de ces moyens de communication choquent l'éthique personnelle et collective. En effet, sur ces espaces virtuels, l'effacement des limites de la pudeur et la banalisation de la vie privée sont une donnée récurrente. Dans cette arène numérique, tout est désormais à découvert, au point qu'aujourd'hui, « le moindre clic sur un clavier d'ordinateur peut révéler aux jeunes enfants, en couleur et en mouvement, une quantité astronomique de nu(e)s et quasi-nu(e)s » (A. Badiou, 2015, p. 34). C'est dire que les réseaux sociaux deviennent le théâtre d'une mise en scène délibérée de l'image corporelle dénudée et, partant, de la vie intime des personnes, quelquefois sans mesure ni conscience.

Par exemple, l'exposition de l'image corporelle dénudée de la femme est un fait malheureux bien visible dans l'univers numérique. À ce sujet, A. Koami (2024) note ceci : « À la limite de la décence, des jeunes filles, voire des femmes adultes, se livrent en spectacle sur les plateformes mobiles, exposant leur corpulence, en lieu et place des contenus éducatifs

ou informatifs utiles à la société ». Ces propos décrivent un phénomène courant où des personnes de sexe féminin se présentent en tenues légères ou nues, sur les espaces virtuels, dans le but de se faire voir, connaître ou accepter par les autres. Or, même s'il est soutenable que l'exposition de la nudité féminine constitue un moyen de lutte et un droit des femmes à disposer de leur corps, force est de noter que cette logique de la monstration décomplexée de l'intimité renforce malheureusement les préjugés défavorables envers la femme africaine. Pis, l'érotisation du paraître narcissique et l'exhibitionnisme de l'image sexualisée du corps féminin, qui en découle, conduisent à une perte du sens de l'intimité et à une transgression du principe éthique de la communication.

Tout se passe comme s'il n'était plus question seulement de partager des informations, mais de choquer et de séduire, dans ce monde où ne comptent que la viralité des contenus et la quête constante d'un flux important d'abonnés, du record de partages et de likes. La circulation de ces contenus immoraux est d'ailleurs, et surtout, l'affaire des influenceuses qui sont pratiquement omniprésentes dans cet univers dématérialisé. Ainsi, des apparitions ou des photographies de nombreuses influenceuses telles que Coco Emilia, Shan'l, Carmen Sama, Marie Noelle Gnamien, Eudoxie Yao, pour ne citer que celles-là, sont courantes sur les sphères numériques, en maillots de bain séduisants ou en sous-vêtements très légers. Ce métier d'influenceur, à relent de nudiste et aux contours mal définis, se trouve être alors parfois la vitrine d'une marchandisation de l'intimité et du sexe, se profilant dans une logique de reconnaissance narcissique.

On se rappelle qu'en 2023, Makosso Louise dit Lolo Beauté, influenceuse ivoirienne, avait laissé apparaître ses parties intimes, lors d'une diffusion publique en séance d'épilage à la cire. Ces images, largement partagées, médusèrent certains qui les jugèrent honteuses. Malgré la fermeté des mesures prises par la Haute Autorité de la Communication Audiovisuelle (HACA) de la Côte d'Ivoire, l'indécence de cette vidéo a continué de produire une onde de choc morale. C'est dire que la mise en ligne de l'image féminine africaine, jugée déjà négative, présente le visage hideux et immoral des réseaux sociaux. La posture de ces acteurs et usagers du monde numérique autorise même à soutenir sans ambages que ces plateformes constituent finalement des autoroutes de l'immoralité sexuelle, où les utilisateurs se livrent à des jeux et à des pratiques qui sapent les fondements moraux d'un véritable savoir vivre-ensemble dans l'espace numérique.

Cette culture du paraître sur les espaces numériques, en Afrique, est une attitude contemporaine malsaine pour l'éducation et l'avenir de la jeunesse africaine. Elle conduit à une dépravation des mœurs, à la promotion de la prostitution numérique des jeunes filles et des femmes, à l'éloignement des valeurs de respect et de retenue, longtemps prônées par les traditions culturelles africaines. Elle n'apporte donc aucune valeur ajoutée aux sociétés africaines, si ce n'est qu'une exposition volontaire de l'intimité à des fins mercantiles, de visibilité, de notoriété ou de reconnaissance sociale. Aussi ces espaces qui banalisent la nudité et les images obscènes consacrent-ils une inquiétante fragilité des repères éthiques.

Ce phénomène s'accompagne également de l'émergence d'une nouvelle forme de langage numérique anxiogène. Il s'agit d'une attitude mettant en œuvre la création et la diffusion massive de la fausse information (fake news) et de la désinformation sur l'espace numérique. Dans cette perspective, des internautes publient du contenu oral, écrit ou en image n'ayant aucun fondement véridique. Par exemple, en 2024, « Paul Biya, Président du Cameroun âgé de 91 ans et au pouvoir depuis 42 ans, a été annoncé mort sur les réseaux sociaux par des milliers d'internautes » (A. Capron, 2024). Ladite nouvelle, largement partagée et commentée, était, tout simplement à la base, un montage grotesque d'une chaîne de télévision américaine, favorable à un mouvement indépendantiste du Cameroun. Cette

attitude consciente de désinformation et de propagation systématique de fausses informations vise à faire sensation ou, mieux dit, du buzz, mais aussi à manipuler les consciences.

En visant les personnalités publiques ou des événements à caractère sensible, l'intoxication numérique entend semer la confusion et une profonde inquiétude au sein de l'opinion publique. À travers la propagation des informations sans fondement, les espaces numériques deviennent des outils pernicioeux de dénigrement, d'attaque et de destruction de l'image ou de la vie des individus. À cet effet, S. H. F. Aho (2020, p. 22) a sans nul doute raison de soutenir que « l'avènement du numérique est parfois vécu comme une menace pour ce qui reste de la vie communautaire, de la solidarité, et des bonnes mœurs en Afrique ». Cette menace existentielle s'aperçoit aisément à travers des invectives, des critiques et des rumeurs infondées couramment alimentées à l'endroit des personnes innocentes et surtout de hautes autorités. Ce fût récemment le cas pour une fausse information faisant état de l'assassinat du Général Lassina Doumbia, Chef d'État-Major des Armées de Côte d'Ivoire. Au sujet de cette note mensongère, F. Bintou (2025) écrit ce qui suit :

La rumeur, propagée par des pages anonymes et des profils peu crédibles sur les réseaux sociaux, a pris l'allure d'une "alerte" dramatique dans la soirée du 20 mai 2025. Certains internautes, sans vérifier l'authenticité de l'information, ont relayé massivement la prétendue mort du général Lassina Doumbia, figure centrale de l'appareil militaire ivoirien.

Tout en mettant en relief l'impact viral de cette publication, ce propos attire l'attention sur la menace psychologique que constituent les fausses informations. En effet, le caractère viral des fausses informations crée un climat de trouble, de méfiance, de suspicion, de division et d'instabilité sociopolitique. L'industrie de l'infox contribue ainsi à une désorientation psycho-cognitive et sociale, en alimentant les tensions communautaires et en menaçant la cohésion sociale. « La prolifération de discours inflammatoires et de haine en ligne, les effets néfastes des productions d'information numériques (P. I. N.) et des réseaux sociaux mettent en péril la paix et la cohésion sociale et peuvent entraîner des violences et des conflits intercommunautaires » (UNESCO, 2021, p. 41). Pour des États africains déjà éprouvés par des conflits sociaux et identitaires récurrents, cette posture désinvolte peut également conduire à l'incitation à la haine ethnique ou aux lynchages, à des polarisations communautaires, ou encore à une décrédibilisation des institutions étatiques. Elle établit un sentiment d'insécurité et une forme de violence symbolique qui contribuent à instaurer un climat de vulnérabilité, de déséquilibre moral et d'instabilité sociétale.

L'espace numérique apparaît donc comme une plateforme de désocialisation où le désir incontrôlé de publier l'emporte, héroïquement, sur la véridicité des contenus publiés. C'est pourquoi, l'on s'en sert couramment « pour multiplier les harcèlements, toxines, délires complotistes, faux bruits, fausses nouvelles » (R.-P. Droit, 2018, p. 77). C'est dire que le langage numérique, loin d'être neutre, transforme les rapports sociaux et participe souvent à la construction d'une société vulnérable, dominée par la manipulation et la rumeur. C'est ce qui explique que les réseaux sociaux soient jugés comme un terreau fertile de diffusion de contenus immoraux, pour lesquels un système de régulation éthique doit être urgemment mis en place.

2. Plaidoyer pour une régulation éthique des usages numériques en Afrique

Face aux communautés africaines qui se pervertissent, de plus en plus, par leur ouverture numérique peu responsable, une volonté formative permanente, ambitieuse mérite d'être promue. L'édification de cette dernière se fera non seulement par l'urgence d'un encadrement éducatif formel et responsable des usagers africains du numérique, mais aussi

par la nécessité d'une posture critique face aux menaces du numérique. L'application de ces mesures garantira au moins la réduction des nuisances et des dérives pathogènes du numérique.

2.1. La nécessité d'une attitude critique et éthique face aux contenus numériques

En Afrique, l'usage abusif des réseaux sociaux conduit à des phénomènes extrêmement inquiétants. Il favorise un climat de vulnérabilité psychosociale qui fragilise les identités des communautés. Dans ce contexte, il convient d'adopter une attitude critique lors de l'utilisation des données numériques comme acte de responsabilité individuelle et collective. C'est dire que le champ numérique ne doit plus être appréhendé comme un simple univers technologique, mais plutôt comme un espace nécessitant une posture critique et responsable : il s'agit de « vérifier l'information et exercer un véritable esprit critique » (S. Steer, 2017, p. 19). Dans cette optique, il importe d'interroger les pratiques des usages des outils numériques, et de les inscrire dans une démarche réflexive et humanisante. Autrement dit, il convient d'assumer le fait que les contenus numériques ne doivent plus être simplement adoptés sans examen minutieux, puisqu'ils contiennent le risque de surexposer les populations à l'intoxication médiatique. Aussi doivent-ils plutôt faire l'objet d'une mise en perspective qui interroge la justesse et les finalités de leur utilisation.

Cette approche critique pourrait s'articuler autour de deux idées principales. Premièrement, le développement d'une culture de la vérification et, deuxièmement, la mise en œuvre d'une éthique du respect de soi et d'autrui. En effet, en règle générale, le manque de vérification personnelle des informations diffusées ou relayées, sur les espaces, constitue l'un des plus gros pièges auxquels se livrent les internautes. Tout se passe comme si la plupart des usagers étaient pris dans les nasses numériques au point que ce qui semble importer, c'est la circulation incontrôlée et volubile des contenus. Aussi la prolifération de contenus non vérifiés, infondés et trompeurs est-elle une plaie qui rend dangereuse la navigation des citoyens dans le monde numérique. Face à ces flux informationnels indécidables, le discernement sera l'une des exigences fondamentales d'une attitude responsable des usagers africains. Cela signifie que la simple maîtrise technique ne suffit plus : il faut y adjoindre nécessairement un usage réflexif des contenus, notamment en évaluant leur véracité.

Un tel usage conduira les utilisateurs à vivre une expérience de consommation numérique éclairée et non passive, car l'abondance informationnelle ne garantit ni la vérité ni la pertinence des propos tenus. Discerner et vérifier l'exactitude des contenus numériques est la part qui convient. En ce sens, l'esprit critique apparaît comme une compétence essentielle dans l'art de naviguer utilement sans être pris au piège du vertige numérique. Platon (2011, 518d) notait, à ce propos, que le rôle de l'éducation était essentiellement une opération de détournement de l'apparence virtuelle vers la réalité véritable. Cette réorientation du regard conduit à « tourner l'âme vers ce qui est ». En contexte numérique, se trouve mise en évidence l'idée que les usagers doivent être formés à distinguer l'opinion du savoir, l'apparence du réel. Il faut donc viser une culture à l'esprit critique, car il existe malheureusement aussi « des savoirs toxiques, des connaissances indigestes, inassimilables ou allergiques, pathogènes, nuisibles au bon fonctionnement de l'esprit » (R.-P. Droit, 2018, p. 78). Autrement dit, le flux d'images, de messages ou d'informations numériques peut véhiculer aussi des données nocives et dangereuses pour l'humain. Ainsi, la capacité de discerner et de vérifier l'exactitude des contenus doit faire partie des qualités primordiales des usagers numériques. L'approche critique de sélection devient ainsi une arme de prévention contre la manipulation, le triomphe des passions individuelles et l'instabilité psychosociale.

Outre cette disposition, le développement d'une éthique du respect de soi et des autres s'avère hautement nécessaire. En effet, face aux dérives numériques, un appel à une prise de conscience collective, à un sursaut de conscience consistant à sortir d'une fascination aveugle pour la technologie en vue de construire des cadres d'usage éthiques apparaît comme une des urgences de première importance. Trop souvent, le numérique, dans sa pratique, « se laisse conduire en dehors de toute contrainte morale et éthique. Il modifie les perceptions et introduit dans l'éducation, des contre-valeurs puisées dans un fourre-tout qui échappe à tout contrôle, indifférent aux notions de bien et de mal » (S. H. F. Aho, 2020, p. 14). C'est dire qu'un recadrage éthique mérite d'être institué ; lequel pourrait reposer sur des principes de respect de la dignité humaine, de protection de l'intimité et de valorisation de l'autre et du bien commun. Cette disposition axiologique devra s'accorder avec la volonté d'un savoir vivre éthique dans l'arène numérique, où les rapports interpersonnels sont emprunts d'égard et de respect mutuels. Pareille perspective suppose que l'Afrique ne peut se contenter d'être consommatrice de technologies, elle doit devenir une force de proposition en matière de régulation morale du numérique.

Cette démarche est nécessaire pour réconcilier avancée technologique et stabilité éthique. Les instruments numériques ne doivent pas être, pour les Africains, des outils d'aliénation, mais plutôt des canaux d'émancipation intellectuelle, éthique et civique. Dans ce sens, la protection de la vie privée, le respect des droits d'autrui en ligne, et la lutte contre les discours de haine doivent être des attitudes à prendre en compte. L'Afrique ne pourra bâtir une société numérique harmonieuse qu'en cultivant ce souci éthique dans la pratique quotidienne de ses usagers. L'éthique numérique doit donc conduire les internautes à une conscience aigüe de leurs responsabilités : prudence face à la diffusion de contenus, respect accru de la vie privée de soi et d'autrui en ligne.

En somme, le numérique, loin d'être un fait banal et neutre, engage à la fois une responsabilité individuelle et collective. Ainsi, en articulant progrès numérique, esprit critique et exigence éthique, les Africains peuvent éviter une situation captieuse d'aliénation numérique, pour inscrire la révolution digitale dans un horizon responsable de rééquilibrage humaniste des pratiques numériques. Pareille disposition s'inscrit dans un processus d'encadrement formatif responsable des différents acteurs de l'éducation.

2.2. De l'urgence d'un encadrement éducatif responsable des usagers africains du numérique

Si l'essor du numérique en Afrique favorise une dynamique améliorative dans la reconfiguration des rapports sociaux, notons que l'impudeur, la prolifération des fausses informations, les discours de haine en ligne révèlent la nécessité d'un encadrement éducatif responsable des usages numériques. Étant donné que cet accompagnement doit répondre, en Afrique, à un impératif de développement d'une culture critique, susceptible de transformer l'usage technologique en outil d'émancipation, il devra s'inscrire dans le canevas du diptyque sensibilisation et éducation.

Des campagnes de sensibilisation à la désinformation, à la pudeur numérique, à la cybersécurité, aux dangers de la dépendance numérique et à la citoyenneté digitale doivent être constamment menées, surtout par les pouvoirs publics. Ceux-ci pourraient s'aider de l'appui des familles, des Organisations Non Gouvernementales (ONG) et des organisations de la société civile, pour initier et réussir des programmes de sensibilisation communautaires. Toutes choses qui soulignent le poids culturel de la sensibilisation dans la régulation et dans la promotion d'une culture numérique ancrée dans les valeurs africaines de dignité, de respect et de solidarité. Dans cet élan, les médias doivent encourager leurs publics à adopter des réflexes

usuels et quotidiens de vérification des sources d'informations reçues avant toute initiative de diffusion ou de relais. Ce geste citoyen pourrait être l'expression insigne d'une sagesse et d'une éthique du partage. L'objectif étant de créer une Afrique numérique qui ne soit pas en proie à l'autodestruction, mais capable d'inventer un futur harmonieux et éthique.

De plus, un appel à une réforme éducative, adaptée aux enjeux du numérique, notamment à l'attention de la jeunesse, le plus souvent exposée aux dérives médiatiques, serait une planche de salut pour la responsabilité dans cet écosystème numérique. Il s'agit de former non seulement des individus compétents techniquement, mais surtout des citoyens numériques conscients de leurs actions et responsabilités morales. Dans ce sens, l'intégration et le renforcement de l'éducation aux médias et à la citoyenneté numérique dans les programmes scolaires seront des actes hautement utiles. Il s'agit concrètement, pour l'école africaine, de s'approprier suffisamment les instruments numériques, en les intégrant dans les curricula scolaires et même universitaires.

Cette perspective implique naturellement un engagement militant des institutions éducatives et de l'ensemble des acteurs de l'éducation (autorités religieuses, familles, leaders d'opinion...). Au-delà de son aspect proprement technique, cette éducation devra constituer un véritable expédient formatif aux comportements numériques civiques et moraux. Le défi majeur est de construire une culture numérique proprement africaine, qui sache tirer profit des avancées technologiques, sans perdre l'héritage des valeurs de pudeur, de solidarité, de respect de la liberté de l'autre et de maîtrise de soi. Dans cette perspective, il convient d'imaginer des formes d'encadrement du numérique qui soient des réponses enracinées dans les traditions morales et communautaires africaines. Cela suppose une éducation critique, une régulation responsable et une redéfinition des usages numériques en accord avec les valeurs humaines fondamentales de l'identité africaine. En définitive, c'est bien de l'avenir moral, culturel et politique de l'Afrique qu'il est question.

L'enjeu éducatif n'est pas sans rappeler la responsabilité des adultes dans l'accompagnement numérique des jeunes. Bien comprendre et analyser les défis numériques fait pleinement partie des enjeux éducatifs actuels qui incombent à l'ensemble de la communauté éducative et surtout aux adultes. Ces derniers doivent reprendre « le numérique en main » (V. Courboulay, 2021, p. 177), car ils ont l'impérieux devoir d'avoir un regard et un apport d'encadrement sur ce qui se joue au sein des espaces numériques, pour le bien des adolescents. Pour ce faire, les adultes, parents et professionnels, qui ont un rôle capital dans l'encadrement des jeunes, face aux écrans numériques, doivent aussi bénéficier de programmes de formation continue. C'est pourquoi, l'encadrement éducatif responsable devra transcender le cadre scolaire et institutionnel pour mobiliser la société dans son ensemble. L'objectif ultime de l'encadrement éducatif est de bâtir une véritable culture numérique africaine. Celle-ci suppose la responsabilisation individuelle et collective face aux outils technologiques. Les artères de cet encadrement éducatif en Afrique constitueront un levier indispensable pour transformer l'expansion numérique en facteur de développement et de résilience sociale.

En somme, assurer un encadrement éducatif responsable des usagers africains du numérique n'est pas un luxe, mais une nécessité. Face aux défis de la désinformation, de la dépendance et de la vulnérabilité, l'Afrique ne peut se contenter d'une simple diffusion technologique. Elle doit investir dans une véritable éducation numérique, intégrée aux programmes scolaires, aux formations professionnelles et aux stratégies citoyennes locales et nationales d'encadrement rapproché. Seule une telle démarche permettra de transformer l'espace numérique africain en une plateforme créative, critique et responsable, susceptible d'inscrire le continent dans une modernité digitale durable et profitable.

Conclusion

Au terme de cette réflexion, il convient de noter qu'en Afrique, la révolution numérique est un fait irréversible et de plus en plus prégnant. Elle a insufflé des ressources créatrices neuves dans le vaste champ de la communication, au point de permettre « à des milliards d'individus répartis sur la planète de communiquer à la vitesse de la lumière pour échanger des informations, des idées et des sentiments » (A. Gore, 2013, p. 76). C'est dire que l'outil numérique a contribué significativement à l'impulsion de la dynamique d'accès aux informations à travers le monde.

Cependant, force est de noter qu'il y a nécessité d'en penser les usages dans une logique éthique et éducative. En effet, l'utilisation incontrôlée, passive et irresponsable des plateformes numériques engendre des effets secondaires gravissimes : érosion des repères moraux, désinformation, exhibitionnisme et instabilité sociale. Cela autorise à dire que la naturalité du discours et de l'agir, à l'ère du numérique en Afrique, s'exprime naturellement aussi par le dire et le faire de la nature humaine perverse, en tant qu'exposition de contenus immoraux et de la volonté consciente de tromper par la désinformation. De ce qui précède, il ressort les résultats suivants : ces attitudes déviantes susmentionnées constituent une véritable menace anxiogène pour l'avenir moral du continent africain. Face à cela, seule une prise de conscience collective, fondée sur une réflexion critique, une régulation éthique et une éducation numérique responsable et structurée, pourra permettre à l'Afrique de transformer le piège numérique en une opportunité enrichissante, capable de renforcer le règne des valeurs constructives et de l'humain africain vraiment humain.

Références bibliographiques

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

BADIOU Alain, 2015, *Le noir. Éclats d'une non-couleur*, Paris, Éditions Autrement.

BINTOU Fatoumata, 2025, « Côte d'Ivoire : la RTI dément formellement les rumeurs sur la mort du Général Lassina Doumbia », [en ligne], URL : <https://www.bamada.net/cote-divoire-la-rti-dement-formellement-les-rumeurs-sur-la-mort-du-general-lassina-doumbia>, consulté le 25 août 2025 à 19 h 01 mn.

CAPRON Alexandre, 2024, « 'Le président du Cameroun est mort' : itinéraire d'une fausse information », [en ligne], URL : <https://www.tf1info.fr/international/president-cameroun-paul-biya-mort-deces-faux-fake-news-fausse-information-2327713html>, consulté le 25 août 2025 à 16 h 50 mn.

COURBOULAY Vincent, 2021, *Vers un numérique responsable. Repensons notre dépendance aux technologies digitales*, Paris, Éditions Actes Sud / Colibris.

DAGNOGO Gnéré Blama, 2018, « Du réseau social traditionnel au réseau social numérique : pistes de réflexion pour une éducation aux médias sociaux numériques en Côte d'Ivoire », [en ligne], URL : <https://www.doi.org/10.4000/rfsic.3495>, consulté le 22 août 2025 à 11 h 05 mn.

DIAKITÉ Samba, 2014, *Politiques africaines et identité. Des liaisons dangereuses*, Saguenay, Les Éditions Différance Pérenne.

DROIT Roger-Pol, 2018, *Et si Platon revenait...*, Paris, Éditions Albin Michel.

ESSOUNGOU André-Michel, 2010, « La fièvre des médias sociaux gagne l'Afrique », [en ligne], URL : <https://www.africarenewal.org/fr/magazine/la-fievre-des-medias-sociaux-gagne-lafrique>, consulté le 19 août 2025 à 13 h 32 mn.

GORE Al, 2013, *Le futur, six logiciels pour changer le monde*, Paris, Éditions de la Martinière.

KOAMI Agbetiafa, 2024, « Exhibition des femmes sur les réseaux sociaux : halte à la dépravation des mœurs ! », [en ligne], URL : <https://www.nigerinter.com/2024/09/20/exhibition-des-femmes-sur-les-reseaux-sociaux-halte-a-la-depravation-des-moeurs/>, consulté le 22 août 2025 à 14 h 35 mn.

PLATON, 2011, « La République », *Œuvres Complètes*, traduit du grec par Georges Leroux, Paris, Éditions Flammarion, pp. 1481-1792.

STEER Sylvain, 2017, *Jeunes et réseaux sociaux. Des espaces de liberté sous multiples surveillances*, Paris, Éditions de la Ligue des Droits de l'Homme.

UNESCO, 2021, *Rapport annuel 2020* (Bureau de l'UNESCO à Abidjan), [en ligne], URL : <https://www.unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000378700>, consulté le 1 octobre 2025 à 15 h 36 mn.

L'ÉCLATEMENT DES GENRES DANS *ODES FUNAMBULESQUES* DE THÉODORE DE BANVILLE

Diloman Isaac KONÉ

Université Félix Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire
isaac.kone@ufhb.edu.ci

N'guessan Hervé KANGA

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire)
hervekanga_n1@yahoo.fr

Soiliho BAIKORO

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

Résumé

L'intergénéricité semble être le fondement de l'esthétique de l'écriture banvillienne. Il expose ainsi la fragilité des barrières entre les genres littéraires ainsi que leur inter-influence créant ainsi une esthétique plurielle. Cet article s'inscrit dans la dynamique d'étude des techniques que convoque Théodore de Banville pour enrichir le genre poétique. Cette procédure d'écriture paratextualiste conçoit l'architexte comme un tout englobant. Il s'agira de déceler à travers le concept théorique de la transtextualité de Gérard de Genette cette coprésence entre deux textes dont la poésie et le théâtre.

Mots-clés : Esthétique poétique – Poésie – Théâtre – Théodore de Banville – Transtextualité

Abstract

Intergenericity appears to constitute the very foundation of Banville's aesthetic of writing. It underscores both the permeability of boundaries between literary genres and their reciprocal influence, thereby shaping a pluralistic aesthetic. This article contributes to the scholarly inquiry into the techniques employed by Théodore de Banville to expand and enrich the poetic genre. This paratextualist writing procedure conceives of the architext as a comprehensive whole. The aim is to identify through the theoretical notion of transtextuality developed by Gérard Genette the co-presence between two texts, namely poetry and theatre.

Keywords: Poetic Aesthetic – Poetry – Drama – Théodore de Banville – Transtextuality.

Introduction

L'intergénéricité ou la transtextualité, selon la définition de Gérard Genette, est la coprésence d'un texte dans un autre. Il s'agit en clair d'une stratégie littéraire de l'imbrication. À ce titre il précise : « je le définis pour ma part, d'une manière sans doute restrictive, par une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes, c'est-à-dire, eidétiquement et le plus souvent par la présence effective d'un texte dans un autre » (G.

Genette, 1982, p. 8). Cette pratique se construit par l'imitation ou la transformation parodique d'un texte antérieur. Ce procédé se trouve être l'une des pratiques phares de l'esthétique de l'œuvre banvillienne. Poète du XIX^e siècle rattaché au mouvement parnassien, qui prône la beauté formelle du texte. Théodore de Banville se caractérise par une volonté d'enrichissement formel et stylistique du texte poétique. Au cœur de cette dynamique d'écriture l'entrechoquement des genres et leur mutuel enrichissement joue un rôle crucial dans la poétique banvillienne. Cette pratique engendre un croisement des manifestations multiformes de l'artefact poétique. Ce procédé poétique s'inscrit dans le filon de la quête du beau poétique tant prôné par Théodore de Banville. En effet, cette idéologie se trouve mentionnée dans la préface de l'œuvre *Odes funambulesques* en ces termes : « ... tâcher de faire avec la poésie, cet art qui contient tous les arts, et qui a les ressources de tous les arts, ce que se propose la caricature quand elle est autre chose qu'un barbouillage » (T. de Banville (1857, p. IX). Ce poète perçoit la poésie sous un angle holistique ; c'est-à-dire dans toute sa globalité, comme un art unificateur. C'est pour cette raison qu'il a impulsé l'idée d'une poésie dramatique comme il le suggère à travers cette expression énigmatique : « faire vibrer [en poésie] la corde bouffonne » (T. de Banville, 1857, p. XIV).

Il serait intéressant d'explorer ces formes spéciales dans la poésie banvillienne et exposer comment se fait cet entremêlement subtil entre poésie et théâtre. Cette activité de création se trouve être le propre de l'écrivain en général et du poète en particulier car « le poète est vraiment voleur de feu. Il est chargé de l'humanité, des animaux même ; il devra faire sentir, palper, écouter ses inventions ; si ce qu'il rapporte de là-bas a forme, il donne forme : si c'est informe, il donne de l'informe » (A. Rimbaud, 1871, p. 4). L'intergénéricité dénote de la perméabilité et de l'interaction entre les différents genres. C'est cette convocation de tous les sens à travers la lecture de l'élément poétique qui sera le fond baptismal de cette étude ; d'autant plus que l'œuvre de De Banville surprend par le chevauchement de la poésie et du théâtre. La beauté poétique correspond chez ce poète à certaines normes d'équilibre, de plastique, de propositions harmoniques et de perfection de genres s'inter influençant. Cet article se propose d'analyser comment l'intergénéricité constitue un fondement de la poétique banvillienne.

1. Une remise en cause des formes fixes

À l'image des poètes du XIX^e siècle qui se sont illustrés dans le travestissement des formes fixes et l'exploration d'autres moyens d'enrichissement de la poésie, de Banville part de l'établissement des formes fixes avant de les dépasser. Il démontre ainsi une belle connaissance de ces formes fixes et sa capacité de jongler avec celles-ci. Dans cette partie, voyons comment le poète expose les formes fixes à travers son texte poétique et par quels moyens il en fait un dépassement.

1.1. *Odes funambulesques* et respect des normes d'écriture classique

La poésie classique se singularise par l'accent mis sur la versification. Le bon accord est recherché car il faut imiter les poètes anciens qui sont pris pour référent voire à la limite idolâtrés. Le bon poète est selon cette idéologie celui qui cherche la perfection du vers et qui sait raffiner la rime. La formule de Nicolas Boileau au chant I de son œuvre *Art poétique* évoque bien ce procédé en des termes élogieux qui sacrent la rime :

Quelque sujet qu'on traite, ou plaisant, ou sublime,
 Que toujours le bon sens s'accorde avec la rime ;
 L'un l'autre vainement ils semblent se haïr ;
 La rime est une esclave et ne doit qu'obéir (N. Boileau, 1948, chant I, vers 27-30).

Le mode verbal mis en exergue dans ces vers est l'impératif. Il confère un ton didactique à la strophe. Le maître-mot dans cette exhortation est la clarté chère à la poésie classique. Le « bon sens » permet par anticipation d'éviter le superflu littéraire et de donner une apparence du vraisemblable au poème classique. Le poète en se consacrant à la recherche de la beauté formelle du vers à travers la rime doit accorder la raison à sa réflexion. C'est la fixité du poème qui fonde sa spécificité à la différence des autres genres. Cependant, quel intérêt pour un auteur du XIX^{ème} siècle pour s'accrocher à la versification classique ? En effet, ce siècle si prolifique est marqué par « le mal du siècle » qui crée chez ces auteurs la nostalgie. Les échos de cette nostalgie apparaissent chez Chateaubriand dans son œuvre intitulée *René* dans laquelle il illustre ses sentiments troubles et ses vagues passions. Dans un ton lyrique, René, le personnage éponyme rencontre Chactas un indien de la forêt et lui raconte sa jeunesse et ses sottes conspirations. Le roman narre le vécu d'une âme inquiète et déprimée chez qui le futur est sombre et sans lendemain. Comme un cancer, cette nostalgie est généralisée chez les poètes du XIX^{ème} siècle. De Banville n'en reste pas moins influencé par cette nostalgie du passé dont l'écho se traduit à travers ses poèmes qui peignent l'image du poète bohémien et rejeté qui se ligue contre les dérives du matérialisme bourgeois. L'évocation des poètes et formes antiques ou classiques chez de Banville est l'expression de cette nostalgie comme l'illustre le passage suivant :

Italie, Italie, ô terre où toutes choses
 Frissonnent de soleil, hormis tes méchants vins !
 Paradis où l'on trouve avec des lauriers-roses
 Des sorbets à la neige et des ballets divins !

Terre où le doux langage est rempli de diphtongues !
 Voici qu'on pense à toi, car voici venir mai,
 Et nous ne verrons plus les redingotes longues
 Où tout parfait dandy se tenait enfermé (T. de Banville, 1857, p. 214).

Ici, la France considérée comme « l'hypertexte » est comparée par analogie à l'Italie artistique qui est son « hypotexte¹ » dont il se réfère. Dans ce fragment textuel, comme la comparaison le fait, le comparant et le comparé sont présents. Nous pouvons commenter que la nostalgie de la gloire italienne résonne encore plus forte à travers ces vers. La forme typographique du texte respecte bien ce retour à la poésie classique marqué par l'attention portée à la versification. Un alexandrin de quatre quatrains avec des rimes croisées. L'évocation topographique et la description de la beauté de celle-ci connotent avec l'attitude des hommes qui meublent cet espace. Le présent de narration des verbes « frissonnent » (vers 2), « trouve » (vers 3), « pense » (vers 6) permet d'actualiser ce sentiment et de permettre au poète de savourer le passé au présent. Cependant, De Banville ne reste pas figé sur ces formes et ces normes, il les respecte pour ensuite les dépasser.

1.2. Du dépassement des normes fixes dans *Odes funambulesques*.

¹ Ces expressions : *hypertexte* et *hypotexte* sont utilisées par Genette pour souligner la relation de transtextualité existante entre un sujet précis et son référent antérieur.

Les tentatives d'un dépassement des règles rigides de la versification sont expérimentées par le poète. Si N. Boileau (1840, chant I) proposait que « le bon sens s'accorde avec la rime », la raison doit être parallèle à la rime afin de joindre beauté formelle et sémantique. Cette formule a eu un ancrage profond sur l'esthétique poétique du XVII^e siècle quant à la fixité des règles d'écriture. Cependant, il ne suffit pas de respecter les normes formelles pour produire une œuvre de qualité. Il faut l'expression d'une certaine liberté d'écriture afin d'éviter la monotonie et parce que l'art doit être en perpétuelle évolution. Victor Hugo a été l'initiateur d'une telle explosion esthétique et c'est dans ce sens qu'il a affirmé : « la muse moderne verra les choses d'un coup d'œil plus haut et plus large. Elle sentira que tout dans la création n'est pas humainement beau, que le laid y existe à côté du beau, le difforme près du gracieux, le grotesque au revers du sublime, le mal avec le bien, l'ombre avec la lumière » (V. Hugo, 1963, p. 416).

2. L'écriture comme lieu d'expression de la liberté

L'écriture s'ouvre à une didascalisation plus dramatique. Les limites sont enfin franchies laissant place banvillienne décide de briser les canons classiques pour libérer l'esprit créatif. La richesse de la parole est mise au jour dans son élan de transformation multiple. La poésie qui restait confinée dans les limites du vers à la toute-puissance du langage qui devient l'élément poétique infranchissable.

2.1. De la décodification de la poésie

La poésie moderne se présente comme une expression littéraire libre de toute codification. Le langage lui-même démontre par son utilisation particulière en poésie qu'il est « la dominante » (R. Jakobson, 1977, p. 46). Ainsi, chez De Banville, la forme ne définit pas la poésie. L'essentiel réside dans l'utilisation dynamique de la langue mettant en vue la fonction esthétique parce que :

Nous voulons au contraire montrer que l'art est une partie de l'édifice social, une composante en corrélation avec les autres, une composante variable, car la sphère de l'art et son rapport aux autres aspects de la structure sociale se modifient sans cesse dialectiquement. Ce que nous soulignons, ce n'est pas un séparatisme de l'art, mais l'autonomie de la fonction esthétique. (R. Jakobson, 1977, p. 46).

La recherche formaliste cherche à analyser ce qui fait la beauté d'une œuvre littéraire et l'élément fondateur qui suscite cette beauté artistique de la poésie. Chez de Banville, nous pouvons remarquer la liberté qu'il a de jouer l'équilibriste entre deux fils : poésie et théâtre. Il célèbre la nature comme pour exprimer la liberté tout en gardant une forme de poésie classique avec le respect des règles comme nous pouvons l'apprécier au travers de ce fragment poétique :

Avant que la brise adultère
Qui fait le charme des hivers,
N'émaille de recueils de vers
Les parquets du quai Voltaire (T. de Banville, 1857, p. 117).

Nous sentons derrière cette description de la nature une dose de modernité illustrée par la mention de la ville comme lieu privilégié de la contemplation. Ce mélange de l'élément naturel et de la ville propose une nouvelle approche de la poétique banvillienne. Cette écriture

est à la recherche d'un équilibre tel l'image de ce funambule de son poème « le saut du tremplin », qui symbolise cette recherche d'équilibre entre l'élévation du style poétique matérialisée par l'usage des formes anciennes d'écriture que le romantisme larmoyant avait rejeté. En effet, de Banville se consacre à une poésie pure et élégante. L'imaginaire de la liberté est perceptible lorsqu'en filigrane l'on lit les poèmes de l'œuvre *Odes funambulesques*. Le poème « la corde roide » fait cette apologie de la liberté créatrice :

EVOHE.

Je vous aime toujours.

MOI.

Un corset un peu juste, une étroite chaussure
 Ont-ils égratigné d'une rose blessure
 Tes beaux pieds ou ton corps, ces parterres de lys ?
 Un drap trop dur froissé par tes ongles polis
 A-t-il enfin meurtri dans ses neiges tramées
 Ces bijoux rougissants pareils à des camées ?
 As-tu brisé ta lyre en chantant Kradoudja? (T. de Banville, 1857, p. 125).

L'image du saltimbanque est une gracieuse illustration de cette conquête. Les actions comme « meurtri », « brisé la lyre », sont autant d'actions posées par le sujet dans sa conquête de la liberté. Le saltimbanque doit casser la lyre et prendre le costume adapté au théâtre. Il réussit enfin à s'imposer et à être porté au-dessus de tous au moyen de l'écriture de la révolte qui ferme le poème en ces termes : « il marche sur les fiers sommets / ou sur la corde ignoble, mais / au-dessous des fronts de la foule » (T. de Banville, 1857, p. 20). Cette recherche de la liberté est osée par l'usage des formes anciennes et plus précisément de l'ode. Il est en quête d'une poésie qui est parfaite en style dont le mélange avec l'art dramatique donne une belle expérience de lecture

2.2. D'une expérience de lecture riche et complexe

Pour faciliter la digestion du texte poétique, de Banville procède à l'écriture d'un texte fortement descriptif voire proche à une représentation sur scène. L'illustration parfaite reste la description du personnage funambulesque dont nous livrons ici une scène poético-théâtrale :

Et d'une lieue on l'aperçoit
 En souliers rouges ! Mais qu'il soit
 Un héros sublime ou grotesque ;
 O Muse ! qu'il chasse aux vautours,
 Ou qu'il daigne faire des tours
 Sur la corde funambulesque (T. de Banville, 1857, p. XX).

Le lexique descriptif est bien identifiable à travers les lexèmes tels que « apercevoir » qui est un verbe de perception convoquant la vue ; « souliers rouges », « héros sublime », « grotesque » mettent l'accent sur l'identification du héros clownesque. Ce qui fait la complexité du personnage du clown est qu'il est en lui-même un pastiche du personnage théâtral connu de la farce anglaise. En le présentant comme le personnage clé de son texte ; de Banville fait de *Odes funambulesques* un mimotexte² qui s'inspire de textes antérieurs et d'un

² Gerard Genette aborde ce terme dans son ouvrage *Palimpseste, la littérature au second degré*, où il le définit comme un texte qui imite la forme ou le style d'un texte antérieur. Ainsi propose-t-il le terme *mimotexte* « les divers régimes de l'imitation stylistique » p. 111.

genre spécifique qu'est le théâtre. C'est ce qui fait la complexité du texte banvillien car il impose au lecteur d'être docte ayant connaissance de la farce susmentionnée afin de saisir toute la subtilité de l'imaginaire du poète funambule. Le but de cette imitation est le pur divertissement qui reste la fonction dominante. Il compte par conséquent faire « une formule rimée de notre esprit comique » (T. de Banville, 1857, p. XVI), afin que la poésie soit un art conciliateur. La rime, donc, est la dominante qui structure la poésie banvillienne. Pour de Banville, il existe déjà un lien profond entre la poésie et l'élément dramatique. Il se propose de revaloriser la langue versifiée car à l'origine comédie et poésie ne font qu'un seul art appelé poésie dont les différentes expressions se déclinent en (poésie épique, lyrique, comique, royale et autres). De Banville veut apporter à cette poésie plus d'éclats, il la souhaite « *fanfaron* », un vers dansant, carnavalesque et riant. On découvre les didascalies dans cette poésie comme cet exemple :

La scène est au petit spectacle de mon ami Pierrot, le jour de l'ouverture. Le théâtre représente un décor : un jardin de Watteau, peint par Cambon. Au lever du rideau, la scène est vide. On entend dans la coulisse le bruit d'un corps qui tombe par terre, puis des cris de détresse. Arrive un homme chiffonné, aveuglé, couvert de plâtre, avec un chapeau bosselé : c'est le bourgeois (T. de Banville, 1857, p. 103).

L'auteur essaie de rendre la didascalie poétique, créant ainsi un passage du comique au poétique et vice-versa. L'art littéraire trouve pour son compte un aspect de l'accompli ; voire une certaine maturité. Les didascalies constituent une volonté affichée de représenter cette « drama-poésie » car nous trouvons les deux genres imbriqués dont des poèmes avec didascalies. En effet, on a pu trouver 23 didascalies à travers les pages (138, 139, 140, 143, 144, 145, 147, 148, 160, 161, 162). On voit bien le poète dans certains « drama-poésies »³ joués sur un air comique par le moyen de ses personnages. Considérons en guise d'exemple le personnage du bourgeois dans cette scène-poétique où la didascalie insiste sur l'action de l'acteur ; ce qui donne l'idée d'un théâtre actif :

SCENE PREMIÈRE

UN BOURGEOIS

Au meurtre ! Épargnez un bourgeois ! Voyant que personne ne le poursuit, il se rassure un Peu, se tâte, examine ses vêtements d'un air piteux, et continue.

J'ai donné contre

Un mur, et j'ai cassé le verre de ma montre !
 Mon chapeau défoncé s'est tout aplati sur
 Ma tête. C'en est fait, je suis mort, à coup sûr !
 Non, je ne suis pas mort, mais je suis plein de plâtre.
 Où suis-je ? C'est l'enfer, ou bien c'est un théâtre !
 Oui, voilà des décors. Que c'est vilain de près !
 Un ancien à raison de dire en mots exprès
 Que même à soixante ans, un homme n'est pas sage ! (T. de Banville, 1857, pp. 139-140).

³ Nous utilisons par abus de langage la désinence « drama-poésie » un passage poétique qui porte les stigmates du théâtre. Et qui peut être employé tant dans une pièce de théâtre comme dans une œuvre poétique, tel le cas des didascalies dans *Odes funambulesques* de Banville. Ces éléments techniques servent à valider la thèse de l'unicité de la poésie et du théâtre qui ne font qu'une seule et même expression artistique. De cette confusion apparente, nous sommes conduits vers une unicité créant l'ordre et le beau. Le théâtre se mêlant aisément dans la poésie.

Nous sommes ici au cœur d'un monologue dans lequel l'acteur se plaint d'un accident. L'évocation de la mort par un vivant est créée pour laisser le lecteur dans le fou rire. Le lexique de mots « théâtre », « décoire » montre qu'une telle scène n'est faite que pour le théâtre. La description des vêtements du bourgeois est faite exprès par le poète afin de créer un effet de bouffon dans la scène. Ensuite, un vivant se demandant s'il est mort laisse penser à deux choix, soit qu'il est insensé soit qu'il veut faire une emphase sur le choc qu'il vient de subir. Les didascalies, les rimes et le dialogue des personnages apparaissent dans ces deux passages. Et le plus intéressant est que les deux différents passages sont divisés en scènes, même pour le texte de poésie. De Banville parodie le théâtre et expose ce style dans la poésie. Ce qui permet d'approcher la parodie et le pastiche dans *Odes funambulesques*.

3. Parodie et pastiche dans l'œuvre banvillienne

En considérant *Odes funambulesques* dans sa totalité, nous voyons une satire de la pratique littéraire de l'époque de son auteur ; passant par une imitation parodique dont l'aspect a été étudié en profondeur par Laura Hernikat dans son article *Parodie et pastiche dans l'œuvre de Banville*. Elle pense que la parodie et la satire chez Banville jouent le même rôle inter générique que le théâtre et la poésie. La première dépend de la deuxième et se met à son service :

Chez Banville, la parodie se met au service de la satire, et la reprise de textes canoniques offre un tremplin à la critique de certaines réalités contemporaines. La satire est d'ailleurs plus importante que la parodie, comme en témoignent les titres des parodies satiriques, qui renseignent plus souvent sur l'identité des cibles attaquées que sur celle des modèles parodiés (L. Hernikat, 2017, p. 389).

Aussi, se présente une parodie des mœurs et de l'esprit élitiste qui prévalait au moment de l'écriture de cette œuvre. La parodie relève d'un certain besoin de décrire les actions humaines à travers des moyens littéraires afin de les policer. Il parodie chaque couche sociale et même les pratiques artistiques de son temps. Les personnages qu'il choisit côtoient tous la sagesse et sont témoins de ses manifestations sans toutefois chercher à l'acquiescer. Sa poésie est dans certains de ses ouvrages un pastiche des chansons populaires comme les poèmes « marchands de crayons », « sur l'air des Landriri » « A Désirée Rondeau », « Adieu paniers, « A Arsène Houssaye ». Alors voyons comment la poésie banvillienne aborde ces deux dynamiques.

3.1. La parodie dans l'œuvre banvillienne.

La parodie occupe une place centrale dans *Odes funambulesques* mêlant virtuosité et légèreté. Il nargue les grandes œuvres à l'exemple de la *batromyomachie* qui est un essai burlesque imitant à la perfection Homère dans le style mais dont les personnages sont des animaux. La forme n'est qu'un oripeau ou une vaine parure dans ce jeu parodique. La parodie chez de Banville est un instrument de plaisir poétique. *Les odes et balades* de Victor Hugo est mis au jour non dans un but d'imitation mais de glorification afin de se moquer des poncifs romantiques, de l'excès de pathos dans leurs expressions poétiques. Il parodie Lamartine, Musset ou même Boileau au niveau de leur style et leurs procédés. Il applique ensuite à leur poétique un sujet dérisoire comme le présente cet exemple :

Au fond du vin se cache une âme !
Pierrot, dans le cristal vermeil,

Verse-moi la liqueur de flamme ;
 C'est le printemps, c'est le soleil !
 Elle enivre notre souffrance
 Sur cette terre où nous passons !
 Amis ! vivent les vins de France
 Et le délire des chansons ! (T. de Banville, 1857, p. 147).

Au lieu de se plaindre de la vie, le poète parnassien utilise l'ode hugolienne tout en changeant le texte de pleure en texte de joie d'une hymne à la vie. On peut voir les lexèmes comme « vin », « vermeil », « liqueur », « enivre », « soleil », « le délire des chansons » qui évoquent la joie des fêtes. Chez le poète, l'homme doit jouir de la vie même au milieu des problèmes on peut toujours trouver un brin de plaisir. Avec un effet de décalage et une forme sérieuse mais un contenu frivole minant bien au burlesque. Genette le définit dans cet élan qu'utilise de Banville en ces termes : « le burlesque qui est une espèce de ridicule consiste dans la disconvenance de l'idée que l'on donne d'une chose d'avec son idée véritable, de même que le raisonnable consiste dans la convenance de ces deux idées. » G. Genette, (1982, p.185). Ainsi dit, le burlesque n'est qu'un jeu de travestissement. En plus de Banville fait de l'autoparodie qui n'est rien d'autre que le fait de se copier ou en termes plus conventionnels le fait de se répéter en style. En effet, il affuble l'image du funambule du vers ; un acrobate du langage pour se mettre en scène. Le poète voyant ou le *vatès* est rejeté au profit d'une figure ludique. Ainsi la poésie peut-elle adopter un ton comique offrant une liberté d'expressivité au poète. Dans *Odes funambulesques*, la parodie sert à l'émancipation poétique en laissant au poète la liberté de s'affranchir des carcans et des modèles classiques. Elle s'adapte à l'esprit fin du siècle qui préfère le rire, l'élégance et la forme légère. Si la parodie s'articule autour de la dynamique de transformation, le pastiche est quant à lui le lieu de l'imitation du style.

3.2. Le pastiche banvillien

La poésie banvillienne dans *Odes funambulesques* recourt à un procédé d'imitation proposant des images pour la représentation. Il y a en effet une parenté entre poésie et théâtre. La lecture d'une œuvre poético-théâtrale est un travail de construction et de déconstruction perpétuelles des images dans un vaste réseau de significations transformant la parole en un acte de représentation. La poésie, dans ce cadre est une activité d'imitation servant à un divertissement utile dont Genette livre une définition correspondante : « Le pastiche est l'imitation en régime ludique dont la fonction dominante est le pur divertissement. La charge est l'imitation en régime satirique dont la fonction dominante est la dérision... » (G. Genette, 1992, p.111). Autrement dit, le pasticheur s'intéresse au style d'un auteur donné qu'il imite. Ce n'est pas le texte qui l'intéresse, mais le style d'un auteur donné, qu'il tourne en dérision. Les auteurs à l'instar d'Aristophane et Victor Hugo sont imités exprès par de Banville afin d'équilibrer ses propres expressions poétiques en mêlant théâtre et ode poétique. En clair, dans certains passages poétiques il est intéressant de voir le poète pleurer avec l'ode et ailleurs rire à travers le théâtre. Prenons cet exemple de l'ode, fruit de l'imitation hugolienne :

Qu'un baiser de feu me dévore !
 Hélas ! le bonheur est si court !
 Bonne biographie, ris encore,
 On n'entendra plus Mirecourt.
 Hélas ! le bonheur est si court !
 O désirs vains et téméraires !
 On n'entendra plus Mirecourt,
 L'automne est doux : Adieux, libraires (T. de Banville, 1857, p. 190).

Le poète se plaint dans ces vers de la brièveté de la vie et du bonheur. L'homme regrette finalement la vie qu'il a construite à l'idée de la finitude. Cette pensée ecclésiastique questionne l'existence de l'homme. Par ailleurs, l'ironie pasticheuse prend des allures aristophanesques où il imite le style de la poésie dell'arte avec les personnages de Colombine et Arlequin tel que présenté dans son texte :

Voyez ! c'est Arlequin avec sa Colombine,
Ce joli couple en qui le poète combine
L'âme avec le bonheur se cherchant tour à tour,
Et l'idéal avide, en quête de l'amour !
Voici Léandre encore, voici Polichinelle,
Un gaillard vicieux comme la Tour de Nesle !
Et le plus grand de tous, calme comme un Romain,
Le plus spirituel, le plus vraiment humain,
Formidable, et toujours plus grand que sa fortune,
Mon cher ami Pierrot, le cousin de la lune (T. de Banville, 1857, p. 154).

Ce fragment poétique ressemble bien à une didascalie qui présente les différents acteurs. Cependant, nous ne sommes qu'en présence d'une stratégie de pastiche. Dans cette représentation poético-théâtrale, le héros Arlequin est ce sage qui conduit les autres personnages comme cela est perceptible dans le théâtre italien. Le poète s'identifie au bouffon afin de se moquer des dérives de la bourgeoisie. Dans ce rire se cache une once de sagesse qui le rend supérieur à ceux qui l'écoutent. Le poète dépasse souvent le cadre d'une simple exposition de la théorie romantique du drame en exposant une praxis de celle-ci par le moyen de la jauge du théâtre et de la poésie. Les expressions comiques et lyriques facilitent cette alternance donnant lieu à une carnavalisation de la poésie avec son lot de chant digne d'un opéra comme le propose cet exemple :

L'ORCHESTRE.

Tra, la, la, la, la, la, la, la, lère.

MOI

Qu'est-ce

Que ce bruit-là, Monsieur ? Qu'a donc la grosse caisse
Contre ces violons enrhumés du cerveau ?
Et pourquoi préluder à l'opéra nouveau
Par j'ai du bon tabac ?

LE MONSIEUR QUI A L'AIR HONNÊTE.

Monsieur, c'est l'ouverture
De Guillaume Tell

MOI.

Ah ! Banville, (1857, p.102)

Cette pratique poético-théâtrale offre au poète une grande liberté. Le critique est contraint de ne pas considérer les genres dans leur définition particulière mais de porter l'accent sur les impressions comiques et lyriques. Dans cette même dynamique, G. Molinié

(1993, p. 23) aborde le mode opératoire de ce procédé qui s'arrime à la stylistique dans la prise en compte du texte « comme un discours, en tant que production d'un émetteur ». Alors le texte est considéré dans sa matérialité en tant que discours et non en considérant son état formel.

Conclusion

La présente étude nous a permis d'aborder une technique d'écriture particulière qu'est l'intergénéricité tout en étudiant ses modalités opératoires dans l'œuvre banvillienne. L'analyse menée a permis de constater que de Banville mobilise plusieurs genres dans l'optique d'enrichir l'expression poétique. Ce procédé permet de briser les normes conventionnelles de la littérature qui sont rigides et enfreignent souvent la liberté d'expression du poète. Cependant, ce mariage illégitime entre genres littéraires permet de créer une beauté poétique particulière. Cette étude a permis, d'une part, de mettre en crise les questions relatives à la détermination des genres. En effet ; le genre apparaît chez de Banville comme un terrain sans bornes, puisque toutes les frontières peuvent être dépassées. La description poétique peut donner lieu à une représentation théâtrale valorisant ainsi la fonction poétique. De nombreux écrivains sont pastichés ou un texte particulier est parodié permettant une diversité de style et l'homogénéité du texte. Lire l'œuvre banvillienne, c'est reconnaître un certain ordre dans un texte apparemment désordonné et bouffon. Il apparaît de retenir dans cette partie que Théodore de Banville s'est inspiré de l'art romantique dans l'optique de le surpasser et de lui insuffler un souffle nouveau. Cette pratique de l'hybridation des genres participe à l'idéal parnassien qu'épouse le poète.

Références bibliographiques

- DE BANVILLE Théodore, 1857, *Odes funambulesques*, Paris, Poulet-Malassis et de Boisse éditeurs.
- RIMBAUD Arthur, 1871, *Lettre à Paul Demeny*, Paris, Éditions Poulet-Malassis.
- GENETTE Gerard, 1982, *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil
- MOLINIÉ Georges, 1993, *La stylistique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HERNIKAT Laura, 2017, *Parodie et pastiche dans l'œuvre poétique de Théodore de Banville*, Paris, Éditions Classiques Garnier
- BOILEAU Nicolas, 1948, *Art poétique*, Paris, Éditions Baudouin.
- HUGO Victor, 1963, « Préface » de *Cromwell*, *Théâtre complet*, vol. I, p. 418.

CARACTÉRISTIQUES INDIVIDUELLES ET STRESS CHEZ DES AGENTS COMMERCIAUX À ABIDJAN

Arnold Oswald Ephrem Rock TOHOURI

Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
tohuri.arnold@ufhb.edu.ci

Donald Rodrigue ADOU

Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
adoudonald@gmail.com

Blainson Alain AKA

Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
blainsonalain@gmail.com

Résumé

La présente étude examine la relation entre des caractéristiques individuelles notamment le type de personnalité, le sexe et le stress au travail. L'échantillon est composé de 64 agents commerciaux âgés de 21 à 41 ans dont 32 femmes et 32 hommes. Les instruments d'enquête utilisés sont un questionnaire d'identification, l'Eysenck's Personality Questionnaire-revised (EPQ-R) de H. J. Eysenck et S. B. G. Eysenck (1985), l'échelle de stress perçu (PSS) de S. Cohen *et al.* (1983) et une grille d'entretien. Les données recueillies ont été traitées à l'aide du Khi-deux de Pearson. Les résultats indiquent, d'une part, que les agents commerciaux introvertis ont un niveau de stress élevé comparativement à celui de leurs homologues extravertis. D'autre part, le niveau de stress des femmes est plus élevé que celui des hommes. Ces résultats s'inscrivent dans la perspective de la théorie de conservation des ressources de S. E. Hobfoll (1989) et de la théorie de l'auto-estimation de S. Freud (1973), examinés sous l'angle du complexe d'infériorité. Ces conclusions peuvent contribuer à développer des nouveaux outils d'approfondissement de la connaissance des agents commerciaux. Elles peuvent également faciliter le développement, la supervision et le recrutement d'agents performants au sein d'une entreprise.

Mots-clés : Agent commercial – Extraversion – Introversion – Personnalité – Sexe – Stress.

Abstract

This study examines the relationship between individual characteristics, including personality type, gender, and stress at work. The sample consists of 64 sales representatives aged 21 to 41, including 32 women and 32 men. The survey instruments used were an identification questionnaire, H. J. Eysenck and S. B. G. Eysenck's Eysenck Personality Questionnaire-revised (EPQ-R) (1985), S. Cohen *et al.*'s Perceived Stress Scale (PSS) (1983), and an interview grid. The data collected were processed using Pearson's chi-square test. The results indicate, on the one hand, that introverted sales agents have a higher level of stress than their extroverted counterparts. On the other hand, women's stress levels are higher than those of men. These results are consistent with S. E. Hobfoll's (1989) conservation of resources theory.

and S. Freud's (1973) self-esteem theory, examined from the perspective of the inferiority complex. These conclusions may contribute to the development of new tools for deepening knowledge of sales agents. They may also facilitate the development, supervision, and recruitment of high-performing agents within a company.

Keywords : Sales agent – Extroversion – Introversion – Personality – Gender – Stress.

Introduction

Les entreprises constituent des maillons importants de la société par le fait qu'elles contribuent à réduire le chômage en employant du personnel et proposent divers services en vue de satisfaire leurs clientèles. Elles peuvent vendre des objets, proposer de services tel la prise en charge des individus en cas de maladie ou d'éventuels sinistres. Cette dernière tâche incombe aux compagnies d'assurance (B. Neraudau, 2023).

Les compagnies d'assurance, en plus de leur rôle de protection contre les risques, contribuent au développement économique en finançant les projets d'infrastructures publiques et privées (T. Shindo et F. Stewart, 2021). Selon T. Omrani (2022), il est admis que le PIB évolue en fonction du nombre de personnes assurées sur un territoire. En effet, les ménages assurés peuvent compter sur l'appui des assureurs pour faire face aux situations imprévues (maladies, accidents, incendies, vols, décès et toutes autres sinistres).

Malgré ces avantages, le niveau de couverture de l'assurance dans les économies africaines reste limité. Par exemple, plus de 37 % des dépenses de santé sont supportées par les populations (H. C. Karamagi *et al.*, 2023). Cela est corroboré par le rapport annuel de 2023 de l'Organisation Africaine de l'Assurance qui indique qu'à l'échelle mondiale, l'Afrique ne représente que 0,9% du marché global alors que sa population est estimée à près 18% de la population mondiale. Il en résulte que les activités des compagnies d'assurance ne sont pas aussi florissantes. Ainsi, dans le but d'assurer leur maintien sur un marché difficile, il est indispensable pour elle d'avoir de nouveaux souscripteurs (African Insurance Organisation, 2023).

Dans cette perspective, les compagnies d'assurance entreprennent des campagnes publicitaires au travers de divers canaux, dont la télévision, la radiodiffusion, la presse-écrite, les affiches publicitaires et l'Internet. Aussi, procèdent-elles par une autre approche qui consiste à aller vers la cible (client) dans le but de recruter de nouveaux souscripteurs. Les employés chargés de cette approche marketing sont appelés les agents commerciaux.

L'agent commercial est un travailleur dont l'activité professionnelle est liée à la vente et aux relations avec les clients. Cet individu a pour objectif de déceler les besoins et les préoccupations des potentiels clients, leur proposer les produits et les services tout en insistant sur les avantages et surtout susciter en eux la décision d'achat ou de souscription. Par ailleurs, il est jugé sur sa capacité à faire adhérer de nouveaux clients aux services que propose l'entreprise. Mieux, il est évalué sur ses aptitudes à accroître le bénéfice de la société, lesquelles déterminent le montant de leurs commissions (C. Parissier *et al.*, 2005). Toutefois, le nombre élevé de compagnies d'assurance et d'agents commerciaux sur le terrain favorise une certaine concurrence dont le résultat est une diminution du nombre de clients par agent commercial. Ce qui entraîne un manque à gagner, voire une baisse du revenu pour le commercial. A cela s'ajoute la cherté de la vie qui amplifie la réduction de ce ratio. Ces faits montrent que les agents commerciaux sont confrontés à des défis dans l'exercice de leur fonction, ce qui peut les rendre incapables de satisfaire aux exigences de leur entreprise, s'exposant ainsi à des risques de licenciement. Ces contraintes liées à la profession suscitent

en eux des réactions organiques, psychologiques et comportementales qui provoquent le stress (R. Loewenson, 2022 ; Q. Liu *et al.*, 2024).

Plusieurs études réalisées sur le stress au travail mettent en avant à la fois des facteurs environnementaux et individuels dans la détermination du stress (J. Lukan *et al.*, 2022). Pour ces auteurs, lorsqu'un individu est soumis à une demande environnementale, il procède souvent de manière inconsciente, à une évaluation cognitive. Cette évaluation est d'abord primaire, c'est-à-dire face à une situation qui pose problème à l'individu, celui-ci va procéder d'abord à une évaluation de l'enjeu de la situation (représente-t-elle une perte, une menace, un défi ?). La personne évalue ensuite les ressources dont elle dispose pour agir, répondre ou éventuellement intervenir sur la situation qui lui pose problème (évaluation secondaire). Dans ce même ordre d'idée, N. Semmer *et al.* (2015) renseignent sur quelques conditions pouvant entraîner le stress. Il ressort de ses travaux que l'assignation d'objectifs de travail difficilement atteignables est source de stress pour l'individu. De même que la réalisation d'une mission qui nécessiterait un statut supérieur à celui de l'individu (légitimité, autorité, pouvoir, responsabilité insuffisante). Par ailleurs, même à ce niveau d'analyse il existe une variation de l'expression du stress dans ce type de situation en fonction des caractéristiques individuelles. Or, selon K. Yin *et al.* (2021) et J. C. Hevia-Orozco *et al.* (2022), les caractéristiques individuelles interagissent pour produire un ensemble de manières d'être, d'agir propres à chaque individu qui caractérisent sa personnalité.

La personnalité est considérée comme un ensemble d'éléments organisés qui sous-tend le comportement de l'individu. C'est quelque chose de dynamique et cumulatif mais surtout, stable et durable dans le temps, c'est-à-dire constant de l'enfance à l'âge adulte. En d'autres termes, la personnalité est considérée comme une organisation dynamique de traits relativement stables, de caractéristiques uniques qui donnent à la fois de la consistance et de l'individualité au comportement de l'homme (J. P. Rolland, 2019). La personnalité est ainsi présentée en termes de traits, c'est-à-dire des composantes spécifiques qui déclenchent et guident certains des comportements humains. De ce fait, selon Z. Yadegari et B. Alinaghi (2020), les traits de personnalité importants dans la socialisation d'un individu sont l'extraversion et l'introversion. Il s'agit d'aspects plus fondamentaux de la personnalité qui permettent d'expliquer la covariation d'une grande variété de comportements. C'est pourquoi la dimension extraversion/introversion est décrite comme l'une des plus notables et important descripteur de la personnalité (J. P. Rolland, 2019).

C'est dans ce sens que plusieurs travaux mettent en relation la personnalité et le stress. Ainsi, dans le contexte africain subsaharien, A. Papenfus *et al.* (2024) et K. Odaman *et al.* (2024) ont mis en évidence l'influence des traits de personnalité sur le stress au travail. Ce focalisant sur des dimensions plus spécifiques de la personnalité, S. Scholtz *et al.* (2024) ont démontré que la stabilité émotionnelle et l'ouverture à l'expérience influencent les symptômes somatiques liés à l'épuisement professionnel qui est un indicateur du stress au travail. Dans ce même ordre d'idée E. E. Kploanyi *et al.* (2020) a montré que le trait d'anxiété serait une dimension majeure de la personnalité qui prédisposerait les individus au stress. Pour ces auteurs, les individus les plus anxieux évalueraient plus fréquemment et négativement que les non anxieux les événements rencontrés et porteraient davantage de troubles du bien-être.

Au regard de ce qui précède, il ressort que les travaux susmentionnés mettent en évidence l'influence de certains traits de personnalité dans la détermination du stress au travail chez les individus. Toutefois selon S. Solanki et M. Mandaviya (2021), l'acquisition des rôles, en particulier le rôle sexué peut avoir un impact sur le stress. Autrement dit, le sexe n'est pas à négliger si l'on désire connaître les différents facteurs individuels entraînant le stress chez l'individu (O. M. Idowu *et al.*, 2022).

Le métier d'agent commercial est pratiqué aussi bien par les hommes que les femmes. Cela suppose que ces individus sont embauchés sur la base d'une certaine égalité, qui justifie le fait que l'employeur leur demande les mêmes objectifs de travail indépendamment de leur sexe. Pourtant les travaux de N. Sawadogo *et al.* (2018) révèlent que les hommes et les femmes se distinguent du point de vue comportemental compte tenu de l'éducation sexuée qu'ils reçoivent en société. Celle-ci, débute à la petite enfance et se poursuit durant l'adolescence qui représentent des périodes propices à l'apprentissage, l'intériorisation des rôles, la construction identitaire et l'élaboration des comportements. Ainsi, les hommes et les femmes s'adaptent différemment à leur environnement. On pourrait supposer alors que, dans le cadre de l'exercice de leur fonction, les agents commerciaux en assurance présenteraient des disparités de niveau de stress en fonction de leurs caractéristiques individuelles (la personnalité et le sexe), ce qui remettrait en question le postulat de l'égalité présumée qui justifie le fait qu'on demande aux hommes et aux femmes de réaliser les mêmes objectifs de travail. Alors, quelle est l'influence des facteurs individuels tels que le sexe et la personnalité dans les disparités de niveaux de stress observées chez les agents commerciaux en assurance ?

Objectif :

Évaluer la relation qui existe d'une part entre le trait de personnalité et le stress ; et d'autre part entre le sexe et le stress.

Hypothèses de l'étude :

H1 : Les agents commerciaux introvertis ont un niveau de stress plus élevé comparativement à leurs pairs extravertis

H2 : Les agents commerciaux de sexe féminin ont un niveau de stress plus élevé que celui de leurs homologues de sexe masculin.

1. Méthodologie

L'étude est menée sur des agents commerciaux en assurance à Abidjan. Ici, nous décrivons les variables, indiquons les caractéristiques des participants et les instruments de collecte des données.

1.1. La détermination des variables

1.1.1. Le type de personnalité

La personnalité est l'organisation dynamique des aspects intellectuels, affectifs, comportementaux, physiologiques et morphologiques de l'individu en interaction avec son milieu (M. Poussin, 2008). C'est aussi un mode privilégié de comportement et d'adaptation au monde, qui est repéré par les traits de personnalité. Selon H. Eysenck et G. Wilson (1991), la dimension introversion/extraversion représente l'un des axes les plus importants pour décrire la structure d'un individu. Les traits de personnalité sont donc de nature qualitative et varient selon deux modalités : l'extraversion et l'introversion.

L'extraversion désigne les tendances à l'extériorisation, à la non-inhibition, c'est-à-dire des tendances impulsives et sociales d'un sujet (M. Poussin, 2008). Il s'agit d'un trait de personnalité caractérisé par une fréquence élevée de conduites visant à établir des contacts sociaux et à rechercher des stimulations nouvelles. On parlera d'individus extravertis pour désigner les personnes qui accordent leur intérêt aux objets (personnes, idées, événements) et

les valorisent. Ces individus sont généralement sociables, grégaires, actifs et volubiles ; ils possèdent de l'assurance et éprouvent une grande satisfaction à interagir avec les autres. Par contre, l'introversion désigne la tendance à se replier sur soi-même, c'est une attitude fondamentale chez l'être humain quant à l'orientation de son énergie (J. Masson, 1987). On parlera d'individus introvertis pour faire allusion aux personnes dont l'affectivité et les centres d'intérêts sont dirigés préférentiellement sur elles-mêmes. Ces individus disposent d'un tempérament plus silencieux, passif et réservé. Ils sont repliés sur eux-mêmes (L. Goldberg, 1993).

1.1.2. Le sexe

Il fait référence à la différence constitutive du mâle et de la femelle chez les êtres qui se reproduisent par la fécondation (M. Lalancette, 2008). Il ne s'agit pas seulement d'une simple différence permettant de distinguer deux individus mais également d'un ensemble de rôles et de responsabilités, d'attitudes, de comportements et de valeurs, de même que de pouvoirs et d'influences relatifs que la société attribue aux hommes et aux femmes dans une culture et un espace donné sur une base différentielle (I. Löwy et H. Rouch, 2003).

1.1.3. Le stress

La notion de stress est polysémique et implique une multitude de processus, de mécanismes physiologiques et psychologiques. Elle désigne un ensemble de perturbations biologiques et psychiques provoquées par une agression quelconque sur un organisme (H. Selye, 1974). Déclenché par le cerveau, le stress exerce une action générale non spécifique favorable à la défense de l'organisme. L'ensemble de ces actions est provoqué par un agent physique agressif entraînant ainsi des réponses stéréotypées quel que soit l'agent (H. Selye). Ainsi et par exemple, l'organisme n'a pas de réaction spécifique pour un événement heureux (promotion) et un événement désagréable (rétrogradation).

Par ailleurs, le stress peut dépendre de la situation environnementale, des ressources ou des capacités de l'individu à faire face aux situations vécues. On peut distinguer des personnes plus stressées que d'autres dans des situations similaires. Autrement dit, le niveau de stress varierait selon l'individu. Dans cette perspective, en nous référant aux travaux de S. Y. Ganesan et al. (2018), l'on peut définir deux niveaux de stress à savoir : un niveau de stress faible ou stress positif et un niveau de stress élevé ou stress négatif. Ces deux aspects du stress constituent les modalités de notre variable dépendante qui est de nature qualitative.

1.2. Participants

Les agents commerciaux en assurance qui sont les participants de l'étude sont retenus selon une procédure spécifique afin de parvenir à un échantillon homogène en utilisant la technique de l'échantillonnage non probabiliste par choix raisonnée. Les critères qui ont prévalu à la sélection des participants parmi les 79 personnes qui ont acceptés de participer à l'étude sont : l'expérience professionnelle et le sexe.

Les participants ayant au moins 5 ans d'expérience professionnelle sont retenus sur la base des travaux de A. Bena et al. (2013) qui concluent qu'une expérience de 5 ans est suffisante pour s'imprégner à la fois des réalités et du fonctionnement d'un emploi. L'application de ce critère nous permet de retirer 9 sujets.

Quant au sexe, étant donné qu'il a un effet non négligeable dans l'adaptation des individus, nous décidons d'égaliser les effectifs des hommes et des femmes dans l'optique que les éventuelles différences observées ne soient pas attribuables à un effet de pondération occasionné par la différence des effectifs entre les groupes expérimentaux (Lakens, 2021). De ce fait, nous procédons à un tirage aléatoire afin de conserver autant d'hommes que de femmes dans l'échantillon définitif. Au terme du processus de sélection des sujets, nous obtenons un échantillon de 64 agents commerciaux dont 32 hommes et 32 femmes âgés de 26 à 41 ans.

1.3. Instruments

Pour la présente étude, nous avons utilisé divers instruments. Ce sont : un questionnaire d'identification, l'échelle du stress perçu de S. Cohen *et al.* (1983), l'inventaire de personnalité de H. J. Eysenck et S. B. G. Eysenck (1985) et un guide d'entretien.

1.3.1. Le questionnaire d'identification

Ce questionnaire aide à recueillir des données sociodémographiques auprès des participants. Les informations ont trait aux variables telles que : l'âge, le sexe, l'expérience professionnelle, la situation matrimoniale, les charges familiales.

1.3.2. L'échelle du stress perçu

Le stress a été l'objet d'étude de nombreuses recherches. Pour le mesurer, les auteurs ont souvent eu recours aux échelles et questionnaires de stress. Au nombre de ceux-ci, on peut citer l'échelle de stress perçu (PSS) de S. Cohen *et al.* (1983). Cette échelle évalue la fréquence avec laquelle les situations de la vie (ou du travail) sont généralement perçues comme menaçantes, c'est-à-dire non prévisibles, incontrôlables et pénibles pour l'individu.

Pour chacun des 14 items évoquant un aspect du stress perçu, le sujet est invité à évaluer sa fréquence d'apparition des émotions, cognitions ou comportements sur une période récente (le mois écoulé). Les réponses s'étendent sur un continuum en cinq (5) points, allant de « jamais » à « très souvent » cotées comme suit pour les items 1, 2, 3, 8, 11, 12 et 14 ; très souvent : 4 points, assez souvent : 3 points, parfois : 2 points, presque jamais : 1 point, jamais : 0 point. Pour les items 4, 5, 6, 7, 9, 10 et 13, la cotation est inversée. Ainsi, on a : très souvent : 0 point, assez souvent : 1 point, parfois : 2 points, presque jamais : 3 points et jamais : 4 points.

Le score global du niveau de stress perçu s'obtient en additionnant le score à chacun de ces items. Un score élevé à cette échelle prédit plus de symptômes somatiques et psychiques donc un niveau de stress élevé. En revanche, un score faible équivaut à un faible niveau de stress.

1.3.3. L'inventaire de personnalité de Eysenck

La personnalité est l'une des caractéristiques fondamentales de l'être humain. Pour l'évaluer, divers instruments ont été construits dont l'inventaire de personnalité d'Eysenck. Cette échelle mesure la personnalité en termes de deux dimensions générales, indépendantes

l'une de l'autre : extraversion-introversion (E) et névrosisme-stabilité émotionnelle (N). Elle comprend cinquante-sept (57) items et présente trois principaux scores :

Un « score E » noté sur un total de vingt-quatre (24) points. Il mesure le degré d'extraversion et d'introversion.

Un « score N » noté sur un total de vingt-quatre (24) points mesure le névrosisme et la stabilité émotionnelle.

Un score de « mensonge » qui mesure la désirabilité sociale dans les réponses. Les sujets qui obtiennent un score de plus de six (6) points sur cette échelle cherchent probablement à bien paraître et ne sont pas honnêtes dans leurs réponses.

Toutefois, dans cette étude nous nous intéressons uniquement à la dimension extraversion-introversion de la personnalité. La cotation binaire (1;0) de cette échelle est codée en oui/non. Ainsi, le sujet reçoit un point pour chaque réponse « oui » aux items positifs et pour chaque réponse « non » aux items négatifs. Après avoir obtenus les résultats pour chaque dimension, les scores sont reportés sur un graphique circulaire dessinant deux axes (en abscisse, le Névroisme et en ordonné l'Extraversion) permettant de définir les caractéristiques de la personnalité avec ses nuances. Plus les scores des individus se rapprochent du bord extérieur du cercle, plus les traits de personnalité sont marqués. En outre, les sujets sont catégorisés par rapport à la médiane. Dans ce cas, tous les sujets ayant des scores inférieurs ou égaux à la médiane sont des sujets introvertis. En revanche, les sujets ayant des scores supérieurs à la médiane sont des sujets extravertis.

En vue d'avoir d'autres informations complémentaires nécessaires pour comprendre le niveau de stress chez les commerciaux, nous jugeons l'utilisation d'un guide d'entretien nécessaire.

1.3.4. Le guide d'entretien semi-directif

Cet outil permet de recueillir les émotions, les stratégies mentales et actives des individus. Autrement dit, l'entretien semi-directif révèle souvent l'existence de discours et de représentation profondément inscrits dans l'esprit des personnes interrogées. Dans le cadre de la présente étude, nous élaborons un guide d'entretien qui explore la relation entre le commercial et les clients, la perception qu'il a de son travail, l'opinion qu'il a de lui-même et les moyens mis en place pour atteindre ses objectifs.

2. Résultats

L'objectif visé par la présente étude est d'étudier le niveau de stress des agents commerciaux des compagnies d'assurance en fonction de leur trait de personnalité (introversion/extraversion) et leur sexe. Les résultats sont obtenus par traitement informatique à l'aide du logiciel SPSS 12.0. Le Test de Khi 2 de Pearson est utilisé comme indice statistique pour estimer les différences des effectifs des groupes expérimentaux et juger de l'intensité des relations qu'entretiennent les variables entre elles. Les résultats sont présentés selon deux axes. D'abord, seront présentés ceux qui sont relatifs au lien entre le type de personnalité et le stress. Par la suite, les résultats en rapport avec la relation sexe et stress sont examinés.

2.1. Type de personnalité et stress

Dans le tableau ci-dessous, sont consignées les données auxquelles est appliqué le test de Khi 2 de Pearson permettant d'éprouver l'effet de la différence du type de personnalité sur le stress.

Tableau 1 : Répartition du niveau de stress selon le trait de personnalité des sujets.

Personnalité	Niveau de stress		Total
	Faible	Élevé	
Extraversion	21	11	32
Introversion	13	19	32
Total	34	30	64

Source : Données recueillies dans le cadre de la présente étude

Le tableau ci-dessus révèle qu'il y a une différence entre les effectifs des sujets ayant des traits différents selon leur niveau de stress. En effet, le nombre de commerciaux extravertis ayant un niveau de stress faible (21) est supérieur à celui des commerciaux introvertis ayant un niveau de stress faible (13). En revanche, sur un total de 30 sujets ayant un niveau de stress élevé, dix-neuf (19) sont introvertis tandis que onze (11) sont extravertis.

L'analyse statistique des données indique que le Khi Carré calculé ($X^2_c = 4,016$) est supérieur au Khi Carré théorique ($X^2_{th} = 3.84$) lu dans la table des valeurs critiques à 1 degré de liberté et au seuil de probabilité .05. Il y a une différence significative entre les effectifs des deux groupes de commerciaux.

Ce résultat obtenu pourrait être expliqué au regard de la théorie de conservation des ressources de Hobfoll (1989) par la perte et le gain de ressources. En effet, selon cette théorie, lorsque les individus font l'expérience d'une perte de ressource, d'un échec ou d'un gain suite à un investissement de ressource, ils vont subir un stress. Les sujets introvertis sont par nature silencieux, réservés, repliés sur eux-mêmes, démontrent un manque de mobilité, n'aiment pas aller vers les autres en vue d'apprendre, découvrir et s'ouvrir à de nouvelles perspectives (J. P. Rolland, 2019). Ils réduisent ainsi de par leur manque d'activisme et de sociabilité les possibilités d'interactions personnelles. Ces derniers perdraient en termes de ressources au plan au plan psychologique, social et organisationnel ce qui justifie leur niveau de stress élevé. Par contre, les extravertis du fait de leur volonté accrue d'interactions n'hésitent pas, voire mettent tout en œuvre pour aller vers les autres. Cela optimise les opportunités d'apprentissage, de rencontres ce qui leur permet d'avoir plus de ressources, fait qui explique leur niveau de stress faible.

2.2. Sexe et stress

Le tableau 2 présente les effectifs des sujets manifestant des niveaux de stress différents selon qu'ils sont de sexe masculin ou féminin.

Tableau 2 : Répartition du niveau de stress selon le sexe des sujets.

Sexe	Niveau de stress		Total
	Faible	Elevé	
Masculin	25	07	32
Féminin	09	23	32
Total	34	30	64

Source : Données recueillies dans le cadre de la présente étude

Selon le tableau ci-dessus le nombre d'hommes commerciaux ayant un faible niveau de stress (25) est supérieur à celui des femmes commerciales qui ont un faible niveau de stress (09). En revanche, sur un total de 30 sujets ayant un niveau de stress élevé, vingt-trois (23) sont des femmes tandis que sept (07) sont des hommes. L'analyse statistique des données indique que le Khi Carré calculé ($X^2_c = 16,064$) est supérieur au Khi Carré théorique ($X^2_{th} = 3,84$) lu dans la table des valeurs critiques à 1 degré de liberté et au seuil de probabilité .05. Il y a une différence significative entre les effectifs des deux groupes de commerciaux. Il existe par conséquent, une variation du niveau de stress selon le sexe.

En nous référant à la théorie de l'auto-estimation de S. Freud (1973), examiné sous l'angle du complexe d'infériorité, nous pouvons expliquer ce résultat. Ainsi, selon cette théorie, le complexe d'infériorité serait à la base des différences de performances inter-sexe. En effet, dès la naissance d'un enfant, les parents le conditionnent en fonction du rôle futur qu'ils projettent pour lui (fille ou garçon). Dans cette perspective, les hommes seraient habitués à prendre plus de risques physiques et sociaux que les femmes (A. Friedl *et al.*, 2020). Par exemple, ces derniers feraient plus l'expérience de la frustration et acquerraient ainsi une confiance dans leurs capacités à résoudre seuls leurs problèmes alors que les femmes seraient plutôt tournées vers des occupations au sein de la sphère privée telles que le ménage, la cuisine etc. elles ne connaîtraient pas ainsi les mêmes situations de transgressions sociales que le garçon et développeraient ainsi un sentiment d'infériorité (S. Freud). Ce sentiment pourrait par exemple les amener à se considérer inférieures face aux garçons en entreprise et affecter leur performance (sous production). Cet état de fait contribuerait à augmenter leur niveau de stress.

3. Discussion

Dans l'ensemble, la présente étude révèle l'existence des relations simples entre les variables. Spécifiquement, les résultats relatifs à l'influence des traits de personnalité sur le stress montrent que les agents commerciaux extravertis ont un niveau de stress faible

comparativement à leurs homologues introvertis. Quant au résultat ayant trait à l'influence du sexe sur le stress, il révèle que les agents commerciaux de sexe féminin ont un niveau de stress élevé comparativement à leurs homologues de sexe masculin.

En considérant les travaux ayant mis en rapport la personnalité et le stress, nos résultats vont dans le même sens que ceux de K. Odaman *et al.* (2024) ; S. Scholtz *et al.* (2024) ; O. T. Adigun *et al.* (2021) ; A. Papenfus *et al.* (2024). Ces chercheurs ont tous mis en évidence la relation entre les traits de personnalité et le stress chez les individus. Les travaux de K. Odaman *et al.* (2024), révèlent que les traits de personnalité influencent globalement le stress et la performance au travail. Quant à S. Scholtz *et al.* (2024), ils démontrent qu'il existe un lien positif entre les traits de personnalité et l'épuisement professionnel (conséquence du stress). Particulièrement, ces résultats révèlent d'une part, que la stabilité émotionnelle et l'ouverture à l'expérience influence l'épuisement professionnel ; d'autre part, l'extraversion influence les symptômes somatiques chez des employés. De même, ceux d' O. T. Adigun *et al.* (2021), indiquent que le l'extraversion et l'ouverture à l'expérience ont une influence significative sur le stress. Pour A. Papenfus *et al.* (2024), l'extraversion, l'agréabilité et l'ouverture à l'expérience influencent les stratégies d'adaptation, qui ont un rôle médiateur entre la personnalité et la pression artérielle.

Même s'il est vrai que toutes ces études sont réalisées en Afrique comme la nôtre, des divergences existent entre notre étude et celles des chercheurs précités. En effet, nous nous sommes fixés comme objectif d'expliquer le niveau de stress des agents commerciaux par la prise en compte de leur trait de personnalité (extraversion) et du sexe. Cela n'a pas été le cas chez S. Scholtz *et al.* (2024), qui, ont examiné la relation entre la stabilité émotionnelle, l'ouverture à l'expérience et l'épuisement professionnel. En plus, ces chercheurs ont travaillé avec un échantillon de 17155 individus dont 12310 hommes et 4843 femmes alors que nous avons enquêté sur 64 sujets.

Quant à K. Odaman *et al.* (2024), leur objectif diffère de la nôtre. En effet, ils se sont intéressés à la corrélation entre le stress, le trait de personnalité et la performance professionnelle alors que notre étude a porté sur l'influence de la personnalité (extraversion) et du sexe sur le niveau de stress. De plus, leurs travaux ont porté sur 340 cadres supérieurs tandis que la présente étude s'est intéressée aux agents commerciaux.

La différence entre notre étude et celle de A. Papenfus *et al.* (2024) réside dans le fait que ces chercheurs ont mené leur étude sur la relation entre la personnalité et les stratégies d'adaptation alors que la nôtre a pour objectif d'examiner la relation entre l'extraversion, le sexe et le niveau de stress. En outre, ces chercheurs ont collecté leurs données auprès d'un échantillon de 105 jeune-adultes tandis que nous menons notre enquête sur 64 participants.

La principale divergence au plan méthodologique entre notre étude et ceux des chercheurs qui ont tous travaillé sur la relation entre la personnalité et le stress réside au niveau de l'échantillon d'étude. En effet, notre échantillon d'étude qui est de 64 sujets est inférieur à ceux de tous les chercheurs précités.

Par ailleurs, relativement aux études qui se sont intéressées à la relation entre le sexe et le stress, les résultats de notre étude sont en accord avec celui d'O. M. Idowu *et al.* (2022). Ces chercheurs ont comme nous, examiné la relation entre le sexe et la détresse psychologique. Même s'ils ont abouti au même résultat que nous, leurs travaux ont porté sur 1010 étudiants alors que nous avons travaillé sur 64 agents commerciaux.

Les résultats de notre étude ne concordent pas avec ceux de G. G. Kabito *et al.* (2020) et M. Taiwo *et al.* (2022). Ces chercheurs ont examiné respectivement, le lien entre le stress et les facteurs associés ; la différence entre les hommes et les femmes au travail pendant la Covid-19. Ils ont travaillé respectivement sur des échantillons 535 et 334 sujets alors que notre étude a porté sur 64 sujets.

Au terme de cette discussion des résultats, il convient de relever que la principale source de différence entre notre étude et les travaux antérieurs évoqués réside dans l'objectif d'étude, les caractéristiques des sujets et la taille de l'échantillon.

Conclusion

Dans le présent travail, nous avons cherché à expliquer le niveau de stress des agents commerciaux selon leur personnalité et leur sexe. Cet objectif de recherche s'appuie sur le fait que les agents commerciaux sont recrutés sur la base d'un principe d'égalité indépendamment de leur caractéristique individuelle si bien que les objectifs professionnels à leur demandé ne varie pas d'un agent à un autre. Pourtant certains travaux antérieurs portant sur des populations africaines subsahariennes indiquent que les variables psychologiques et biologiques sont déterminantes dans l'élaboration des réactions de l'organisme face aux stimuli environnementaux dont le stress. Le problème à l'étude a conduit à l'examen de certains travaux qui abordent d'une part la relation entre les traits de personnalité et le stress ; d'autre part le lien entre le sexe et le stress.

Les arguments saillants issues de ces recherches ont conduit à la formulation des hypothèses de recherche. La première indique que les sujets introvertis ont un niveau de stress plus élevé que les extravertis. La seconde suppose que le niveau de stress des femmes est plus élevé que celui hommes. La mise à l'épreuve de ces hypothèses nous a conduit à collecter les données à l'aide d'un questionnaire d'identification, l'Eysenck's Personality Questionnaire-revised (EPQ-R) de H. J. Eysenck et S. B. G. Eysenck (1985), l'échelle de stress perçu (PSS) de S. Cohen *et al.* (1983) et une grille d'entretien auprès de 64 agents commerciaux dont 32 hommes et 32 femmes présentant des traits de personnalité distincts.

Les résultats issus des investigations sur le terrain confirment toutes les hypothèses émises. En d'autres termes, les agents commerciaux introvertis ont un niveau de stress plus élevé comparativement à leurs pairs extravertis. En revanche, les agents commerciaux de sexe féminin ont un niveau de stress plus élevé que celui de leurs homologues de sexe masculin. Le premier résultat s'explique par la théorie de conservation des ressources de S. E. Hobfoll (1989) qui permet de comprendre que les introvertis, en raison du nombre réduit d'interactions avec les autres, connaissent une perte des ressources (psychologiques, sociales et organisationnelle) qui occasionnent du stress. Par contre, les extravertis du fait de leur volonté accrue d'interactions n'hésitent pas à interagir avec les autres, optimisant de ce fait leurs ressources, ce qui réduit leur stress. Le second résultat trouve une explication dans la théorie de l'auto-estimation de S. Freud (1973) analysée sur l'angle du complexe d'infériorité. Dans nos sociétés, le fait de recevoir et d'intérioriser les principes de l'éducation sexuée qui veut que les femmes soient plus douces, moins agressives et plus réservées conduit à un sentiment d'infériorité chez ces dernières et à un niveau de stress élevé lorsqu'elles sont face aux hommes.

Par ailleurs, les faits mis en évidence dans la présente étude ne sont pas isolés dans la mesure où des similitudes existent avec les travaux antérieurs menés en Afrique qui aborde le thème à l'étude. Étant donné que la présente étude a porté sur des individus en milieu professionnel (commerciaux), elle pourrait servir de base pour le développement de nouveaux

outils d'approfondissement et de connaissance des agents commerciaux, et par la même occasion, faciliter la supervision et le recrutement d'agents performants au sein de l'entreprise. En outre, la présente étude pourrait aider les employeurs à mettre en place des stratégies basées sur le recrutement selon la cible à atteindre. Précisément, les agents commerciaux de genre féminin peuvent être orientés vers le prospect de genre masculin et vis-versa.

Bien que la présente étude permette de révéler l'existence d'un lien significatif entre les variables indépendantes et la variable dépendante, nous reconnaissons que ces résultats doivent être pris avec réserve à partir du moment où ils ont été obtenus avec un échantillon réduit. Il serait donc souhaitable d'envisager cette étude avec un échantillon plus grand. De plus, notre étude a concerné seulement les employés d'un domaine précis (l'assurance). Aussi, serait-il judicieux d'étendre cette étude à d'autres secteurs afin d'apprécier diversement la variation du niveau de stress selon les individus en milieu professionnel.

Références bibliographiques

- ADIGUN Olufemi Timothy *et al.*, 2021, « Personality traits and occupational stress among special needs education teachers », *Journal of Psychology in Africa*, vol. 31, n° 6, pp. 595-601.
- AFRICAN INSURANCE ORGANISATION, 2023, *African Insurance Organisation Annual report June 2022 to June 2023*, Douala.
- BENA Antonella *et al.*, 2013, « Job tenure and work injuries : a multivariate analysis of the relation with previous experience and differences by age », *BMC public health*, vol. 13, n° 1, p. 869.
- COHEN Sheldon *et al.*, 1983, « A Global measure of perceived stress, *Journal of Health and Social Behavior* », vol. 24, n° 4, pp. 385-396.
- EYSENCK Hans Jürgen and WILSON Graham, 1991, *The Eysenck Personality Profiler*, London, Corporate Assessment Network.
- EYSENCK Hans Jürgen et EYSENCK Sybil Bianca Giulietta, 1985, *Eysenck Personality Questionnaire-Revised (EPQ-R)*, Sevenoaks (UK), Hodder and Stoughton.
- EYSENCK Michael, 1989, Personality, stress arousal, and cognitive processes in stress transactions. In *Advances in the investigation of psychological stress*, Hoboken, John Wiley & Sons, pp. 133-160.
- FREUD Sigmund, 1973, *Névrose, psychose et perversion*, Paris, Presse Universitaire de France.
- FRIEDL Andreas *et al.*, 2020, « Gender differences in social risk taking », *Journal of Economic Psychology*, vol. 77, pp. 102182.
- GANESAN Yosindra, 2018, « A study on stress level and coping strategies among undergraduate students », *Journal of Cognitive Sciences and Human Development*, vol. 3, no 2, pp. 37-47.
- GOLDBERG Lewis, 1993, « The structure of phenotypic personality traits. *American psychologist* », vol. 48, n° 1, pp. 26-34.

- HEVIA-OROZCO Jorge Carlos *et al.*, 2022, « Personality traits induce different brain patterns when processing social and valence information », *Frontiers in Psychology*, vol. 12, p. 782754.
- HOBFOLL Stevan Edward, 1989, « Conservation of resources: a new Attempt at Conceptualizing Stress », *Américan Psychologist*, vol. 44, n° 3, pp. 513-52.
- IDOWU Oluwaseun Mercy *et al.*, 2022, « A gender comparison of psychological distress among medical students in Nigeria during the Coronavirus pandemic: a cross-sectional survey », *African health sciences*, 2022, vol. 22, n° 1, pp. 541-450.
- KABITO Gebisa Guyasa, WAMI Sintayehu Daba, CHERCOS et Daniel Haile, 2020, « Work-related stress and associated factors among academic staffs at the University of Gondar, Northwest Ethiopia: An institutionbased cross-sectional study », *Ethiopian Journal of Health Sciences*, vol. 30, n° 2, pp. 223-232.
- KARAMAGI Humphrey Cyprian *et al.*, 2023, « Financing health system elements in Africa: A scoping review », *PLos One*, vol. 18, n° 9, pp. 1-24.
- KPLOANYI Emma Edinam, DWOMOH Duah et DZODZOMENYO, 2020, « Mawuli. The effect of occupational stress on depression and insomnia: a cross-sectional study among employees in a Ghanaian telecommunication company », *BMC public health*, vol. 20, n° 1, p. 1045.
- LAKENS, Daniël, 2022, « Sample size justification. *Collabra: psychology* », 2022, vol. 8, n° 1, p. 33267.
- LALANCETTE Mireille, 2008, *La nécessaire compréhension entre les sexes*, Paris, Presse Universitaire de France.
- LIU Qingming *et al.*, 2024, « Distinction of mental health between salesman and R&D in high-tech enterprise: a fNIRS study », *Scientific Reports*, vol. 14, n°1, p. 22371.
- LOEWENSON Rene *et al.*, 2022, « Asserting public health interest in acting on commercial determinants of health in sub-Saharan Africa: insights from a discourse analysis », *BMJ Global Health*, vol. 7, n° 7, pp. 1-12.
- LÖWY Ilana et ROUCH Hélène, 2003, « Genèse et développement du genre : les sciences et les origines de la distinction entre sexe et genre », *Cahiers du genre*, vol. 34, n° 1, pp. 5-16.
- LUKAN Junoš *et al.* Work environment risk factors causing day-to-day stress in occupational settings : a systematic review. *BMC public health*, 2022, vol. 22, no 1, p. 240.
- MASSON Jeanpierre, 1987, « La clientèle étudiante et les institutions de formation à distance, *Revue de l'enseignement à distance* », vol. 2, n° 2, pp. 54-64.
- NERAUDAU Bertrand, 2023, *Gestion de sinistres : mode d'emploi*, Paris, L'Argus de l'assurance Éditions.
- ODAMAN Kate *et al.*, 2024, « Job stressors and personality traits as correlates of job performance among senior staff of local governments education authorities, Edo State, Nigeria », *European Journal of Social Sciences Studies*, vol. 9, n° 4, pp. 1-19.
- OMRANI Talal, 2022, « L'impact du secteur de l'assurance sur la croissance économique - Approche ARDL appliquée au cas de l'Algérie (1980-2021) », *Revue Forum d'étude et de recherches économique*, vol. 6, n° 2, pp. 1021-1040.

- PAPENFUS Anchenique *et al.*, 2024, « Exploring Personality Traits, Coping Strategies, and 5-Year Change in Blood Pressure in Young Adults: The African-PREDICT Study », *Health Services Research and Managerial Epidemiology*, vol. 11, pp. 19-31.
- PARISSIER Catherine *et al.*, 2005, Comment définir et mesurer la performance du vendeur ? *Décisions marketing*, vol. 40, n° 4, pp. 63-73.
- POUSSIN Marjorie, 2008, « Le rôle du sentiment d'exclusion et des perceptions de la société dans le processus d'identification chez les jeunes français issus de l'immigration », *Les cahiers internationaux de Psychologie Sociale*, vol. 80, n°4, pp. 27-38.
- ROLLAND Jean-Pierre, 2019, *L'évaluation de la personnalité : Le modèle à cinq facteurs*. Bruxelles, Éditions Mardaga.
- SAWADOGO Nathalie *et al.*, 2018, « La socialisation des filles et des garçons. Quelles postures et normes de genre transmises par les pères et les mères à Ouagadougou? », *Nouvelles dynamiques familiales en Afrique (AE. Calvès, FB Dial, R. Marcoux éd.)*, Québec, Presses de l'Université du Québec, pp. 283-305.
- SCHOLTZ Salome *et al.*, 2024, « Personality, job burnout, and somatic complaints : A structural model in a South African sample », *SA Journal of Human Resource Management*, vol. 22, pp. 1-9.
- SELYE Hans, 1974, *Stress sans détresse*, Montréal, Éditions La presse.
- SEMMER Norbert *et al.*, 2015, « Illegitimate tasks as a source of work stress », *Work & Stress*, vol. 29, n° 1, pp. 32-56.
- SHINDO Tetsutaro et STEWART Fiona, 2020, « Developing Insurance Markets », *World Bank Publications*.
- SOLANKI Sandip et MANDAVIYA Meeta, 2021, « Does gender matter? Job stress, work-life balance, health and job satisfaction among university teachers in India », *Journal of International Women's Studies*, vol. 22, n° 7, p. 121-134.
- TAIWO Modupe *et al.*, 2022, « Gender differences in work attendance among health care workers in Northern Nigeria during the COVID-19 pandemic », *EClinicalMedicine*, vol. 52, pp. 1-9.
- YADEGARI Zohre et ALINAGHI Behnoud, 2020, « The effect of introversion and Extroverts of individuals in the socialization of public space », *Technium Social Sciences Journal*, vol. 3, pp. 82-93.
- YIN Kui *et al.*, 2021, « The big-five personality profiles: A person-centered approach », *Advances in Psychological Science*, vol. 29, n° 10, p. 1866.

FONDEMENTS ET SENS DE L'ACTION HUMANITAIRE DANS LA PHILOSOPHIE DE RONY BRAUMAN

Tapé Ignace MAZOU
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
ignace2richmond@yahoo.fr

Résumé

Ce sujet aborde la problématique des fondements et du sens du concept de l'humanitaire en général et de la médecine humanitaire en particulier. Pour comprendre la médecine humanitaire, il faut la situer dans le cadre général de la philosophie de l'humanitaire et de sa redevabilité. La redevabilité en tant que respect de la promesse et de l'engagement à l'égard de l'institution humanitaire et des personnes au service desquelles l'acteur humanitaire place son activité est un concept très important dans la gouvernance humanitaire. Quant au concept d'humanitaire, il a essentiellement pour visée éthique l'humain. Mais dans un monde profondément marqué par des crises politiques et naturelles, et sujet à manipulation, le concept d'humanitaire apparaît comme un concept à redéfinir au regard de la complexité des nouveaux enjeux de la politique humanitaire. Si l'humanitaire ne fait donc pas ce pas en arrière, pour fonder ses actions sur ce qui est sa condition d'existence ou son essence réelle, et circonscrire ses actions par rapports à sa particularité et ses limites sur l'échiquier international, il continuera de se voir rejeter dans certaines parties du monde. C'est ainsi que dans le cadre de la médecine humanitaire, et ce à travers les écrits de Rony Brauman, nous soutenons qu'il est impératif de rappeler à l'humanitaire en général ce qui le fonde, ce qui doit faire sa condition d'existence, ainsi que ses limites.

Mots-clés : Crise politique – Éthique – Humanitaire – Humanité – Médecine.

Abstract

This topic addresses the issue of the foundations and meaning of the concept of humanitarianism in general and humanitarian medicine in particular. To understand humanitarian medicine, it must be placed within the general framework of the philosophy of humanitarianism and its accountability. Accountability as respect for the promise and commitment to the humanitarian institution and the people in whose service the humanitarian actor places its activity is a very important concept in humanitarian governance. As for the concept of humanitarianism, its essential ethical aim is the human. But in a world deeply marked by political and natural crises, and subject to manipulation, the concept of humanitarianism appears as a concept to be redefined in light of the complexity of the new challenges of humanitarian policy. If humanitarianism does not take this step backward, to base its actions on its condition of existence or its true essence, and to circumscribe its actions in relation to its particularity and its limits on the international scene, it will continue to be rejected in certain parts of the world. Thus, within the framework of humanitarian medicine, and through the writings of Rony Brauman, we argue that it is imperative to remind humanitarianism in general of its foundations, what must constitute its condition of existence, as well as its limits.

Keywords : Political crisis – Ethics – Humanitarianism – Humanity – Medicine

Introduction

Face à la mort imminente et à la dangerosité des fléaux qui frappent l'humanité, des bailleurs de fonds ainsi que les médecins se sont sentis obligés de s'organiser, de façon bénévole et volontaire, pour donner une chance de survie aux plus pauvres, aux plus démunis et aux sinistrés. D'où la naissance des organisations médicales humanitaires. Cependant, force est de constater que des « incidents graves ... affectent ... [de plus en plus des] membres du personnel humanitaire (...) et ... [des] volontaires ou salariés ... tués... » (C. Troubé, 2009, p. 116). Il y a une hostilité du vulnérable contre son bienfaiteur, une révolte du patient contre son médecin. Pourquoi un acteur médical humanitaire manifestant sa solidarité à la vulnérabilité peut-il être objet d'hostilité voire du rejet ?

Au-delà du rejet manifesté par certaines populations, l'on voit s'installer également une grande méfiance à l'intérieur de plusieurs États du monde en situation de vulnérabilité contre les médecins humanitaires. Cette assertion est soutenue par Michel Maietta qui affirme que :

l'intervention du travailleur humanitaire occidental auparavant sollicité et reconnu pour ses compétences, n'est plus aujourd'hui recherchée systématiquement, son action n'est plus perçue comme la solution, mais une option parmi d'autres. Le bénéficiaire de l'aide devient sélectif, exigeant et questionne la pureté des intentions des ONG (M. Maietta, 2015).

Ce qui revient à dire que, contrairement au moment de son émergence, il n'y a plus véritablement d'engouement dans les sollicitations des humanitaires dans certaines parties du monde lors des crises ou catastrophes naturelles. La méfiance qui s'installe chaque jour en créant une véritable suspicion et un véritable doute donnent à voir une médecine humanitaire avec des arrière-pensées dénaturant son essence véritable. C'est donc à une véritable crise de confiance entre le médecin humanitaire et ses patients à travers le monde que nous assistons. Au nombre des reproches fait à celle-ci, nous trouvons entre autres, le discours ou le vocabulaire parfois trop étroit entre les acteurs politiques et les acteurs de l'aide sur les notions tels que les droits de l'homme, la démocratie, etc.

Des notions facilement manipulables par le politique. On y trouve également cette définition utopique que donnent les acteurs de l'action humanitaire eux-mêmes du concept d'humanitaire qui consisterait à *soustraire l'humain de la souffrance*. Une telle définition de l'humanitaire alimente constamment la confusion entre ce qui doit fondamentalement être la médecine humanitaire en particulier et ce qu'elle ne doit pas être, entre sa sphère de compétence et celle des États.

Dès lors, sensée réduire les disparités sanitaires, qualifiée par Christian Troubé, de « héros moderne » (C. Troubé, 2009, p. 15.), l'action humanitaire ne fait plus l'unanimité autour de son sens par la plupart des dirigeants et d'une frange de la population mondiale. Au regard de ces faits, Rony Brauman considère que la plupart de ces problèmes résultent de la méconnaissance ou de la définition même de l'humanitaire par les acteurs de l'aide eux-mêmes, et des bailleurs ou des pouvoirs politiques.

Ainsi est-il intéressant de se poser les questions suivantes : Comment le concept d'humanitaire peut-il être défini pour le rendre plus acceptable ? Est-il l'expression de la compassion ou de la pitié ? L'amour de l'autre devrait-il être au fondement de celui-ci ? Quelle doit être la compétence de l'humanitaire vis-à-vis des prérogatives des États ? La réponse à ces questionnements nous amène à prendre pour appui la philosophie humanitaire de Rony Brauman. Ce dernier est non seulement un critique du système humanitaire en général qui, pour lui, entretient la confusion autour du concept mais aussi des systèmes politiques mondiaux qui poussent à la déshumanisation de l'humanitaire.

Nous utiliserons ainsi, pour y parvenir, les méthodes historique et analytique. Ces méthodes permettront alors de comprendre l'histoire de l'humanitaire, les causes de la confusion autour de l'usage du concept avant de dégager son sens réel. La présente contribution a donc pour but de montrer la position critique de Rony Brauman vis-à-vis du système humanitaire. Ce qui nous permettra de présenter la différence qu'il fait entre ce qu'est l'humanitaire et ce qu'il n'est pas. Cette distinction aura pour ambition un éclairage nécessaire pour la construction d'un humanitaire conscient de sa sphère de compétence.

1. Approches historiques de l'action humanitaire

Selon Rony Brauman, « l'aide humanitaire contemporaine est issue de deux courants distincts, formés au cours du XIX^e siècle » (R. Brauman, 2009, p. 45). L'aide humanitaire, celle qui se voulait donc planétaire ou à l'échelle mondiale, a été formée au XIX^e siècle et a été caractérisée par deux périodes au cours de son histoire. Il s'agit ainsi du « modèle Croix-Rouge » et [du] (...) « modèle service de santé colonial » (R. Brauman, 2009, p. 45). De ce fait, poursuit-il, « Le premier se rapporte à l'humanitaire dans la guerre, le second à l'humanitaire dans la conquête » (R. Brauman, 2009, p. 45). Il s'agit, alors, pour nous, de retracer avec Brauman, l'itinéraire de l'aide humanitaire en passant d'abord par la bataille de Solferino avec Henry Dunant. Et ensuite aborder celle qui s'est voulue planétaire ; c'est-à-dire, l'humanitaire issue de la colonisation.

1.1. De l'histoire de l'humanitaire avec Dunant

La bataille de Solferino « où s'affrontaient les armées franco-sardes et autrichienne en 1859 » (R. Brauman, 2009, p. 10) fut le lieu de départ de l'humanitaire moderne. C'est le lieu où Henry Dunant « révolté par ce spectacle de souffrance (...) prit l'initiative de leur porter secours, sans distinguer entre Français et Autrichiens » (R. Brauman, 2009, p. 10). C'est donc au regard de la déchéance humaine et de la vulnérabilité que naquit, dans le cœur du Genevois, la volonté de créer une organisation qui ne trierait pas, non seulement, de bons ou de mauvais morts, mais aussi de bonne et de mauvaises nationalités sur les champs de bataille.

Ce qui justifie la naissance de la Croix-Rouge en « 1863 » (R. Brauman, 2009, p. 10) un an après la publication de son ouvrage intitulé *Un Souvenir de Solferino* en 1962. Le désir de Dunant était donc de construire des « espaces (...) pour (...) soustraire [les soldats en souffrance des] (...) hostilités ». Pour justifier la création de cette organisation, ce dernier écrit ce qui suit selon R. Brauman (2009, p. 10):

Si la guerre est un duel entre les nations, [écrit-il] comme le duel est une guerre entre deux individus, n'est-il pas naturel et nécessaire de tâcher d'en atténuer les horreurs et d'en conjurer les résultats par des mesures analogues, par exemple, à celles qui s'emploient tous les jours pour remédier aux suites sanglantes du duel ?

Il faut chercher à atténuer la souffrance humaine pendant les guerres. Cela est une sorte de civilisation de la guerre ou une humanisation de celle-ci. La date de 1863 marque le point de départ de l'action de la médecine humanitaire moderne. D'autres grandes organisations naquirent après 1863. Ce fut le cas de Save the children, Oxfam (Oxford Committee for Famine Relief) et CARE (Cooperative for Assistance and Relief Everywhere) qui sont, entre autres des humanitaires nées après 1863.

Mais, l'année 1970 marqua une tournure dans le paysage associatif faisant naître une autre forme d'humanitaire appelé le « sans-frontérisme » porté par des médecins français travaillant à la Croix-Rouge. Leur objectif était de créer « un nouveau style d'humanitaire combinant interventions en situation de conflits et prise de parole critique » (B. Martin et al. 2006, p. 6). L'évènement déclencheur de cette rébellion fut la guerre du Biafra. Cette guerre présenta à la surface de la terre les limites et l'insuffisance du principe de neutralité humanitaire conçu par le CICR. Donc, c'est

délaissant le devoir de neutralité que s'imposait en principe chaque volontaire de la Croix-Rouge en opération sur le terrain, « les Biafrais » pour reprendre le terme sous lequel s'identifie le groupe de jeunes médecins français opérant pour le CICR choisissent délibérément d'interpeller l'opinion publique sur le drame qui se joue... (C. Troubé, 2009, p. 8).

Et ce nouvel esprit consistait en la naissance d'un humanitaire de plus en plus engagée avec une volonté de rompre le silence et de se présenter à travers le monde comme la voix des sans voix. Ou encore un humanitaire qui refusait de se rendre complice du mal envers l'homme. Vu les tares du système humanitaire en place qui consistaient au respect scrupuleux du principe de neutralité et de la souveraineté des États, la seule possibilité pour susciter le réveil de la communauté internationale face aux désastres était donc de rendre publique et de témoigner des atrocités commises contre la dignité humaine sur n'importe quel terrain d'intervention. Ainsi, pour Marc AGI, « les ONG ont exercé des pressions sans précédent dans l'histoire des relations internationales en faveur des droits de la personne, et c'est en partie grâce à cela que la charte (des Nations unies) comporte des clauses à ce sujet » (M. Doucin, 2007, p. 40).

Ce nouveau combat basé sur la pression et la mise à nu des exactions contre les dérives, totalitaires furent alors, pour ce nouvel esprit humanitaire, une façon d'interpréter certains principes humanitaires tel que le principe de neutralité au centre des principes humanitaires. En effet, la nécessité s'imposait aux acteurs, vu le poids pesant de l'interprétation du principe de neutralité, de s'engager au côté du vulnérable. De cette révolution, s'est ainsi mise en place une autre forme de conception de l'humanitaire « celui d'un altruisme universel et engagé » (C. Troubé, 2009, p. 10) en faveur des droits de l'homme. Ce nouveau mouvement humanitaire est donc un militantisme ou la manifestation de la volonté de témoigner et de dénoncer des actes de barbaries des pouvoirs publics.

1.2. De la colonisation

Avant que nous n'arrivions à la naissance d'organisations non gouvernementales, qui constituent la forme accomplie de l'idée de fraternisation, Brauman situe l'origine de l'aide humanitaire dans l'action coloniale. En effet, la colonisation qui était, entre autres, une forme d'action concrète en faveur des autres peuples inspira profondément l'humanitaire contemporain. Définie, comme action de « faire passer (une collectivité, ses membres) à un état social plus évolué » ou encore « affiner, améliorer, éduquer, policer » (dictionnaire.lerobert.com/définition/civiliser), la civilisation avait de ce point de vue, pour ambition, d'enseigner et d'orienter les autres peuples dans l'optique de leur permettre de mieux affronter la nature.

En effet, malgré certains effets néfastes de la civilisation européenne sur plusieurs nations, puisque « l'idéal humaniste [colonial] de diffusion des connaissances est fortement accolé à de puissants intérêts économiques » (B. Debré, 1997, p. 71), faut-il néanmoins comprendre que celle-ci a constitué une forme de solidarité et un désir d'apporter à l'autre, de façon bénévole, une certaine évolution de la vie humaine. De ce fait,

« à côté des drames inexplicables, pour aborder dans le même sens que Bernard Debré, provoqués par l'esclavage et le mépris, on peut néanmoins considérer comme globalement positifs certains apports en matière d'éducation, de santé ou de technologie moderne » (B. Debré, 1997, p. 70).

Conquérir des territoires et agrandir la zone d'influence des nations fortes est l'une des réalités de la colonisation. Mais il ne faut pas ignorer que celle-ci avait aussi pour volonté de faire bénéficier aux autres peuples, l'évolution scientifique, médicale, culturelle, mentale, etc., qu'avaient acquise les occidentaux au cours de leur histoire. Donc, l'Afrique comme une zone de civilisation occidentale, par exemple, constituait également un challenge pour les Européens qui devaient aussi éduquer et faire comprendre aux indigènes plusieurs techniques de survie parmi lesquelles nous trouvons les techniques médicales.

C'est ce sens que donne l'expression suivante d'un général de l'armée française en 1916 rapportée par Brauman. Le général affirme donc ceci : « Hors du pays natal, toute campagne militaire doit d'abord être une campagne sanitaire » (R. Brauman, 2009, p. 14). À travers cette expression, le général montrait clairement que la colonisation n'était pas seulement que barbarie de la part du colon, elle portait, aussi bien, le souci de l'humain ainsi que de la bonne santé des indigènes. Alors, en France « avec la création du Corps de santé des colonies (1890) et de l'Assistance médicale indigène (1905), nous rapporte Brauman, les problèmes sanitaires furent pensés en termes collectifs d'hygiène publique et de prophylaxie » (R. Brauman, 2009, p. 14).

Et c'est à partir de cette conception de l'homme à civiliser que « des auxiliaires médicaux indigènes, aides-médecins, sages-femmes, infirmiers vaccinateurs furent formés et mis à pied d'œuvre » (R. Brauman, 2009, p. 14) pour pallier au manque de médecins scientifiques dans le but de faire face aux situations sanitaires difficiles aux médecins traditionnels africains. Par conséquent, « la médecine tropicale et l'humanitaire ont historiquement, de forts liens avec le colonialisme » (R. Brauman, 2006, p. 44.).

2. Le sens de l'action humanitaire dans la philosophie de Brauman

Le mot « humanitaire » est de plus en plus utilisé dans le grand public. En effet, que ce soit en Afrique, en Asie comme en Europe, prononcer ce mot est devenu familier. Tout le monde en parle. Et même les médias ne laissent aucun répit aux téléspectateurs et aux lecteurs. Mais que veut dire ce mot ? L'*Oxford English Dictionary* le définit comme « la prise en compte des intérêts de l'humanité ou du genre humain en général » (L'*Oxford English Dictionary*, Consulté le 17/10/19 à 15h34). L'humanitaire, de ce fait, renvoie à l'idée de vouloir le bien de l'humanité, à lutter pour ses intérêts. Cependant, ces notions « d'esprit philanthropique », de « bien de l'humanité » et « de prise en compte des intérêts de l'humanité », ne permettent pas de saisir avec aisance les limites du concept, ce que celui-ci n'est pas. Ce qui favorise toutes sortes de confusion autour du vocable humanitaire et de sa pratique. La réflexion dans cette partie consiste à préciser son sens et ses limites.

2.1. La distinction entre compassion et pitié dans l'approche de l'action humanitaire

« Depuis la création de la Croix-Rouge et la signature de la première convention internationale de Genève en 1864, le sens du mot humanitaire oscille entre deux niveaux distincts mais intriqués : sollicitude envers les faibles, les pauvres et les marginaux, d'une part, obligation envers les victimes des conflits, d'autre part » (R. Brauman, 2006, p. 129).

Ce qui veut dire que depuis la mise en place de la Croix-Rouge, l'action humanitaire est définie, d'une part, comme la volonté d'apporter soutien et réconfort aux plus faibles et

d'autres parts aider les victimes des conflits. Cependant, la première partie de cette définition contrairement à la dernière, pose les bases d'une ambiguïté en humanitaire.

« Sollicitude envers les faibles, les pauvres et les marginaux » ouvre la voie à toute sorte d'interprétation de la définition du concept. Cette définition nous introduit dans une conception de l'humanitaire qui considère implicitement « les sociétés humaines comme des ayants droits » (R. Brauman, 2006, p. 130), orientant, d'un certain point de vue, l'aide vers une spécificité d'individu empêchant ainsi de concevoir l'humanité comme un tout. Or, une telle conception, au regard de sa volonté de lutte pour l'établissement de la justice sociale, emmène les individus secourus ou peuples en situation de précarité dans une forme de passivité et de victimisation. Ce qui peut les empêcher de travailler croyant que les nations riches leur doit tout. Pourtant, en son début, pour Dunant, n'étaient sujets de la médecine humanitaire que les individus blessés et invalides des champs de bataille.

L'humanitaire constituait pour ce dernier, leur retour à l'humanité à laquelle ils appartiennent dans l'optique que celle-ci les aide à retrouver leur autonomie. Donc, construire l'humanitaire sur une autre définition que celle-ci les éloigne absolument du sens réel du concept. Ce qui les expose, à toute sorte de manipulation, d'instrumentalisation et de refus d'autonomie du sinistré. Dès lors, concevoir l'humanitaire dans une vision de lutte pour le droit des faibles et lutte pour la soustraction de l'humanité de la souffrance, définit l'action humanitaire non pas comme l'expression d'un sentiment de compassion véritable mais d'un sentiment de « compassion perversie » (R. Brauman, 2006, p. 130) ou d'un sentiment de pitié. Comment définissons-nous donc la notion de pitié et celle de compassion ?

Définie comme « sentiment qui porte à compatir aux souffrances ou à la faiblesse d'autrui... » (Larousse.fr/dictionnaires/français/pitié/6122), la pitié est un sentiment qui emmène son porteur à considérer l'autre en situation de malheur avec commisération, avec compassion ou le traiter avec indulgence. La pitié est donc consubstantielle à la compassion. Car le *Larousse* définit également l'expression compassion de la manière suivante : « sentiment de pitié qui nous rend sensible aux malheurs d'autrui ; pitié, commisération » (Larousse.fr/dictionnaires/français/compassion/17625). Ainsi, pitié et compassion sont synonymes. Cependant, une différence majeure attire notre attention dans la définition du concept de pitié.

En effet, au regard de la définition que nous venons de voir, il ressort de la notion de pitié une particularité remarquable. Ce sentiment impose un itinéraire d'action, elle nous oriente uniquement que vers les faibles (dont on déteste les faiblesses) dont on exige la douceur. Elle n'a de mouvement que lorsqu'il y a faiblesse des autres incapables de la remise en cause du geste portée à leur endroit. Dans le geste de pitié on y trouve, obligation (au sens sacrificiel du terme du porteur de l'aide) soumission et obéissance du bénéficiaire de l'aide. De ce fait, l'acteur humanitaire mise en mouvement par ce sentiment, se sent obligé d'agir, son geste devient impérieux pour lui. C'est ce que la pitié a de particulier comme pouvait l'affirmer Arendt lorsqu'elle soutenait que la pitié est un « élan impérieux qui nous attire vers les faibles » (R. Brauman, 2006, p.130).

Ainsi le bienfaiteur dans une idée de se sacrifier pour le sinistré ou le vulnérable, lui refuse toute volonté de résistance, toute volonté de faire valoir son droit au refus face au don. Mais aussi, cette notion n'aide pas à la valorisation de la réciprocité présente dans la compassion. Car, comme le souligne encore Arendt, la « compassion [est un] sentiment humain qui « inaugure le monde de la réciprocité » (R. Brauman, 2006, p.130) tandis que la pitié en est « la forme bavarde et perversie » (R. Brauman, 2006, p.130). Perversie, dans le sens du mépris de la personne en souffrance, on ne voit pas cette souffrance comme pouvant nous atteindre et on s'en réjouit parfois. Raison pour laquelle Nietzsche, écrivait ceci :

la pitié des faibles exprime un refus de la souffrance qui n'est autre qu'un refus de la vie (...) C'est, ajoutera Nietzsche, une pitié humiliante et impudique à l'égard du souffrant puisqu'elle focalise le regard sur son intimité, le réduit à sa souffrance et le condamne à la honte. (J. Ricot, 2013, p.23).

De par son caractère « bavard », il est l'humanitaire des médias « privilégiant [ainsi] l'émotion sur la réflexion, l'instantanéité sur la mise en perspective, la redondance sur le recul » (C. Troubé, 2009, p.107). Par conséquent, il est l'humanitaire de « l'émotion ou de l'affectif », donc facilement manipulable. L'exemple de la famine en « Ethiopie, 1984-1985 » renforce cette idée. Une famine « sciemment laissée s'aggraver » (R. Brauman, 2006, p.134) par le régime d'alors, a permis de rendre complice les ONG humanitaires d'« une politique criminelle » (R. Brauman, 2006, p.138) dans le déplacement forcé de la population vers le Nord. En effet, en se servant de « la politique de la pitié » les autorités éthiopiennes ont rendu complice les humanitaires dans le transfert forcé de « sept mille personnes (...) au cours de l'année 1985 » (R. Brauman, 2006, p.139) dans des villages « où régnai[en]t un total mépris de la vie humaine » (R. Brauman, 2006, p.139).

Au regard de ces définitions, nous comprenons deux aspects caractéristiques du sentiment de pitié. Premièrement, comme nous le disions plus-haut, le sentiment de pitié fait naître un regard répugnant et intrinsèquement dédaigneux envers l'autre en souffrance, elle lui arrache son autonomie et le réduit à l'état momentané qu'il vit. Deuxièmement, le sentiment de pitié fait croire à son possesseur que l'homme n'est pas né pour souffrir. Du coup, la souffrance est mauvaise. Il est donc impératif de soustraire l'homme de la souffrance. En humanitaire, ce sentiment est parfois à la base de l'ingérence humanitaire, du refus d'autonomie, voire au « *refus de la vie* » qui se veut un mélange de bien et de mal.

L'histoire de l'Arche de Zoé nous rappelle parfaitement cet état de fait. Dans une « fausse idée de l'humanitaire » (C. Troubé, 2009, p. 114), les responsables de cette association humanitaire ont pensé que le « droit humanitaire, (...) serait, selon eux, supérieur aux lois existantes » (C. Troubé, 2009, p. 114) au Soudan. Ainsi, dans une « interprétation faussée du soi-disant droit d'ingérence » ces acteurs de l'aide internationale ont outrepassé leur limite d'action en tentant d'enlever des enfants soudanais vers la France. En effet, sensibilisée « par un discours sur l'émotion » (C. Troubé, 2009, p. 116) en « assimil[ant] (...) [les] personne[s] [secours] (...) à une victime ou un bénéficiaire sans histoire, sans culture, sans avenir » (C. Troubé, 2009, pp. 114-115), ces acteurs humanitaires ont agi au mépris de la liberté des soudanais.

En revanche, la compassion, quant à elle, est un sentiment rationnel qui nous pousse à participer à la souffrance de l'autre. Ricot la définit comme « une expérience particulière du pâtir, celle qui reçoit en partage la souffrance d'autrui, et ce pâtir, loin d'être une pure réceptivité passive, est disponibilité active au monde, à autrui » (J. Ricot, 2013, pp.12-13). En d'autres mots, la compassion, fait référence au partage de la difficulté de l'autre. On vit avec l'autre sa souffrance. Ainsi, en assistant l'autre au moment de sa souffrance, on pense à soi. Participer à la souffrance de l'autre, c'est donc, succinctement, participer à ses propres souffrances. L'action est alors fondée sur notre altérité, notre proximité et notre réciprocité les uns avec les autres. Dès lors, le sentiment humanitaire se veut capable d'associer et de mêler la passion et le pâtir pour compatir avec l'autre humain dans ses difficiles réalités de survies.

Cependant, au-delà de cette altérité et de cette réciprocité, deux autres particularités sous-tendent ce concept le distinguant du sentiment de pitié. Ce sont la lucidité ou la rationalité et le non sacrificiel. Dans ce partage de la difficulté de l'autre, en effet, la compassion, au-delà de son aspect pathétique, se veut capable de se donner les moyens de faire valoir sa raison dans son action sur le champ d'intervention sans toutefois se laisser

entraîner par des pulsions sacrificielles ou avoir à l'idée de poser son acte dans le but de se sacrifier pour le bien de l'humanité, pour sauver l'humanité. Contrairement à la « politique de la pitié » qui a conduit des organismes humanitaires à devenir des auxiliaires d'une politique totalitaire » (R. Brauman, 2006, p. 130) en Ethiopie entre 1984 et 1985 grâce à leur incapacité de prendre du recul de façon rationnelle, le sentiment de compassion emmène le médecin humanitaire en particulier à rester conscient des enjeux liés au conflit dans lequel il intervient, à rester pragmatique (au sens de la connaissance de ses limites).

Un pragmatisme qui pourrait également l'emmener au refus d'aider lorsqu'il y a inadéquation entre le principe de redevabilité humanitaire et la réalité du champ d'intervention. En effet, Brauman est d'accord avec ce point de vue, en nous rappelant à juste titre les faits relatifs à la situation de la mise en mal du principe de bienfaisance causé par le gouvernement éthiopien et leur passivité. Il écrit ceci : « l'idée que l'humanitaire puisse servir un projet politique meurtrier, et qu'il n'y a donc pas nécessairement au bout de l'action humanitaire l'intérêt des victimes, voilà la leçon fondamentale de l'Éthiopie. » (R. Brauman, 2002, p. 23).

Pour dire que le cas éthiopien a montré comment il était facile de passer de sauveteur à bourreau juste en faisant son « job ». Même si « MSF a été expulsé d'Éthiopie dans le silence quasi général des Nations unies et des ONG » pour avoir contesté cet agissement, il était nécessaire pour cette organisation médicale de se dissocier de tout politique du mal. Puisque le « médecin [est le] (...) meilleur défenseur de l'homme » (E. Hirsch, 1990, p. 58), il lui faut donc être capable de s'opposer, de protester lorsque la vie humaine est en danger. Cependant, pourquoi le médecin doit-il être du côté de la vie et protester ? Son action est-elle fonction de l'Amour qu'il porte pour l'humanité ? Qu'en est-il réellement ?

2.2. De la distinction entre le sentiment humanitaire et l'amour

Nous avons dit plus haut que l'une des bases de l'humanitaire en général est l'impératif soutenu par la compassion et la proximité avec les autres ou le partage d'une « humanité » commune. Le sentiment humanitaire, et c'est l'objectif de cette partie, soutient Brauman « n'est ni l'amour de l'humanité, ni une pulsion sacrificielle » (R. Brauman, 2009, p. 9) ; c'est-à-dire, bien que la notion d'humanitaire renferme l'expression Amour « *philanthropie* », Brauman soutient qu'il y a une différence majeure à faire entre le sentiment Amoureux tel qu'on le connaît et le sentiment humanitaire. Il dit alors dans cette citation que la compassion dont il fait référence ne sous-tend ni l'Amour, ni le sacrifice pour l'autre. Dès lors, comment explique-t-il cela ? Qu'est-ce donc qu'un sentiment humanitaire pour lui ?

« Un sentiment humanitaire pour quelqu'un de sa famille, soutient-il, manifesterait une relation très détériorée à son égard. Si ma fille se casse une jambe et que je la soigne, ce n'est pas par souci humanitaire, mais en raison de l'amour que je lui porte » (R. Brauman, 2009, p. 9). Cette précision de Rony Brauman fait ressortir l'aide médicale humanitaire en particulier d'une ambiguïté excellente. Ce que semble dire Brauman, c'est que voler au secours d'une personne à qui nous devons secours, constitue l'expression d'Amour envers cette personne et non une action humanitaire.

Ce qui renvoie à dire que, nous devons de l'Amour à nos enfants, et par ricochet aux membres de notre famille. Et, ce devoir d'Amour ne relève pas d'un acte particulier. Le sentiment humanitaire ne concerne pas nos proches. Or, lorsque nous prenons l'engagement d'aider le vulnérable en dehors des membres de notre famille, nous nous trouvons dans la sphère du particulier et surtout du compassionnel, donc dans le sentiment humanitaire. Au fond, c'est partager avec l'autre, au sens levinassien du terme, sa vulnérabilité. En d'autres mots, c'est la « capacité d'éprouver ce que ressent quelqu'un d'autre » (R. Brauman, 2009, p.

3) tel que la faim, la soif, la douleur, la mort, etc. Ces réalités sont communes à tous les individus vivants sur terre. De ce fait, face à de telles souffrances, l'on ne peut qu'agir tout en pensant à soi. C'est un sentiment inné qui pousse à la préservation de notre espèce. C'est pourquoi on pouvait voir que « dans l'incertitude des temps d'après 1968, alors que s'amorçait la grande débâcle des dogmes et des engagements (...) [il fallait] une génération ivre de compassion... » (C. Troubé, 2006, p. 4) pour secourir des personnes en situation de vulnérabilité dans des contrées lointaines, telles qu'en Afrique, en Asie, etc.

Lorsque Brauman définit l'humanitaire non pas fondé sur l'Amour, la nécessité pour lui est d'éliminer toute confusion. Dès lors, à quoi renvoie l'Amour en réalité ? Soutenons que trois éléments majeurs conduisent la plupart du temps le sentiment d'Amour : le sacrifice, la passion et la jalousie. De ce fait, l'Amour demande un sacrifice de soi pour l'autre. L'Amour peut être passionnel, éliminant le plus souvent tout exercice de la raison. Et enfin, lorsqu'on aime une chose, on la garde jalousement. L'Amour a nécessairement un caractère passionnel et déraisonné pouvant le rendre ambigu. Dans la continuation de cette définition, le *Robert* nous dit que l'Amour est une « inclination pour un objet individualisé, le plus souvent à caractère passionnel, fondé sur l'instinct sexuel, (...) [et] entraînant des comportements variés » (Robert, 2005).

Lever cette équivoque, permet de faire sortir la médecine humanitaire en particulier du paternalisme dont elle se rend parfois responsable vis-à-vis des populations secourues. Et « L'Arche de Zoé restera comme un cas d'école » (C. Troubé, 2009, p. 112) pour nous. Dans cet exemple, animée d'une volonté déraisonnée, « l'Arche de Zoé imagine alors qu'il est légitime de passer par-dessus les frontières géographiques, politiques, juridiques, pour mener à bien une action inédite : ramener en France des orphelins darfouris » (C. Troubé, 2009, pp. 112-113).

Vouloir le bien des personnes au détriment de la volonté des personnes elles-mêmes, même si celle-ci sont en situation de vulnérabilité, voilà la difficulté du sentiment déraisonné ou paternaliste. Par amour pour une personne, ce sentiment se donne pour responsabilité de connaître ce qui est bien pour celle-ci plus qu'elle-même. Ce qui constitue une faute éthique en médecine. L'autre revers de cette équivoque, c'est que toute organisation conduite par ce sentiment d'amour prend le risque de rester fragile vis-à-vis des pouvoirs publics puisque d'une manière ou d'une autre, ce sentiment leur fera perdre leur neutralité, leur impartialité et leur indépendance dans certains conflits.

Pour finir, si dans notre analyse nous établissons la différence entre le sentiment compassionnel à la base de l'humanitaire et le sentiment d'amour, c'est pour présenter en réalité cette limite, qui parfois oubliée, pousse les humanitaires à se projeter au-delà de leur compétence.

3. De la compétence humanitaire chez Brauman

Depuis 1970, à l'avènement du sans-frontiérisme, le monde humanitaire est en pleine mutation et expansion. Il se structure et se professionnalise de plus en plus et la seule bonne volonté ne suffit plus. Les organisations humanitaires recherchent de plus en plus de professionnels et de spécialistes pour accomplir leurs tâches. En dépit des expériences acquises sur le terrain, trois questions restent fondamentales pour un reflet de justice des acteurs médicaux humanitaires. Quelle place occupe la médecine humanitaire dans la sphère des acteurs internationaux ? Ou encore, quel positionnement de l'humanitaire dans un monde emprise à des guéguerres interminables ? L'intérêt de toutes ces questions tourne autour d'un

élément principal ; celui de la compétence humanitaire ou de sa place dans le concert des acteurs internationaux.

3.1. Des limites de la compétence de l'action humanitaire dans les politiques publiques

La compétence est un caractère, une aptitude à exercer une fonction, un pouvoir. Pour le *Robert*, la compétence est une « aptitude reconnue légalement à une autorité publique de faire tel ou tel acte dans des conditions déterminées » (*Le Petit Robert*, 2005, p. 486). Elle peut également se définir comme l'ensemble des capacités intellectuelles, pratiques et théoriques susceptibles de conduire tout agir. La compétence est, de ce fait, le gap entre ce que peut/doit être fait et ce qui ne peut pas et ne doit pas être fait.

Au-delà de la classification catégorielle des acteurs de l'aide (urgence, réhabilitation, développement, etc.), la compétence humanitaire dont nous discutons dans cette partie n'est pas l'aptitude technique nécessaire au bon fonctionnement de l'exercice médical, mais plutôt la limite qui existe entre elle et celle du gouverné. Il est question de rappeler l'espace qui devrait relever des prérogatives d'action de l'aide médicale humanitaire en particulier et celui qui n'est pas le sien. Disons-le, cette question est l'une des plus importantes à l'intérieur même du monde humanitaire. Des visions très divergentes et parfois inconciliables s'affrontent sur ce point.

En disant par exemple que les ONG « n'ont pas la compétence pour entreprendre des actions qui relèvent de politiques publiques » (C. Troubé, 2006, p. 232), Rony Brauman renforce ainsi l'idée selon laquelle, la particularité de l'action humanitaire se trouve dans les limites des États, dans ce que l'État ne veut pas ou ne peut pas faire. Ainsi, « quand vous demandez aux ONG, comme ce fut le cas pour le tsunami, de participer à la reconstruction, vous sortez de cet espace... » (C. Troubé, 2006, p. 232). Car, bien que pouvant avoir des compétences dans un certain nombre de domaine, les acteurs humanitaires ne doivent pas entreprendre des actions qui relèvent intrinsèquement des prérogatives de l'État.

Les actions telles que l'aménagement du territoire, la définition des priorités économiques, les plans d'occupation des sols, le droit foncier, le cadastre, etc., sont du ressort de l'État et non des ONG. Si cette distance n'est pas observée par les acteurs de l'aide médicale internationale, il règnera toujours une confusion entre le rôle de l'État et le leur. Cette posture peut être sujet à cautionner l'irresponsabilité de certains États pour lesquels les ONG « symbolisent[nt] cette richesse inaccessible venus du Nord » (C. Troubé, 2009, p. 117). Mais aussi et surtout un tel positionnement des acteurs humanitaires peut être utilisé par des puissances pour servir d'éclaireur ou pour « tâter le terrain » (S. Brunel, p. 9) par des puissances internationales. Parce que pour certains États, l'« humanitaire [est devenu] cette nouvelle technique d'aide mise en œuvre (...) lorsqu'ils ne veulent surtout pas prendre de risques » (S. Brunel, p. 9). Cette compétence humanitaire ne consiste pas à véhiculer des valeurs manipulables telles que la démocratie, les droits de l'homme, etc., mais se positionner comme des acteurs complémentaires aux États.

3.2. De la dénonciation dans la démarche de l'action humanitaire et la question de la souveraineté de l'État

Chaque pays, dans sa capacité à prendre des décisions qui lui sont propre sans influences extérieures, à l'obligation de mettre en œuvre toutes les politiques nécessaires pour garantir à sa population un bien-être social, économique, sanitaire, etc. C'est pourquoi des critiques s'élèvent de plus en plus contre les acteurs humanitaires en faveur du droit d'ingérence (les sans-frontiéristes) « qui prétendai(en)t s'affranchir de la souveraineté pour

voler au secours des populations en danger » (C. Troubé, 2009, pp.49-50). La « pitoyable aventure de l'Arche de Zoé tentant d'exfiltrer de soi-disant orphelins du Darfour vers la France » (C. Troubé, 2009, p 53) donne aux défenseurs de la souveraineté des États les raisons soutenant que les grandes puissances utilisent de faux prétextes pour des interventions dites humanitaires dans certains pays.

Même « en Afghanistan, ce droit d'ingérence n'a jamais trouvé sa concrétisation internationale malgré les efforts de Bernard Kouchner » (C. Troubé, 2009, p 50). Cependant, parfois, nous assistons à une volonté délibérée de certains États d'assouvir sa propre population, de les maltraités. Dans ce cas d'espèce, la souveraineté ne peut constituer ou ne doit constituer un frein à l'aide humanitaire en général. Puisque la politique humanitaire est, fondée sur le « cri de l'homme en détresse (...) le cri de l'humanité (...) » (P. Ryfman, 1999, p. 14) dans la cité, l'humanitaire doit toujours se mettre à l'écoute du cri de tout humain oublié des systèmes politiques, qu'il soit en Afrique ou en Europe, d'une démocratie ou non. Raison pour laquelle Rony Brauman approuva l'intervention militaire de l'OTAN au Kosovo. Ainsi écrit-il :

À tort ou à raison, je pensais que l'Europe se devait d'imposer des limites au régime fascisant de Milosevic et que la guerre était devenue l'ultime moyen de cette exigence. Il fallait la responsabilité politique des Européens dont le projet ne pouvait pas coexister sur un territoire avec un système d'apartheid, une répression ethnique sanglante, même si elle était bien en deçà du niveau décrit dans la propagande de l'OTAN (R. Brauman, 2006, p. 238).

Au regard de cette assertion de Brauman, il est à noter que l'humain fondamentalement est un bien universel. Ce qui explique la question de Kofi Annan. Il s'interroge de la manière suivante :

Si l'intervention humanitaire constitue effectivement une atteinte inadmissible à la souveraineté, comment devons-nous réagir face à des situations comme celles dont nous avons été témoins au Rwanda ou à Srebrenica, devant des violations flagrantes, massives et systématiques des droits de l'homme, qui vont à l'encontre de tous les principes sur lesquels est fondée notre condition d'être humain ? (K. Annan, 2000).

Que faire, face à des atrocités contre l'homme ? C'est le sens de la question de Annan. Pour Brauman, l'acteur médical humanitaire en particulier ne devrait se taire lorsqu'une atrocité se commet dans une partie de la terre. Ce fut le cas lors de la guerre du Biafra au cours de laquelle les « *french doctors* » ont refusé de se taire face au « blocus » (C. Troubé, 2009, p. 6) imposé par « les troupes fédérales nigérianes » (C. Troubé, 2009, p. 6). Cependant, Brauman ne définit pas particulièrement ce concept de dénonciation comme un concept orienté uniquement en direction d'un système politique particulier ou en direction d'une partie du monde. C'est pourquoi, dans son activisme, il dénonce autant les agissements des grandes démocraties (les USA, Israël, la France, etc.), que les autres systèmes de gouvernance dont certaines politiques mettent à mal la vie humaine. En revanche, même si ce dernier ne condamne pas l'ingérence dans sa totalité, il est, néanmoins critique vis-à-vis de celle-ci. Il dénonce son utilisation abusive et an-éthique avec « l'accumulation de mensonge qui les justifie » (R. Brauman, 2016, p. 30) à l'image de « l'intervention en Somalie [qui] a été aussi construite sur de fausses informations » (R. Brauman, 2016, p. 29) par exemple

La dénonciation face aux politiques criminelles est un appel au secours, un appel pour alerter l'humanité face à l'agissement d'un pouvoir politique, d'un système. Alors, garder le silence et faire son travail, est une « Non-assistance à personne en danger ».

Conclusion

L'ONU et plusieurs organisations interétatiques et organisations de la société civile rapportent des faits observables de l'hostilité d'une frange de la population mondiale et de certains États vis-à-vis de plusieurs organisations humanitaires internationales. En effet, de la RDC au Soudan, Du Tchad au Venezuela, et dans plusieurs autres parties du monde, des rapports d'organisations internationales présentent des incidents graves qui ont affecté des membres du personnel humanitaire et des volontaires. Du coup, le statut de secouriste n'est plus une cuirasse de protection. L'humanitaire est, lui aussi, mis sur la liste d'« acteur international que l'on peut menacer, racketter, kidnapper, assassiner » (C. Troubé, 2006, p. 116-117). Pourquoi un médecin peut-il susciter de l'hostilité ou de l'agressivité vis-à-vis du vulnérable auquel il vient en aide ?

Pour Christian Troubé et pour plusieurs auteurs, on constate cet état de fait « parce qu'il (l'acteur humanitaire) est, même à son corps défendant, l'incarnation d'une image occidentale négative » (C. Troubé, 2006, p. 116). Cependant, Brauman soutient que cette hostilité est plus endogène aux comportements des acteurs humanitaires qu'aux facteurs exogènes. Ainsi, ce dernier accuse plus l'humanitaire lui-même d'être à l'origine de cette hostilité que le monde extérieur. À partir de notre ancrage dans la philosophie bramaunienne, il a été question pour nous d'identifier les causes à la base du rejet des acteurs de l'aide en général par une partie de la population mondiale et proposer une esquisse de solution pour une redevabilité effective de l'action humanitaire. Il a donc été pour nous, à travers les écrits de Rony Brauman, de redéfinir le concept d'humanitaire pour lui donner son sens réel.

De ce fait, si certains acteurs humanitaires conçoivent l'action des ONG humanitaires comme un contre-pouvoir, sans véritablement la circonscrire dans un canevas, c'est donnée à cette dernière toutes les chances de susciter l'hostilité. Sans définir donc ce que c'est que l'humanitaire, les médecins humanitaires, en particulier, se laissent entrainer dans une ambiguïté totale. Pour Brauman par contre, la redéfinition de l'humanitaire s'impose pour qu'il fasse l'unanimité à travers le monde. Pour lui, l'humanitaire est l'expression de la compassion et non de la pitié. En le disant, il se permet, par souci de cohérence, de pousser la réflexion un peu plus loin en vidant le concept de compassion de sa substance « pitié » qui en fait partie, pour la poser comme expression de la rationalité, de la réciprocité dans un souci de proximité et d'altérité en tant qu'humain. De cette analyse, il soutient qu'il y a une différence majeure entre le sentiment humanitaire et le sentiment Amoureux qui, pour lui, relève plutôt de l'affectif. Et enfin, se fait-il la voix des sans voix. Ce qui n'est pas dans un militantisme pour la défense d'une idéologie politique, mais plutôt pour la défense de l'humain pris dans les politiques meurtrières des systèmes politiques. Il fait de la dénonciation un élément important pour la préservation de la vie humaine.

Ainsi pour lui, lorsque les populations sont victimes d'une politique meurtrière et délibérée de leur État d'origine, les humanitaires doivent refuser de se taire. Dès lors, dans une volonté de promotion de la dénonciation comme principe humanitaire, il invite les acteurs de l'aide internationale à ne point se mettre du côté de la mort. Donc, à travers le philosophe humanitaire de Brauman, nous voulons faire prendre conscience aux acteurs humanitaires, en général, pour leur acceptabilité et leur accessibilité dans toutes les parties du monde, à la nécessité de revenir au fondement de leur action, à l'essence même du concept d'humanitaire.

Références bibliographiques

- ANNAN Kofi, 2000, « Assemblée générale de l'ONU », (en ligne), URL : <https://www.france-terre-asile.org/actualites/actualites/actualites-choisies/du-droit-dingerence-a-la-responsabilite-de-proteger#top>, le 04/05/21 à 10 h 13 mn.
- BLANCHET Karl *et al.*, 2006, *Critique de la raison humanitaire*, Paris, Éditions Le Cavalier Bleu.
- BRAUMAN Rony, 2018, *Guerres humanitaires ? Mensonges et intox*, Paris, Éditions Textuel.
- BRAUMAN Rony, 2018, *La médecine humanitaire*, Paris, Éditions Que sais-je ?
- BRAUMAN Rony, 2016, *Diplomatie de l'ingérence*, Bordeaux, Éditions Elitys.
- BRAUMAN Rony et René BACKMANN, 2012, *Les médias et l'humanitaire : Éthique de l'information ou charité-spectacle*, Paris, CFPJ.
- BRAUMAN Rony, 2008, *Le droit international humanitaire*, Paris, Éditions La Découverte.
- BRAUMAN Rony, 2006, *Penser dans l'urgence*, Paris, Éditions du Seuil.
- BRAUMAN Rony, 1996, *Le dilemme humanitaire*, Paris, Éditions Textuel.
- BRUNEL Sylvie, 2001, « L'humanitaire, nouvel acteur des relations internationales » « Revue internationale et stratégique », [en ligne], URL : <https://www.cairn.info/revue-internationale-et-strategique-2001-1-page-93.htm>, vol. 1, n° 41, consulté le 23/08/2021 à 19 h 43 mn.
- DEBRÉ Bernard, 1997, *L'illusion humanitaire*, Paris, Éditions Plon.
- DOUCIN Michel, 2007, *Les ONG : le contre-pouvoir ?* Paris, Éditions Toogezzer.
- GREAFRATH Bernard *et al.*, 1994, *Dérives humanitaires : états d'urgence et droit d'ingérence*, Paris, Presses Universitaires de France.
- TROUBÉ Christian, 2006, *L'humanitaire en turbulences : les ONG face aux défis de la solidarité internationale*, Paris, Éditions Autrement.
- TROUBÉ Christian, 2009, *L'humanitaire, un business comme les autres*, Paris, Éditions Larousse
- JEANGENE VILMER Jean-Baptiste, 2012, « Pourquoi intervenir ? le critère de la cause juste dans la théorie de l'intervention humanitaire armée », *Presses de Sciences Po* « Critique internationale », vol. 1, n° 54, p. 150, [en ligne], URL : <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2012-1-page-145.htm>, consulté le 23/05/21 à 11 h 26 mn.
- JONAS Hans, 1993, *Le principe responsabilité*, Paris, Éditions CERF.
- KOUCHNER Bernard, 1991, *Le malheur des autres*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- LEVINAS Emmanuel, 1972, *L'humanisme de l'autre homme*, Saint-Clément, Éditions Fata Morgana.
- MARTIN Boris, 2016, *L'adieu à l'humanitaire ? – Les ONG au défi de l'offensive néolibérale*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer.
- MATTEI Jean-François, 2014, *L'humanitaire à l'épreuve de l'éthique*, Paris, Éditions Les liens qui libèrent.
- RYFMAN Philippe, 1999, *La question humanitaire : histoire, problématiques, acteurs et enjeux de l'aide humanitaire internationale*, Paris, Éditions Ellipses.

LA MÉTAMORPHOSE DU PERSONNAGE DANS *C'EST UNE CHOSE ÉTRANGE À LA FIN QUE LE* MONDE DE JEAN D'ORMESSON

Aboubacar Abdoulwahidou MAIGA

Université Yambo Ouologuem de Bamako (UYOB), Mali
abubacar2013@gmail.com

Modibo Ibrahima KANFO

Université Gaston Berger de Saint-Louis, Sénégal
modiboibrahimakanfo@yahoo.com

Résumé

Sous l'influence du Nouveau Roman, le roman français, a connu une métamorphose remarquable dans la conception du personnage, notamment à travers le choix de l'être, son nom et sa description. L'œuvre intitulée *C'est une chose étrange à la fin que le monde* de l'Académicien français Jean d'Ormesson s'inscrit dans cette logique de déconstruction par le renversement du personnage ordinaire. La place de ce dernier se voit progressivement attribuer aux personnages réels (les savants, les chercheurs), aux personnages fantômes (Temps, Espace) et à l'extrême personnage (Dieu). Ainsi, le présent article se propose de mettre en lumière les pratiques stylistiques qui caractérisent l'originalité de la plume dormessonienne et symbolisent l'avancée de la littérature française en matière de représentation du personnage.

Mots clés : Déconstruction – Métamorphose – Moderne – Personnage – Roman.

Abstract

Under the influence of the Nouveau Roman, the French novel has undergone a remarkable metamorphosis in the conception of the character, particularly through the choice of the being, its name, and its description. The work entitled *C'est une chose étrange à la fin que le monde* by the French Academician Jean d'Ormesson follows this logic of deconstruction by overturning the ordinary character. The position of this character is gradually assigned to real characters (scholars, researchers), ghostly characters (Time, Space), and the ultimate character (God). Thus, this article aims to highlight the stylistic practices that characterize the originality of d'Ormesson's writing and symbolize the advancement of French literature in terms of character representation.

Keywords: Deconstruction – Metamorphosis – Modern – Character – Novel.

Introduction

Au même titre que le discours, le récit, le temps et l'espace romanesques, le personnage est également un élément narratif difficile à cerner. Son sens et sa place dans le texte fictionnel évoluent selon les genres littéraires, les époques et les auteurs. C'est un être fictif qui joue un rôle important dans le récit. Grâce à lui, l'histoire suit son cours, les actions se

suivent et les événements s'enchaînent avec sens. Cette « entité fictive de langage et de paroles » (M. Pawliez, 2011, p. 189) a préoccupé plusieurs théoriciens comme Vladimir Propp, Philippe Hamon, Gérard Genette, Roland Barthes, Algirdas Julien Greimas, Alain Robbe-Grillet, Vincent Jouve, Yves Reuter et Laure Helms. D'après L. Vigier, « les personnages sont le matériau même du roman. Ils forment un système au sein duquel chacun d'eux se définit par rapport aux autres. » (L. Vigier et al., 2014, p. 111). Ce point de vue est partagé par Y. Stalloni, qui estime que les personnages occupent une large place dans la structure de l'œuvre : « Ils ont, comme dans tout récit, un rôle essentiel dans l'organisation des histoires. » (Y. Stalloni, 2008, pp. 79-80). Dans la même logique s'inscrivent les travaux remarquables de Y. Reuter qui conclut que « [...] le personnage est le pivot du récit [...] » (Y. Reuter, 1988, p.19). Analysant le personnage à travers son rôle narratif et sa focalisation plutôt qu'à travers sa profondeur psychologique ou son statut de personne réelle, G. Genette (1972) le définit comme un élément indirect de la narration. Il développe les concepts de narrateur extradiégétique (extérieur à l'univers fictionnel) et de narrateur intradiégétique (personnage faisant partie de l'histoire et la raconte) qui sont essentiels dans la compréhension de la relation entre le personnage et le récit, notamment lorsqu'un personnage devient narrateur (M. Pawliez, 2011, p. 191).

L'ensemble de ces théories illustrent la diversité de points de vue des critiques sur la nature et l'importance des personnages dans la conception et la compréhension de l'œuvre littéraire. Loin de se contredire, ces pensées se complètent et accentuent la pertinence du concept.

Dans le roman traditionnel, le personnage avait une représentation calquée sur un modèle réaliste. Le physique, la psychologie, l'onomastique et l'attitude étaient entre autres, les éléments qui valorisaient « les êtres de papier » de type balzacien et stendhalien. L'écriture contemporaine, aux antipodes des classiques, participe, peu à peu, à la remise en cause de sa crédibilité. D'après L. Helms, « progressivement privé de ses attributs traditionnels, de son énergie et de sa substance même, le personnage représente pour les Nouveaux Romanciers [...] une "notion périmée" dont il serait temps de se débarrasser. » (L. Helms, 2018, p. 155). Le débarrassement ou la « notion périmée » ne sous-entend pas un effacement pur et simple du personnage. Dans ce contexte, il s'agit d'un dépassement, d'une renaissance sur la base de la déconstruction. À cette forme d'écriture, s'apparente le style des écrivains contemporains comme Nathalie Sarraute, Annie Ernaux, Christine Angot, Michel Houellebecq et surtout Jean d'Ormesson.

Jean d'Ormesson, surnommé « l'écrivain du bonheur » (A. Ramsay, 2009, p. 9), a déconstruit la notion de personnage dans le roman français. Dans ses œuvres romanesques superfétatoires, on constate l'émergence et la cohabitation de nouveaux « êtres de papier » – de Dieu aux êtres humains (les savants, les écrivains, les penseurs...), passant par des anges et moult phénomènes naturels (temps, espace, histoire, etc.). Le style d'écriture est fortement accentué dans *C'est une chose étrange à la fin que le monde*. Cette œuvre littéraire, qui favorise la surabondance thématique et stylistique, met en évidence de nouveaux types de personnages.

Dans cette étude, il s'agit de s'intéresser à l'évolution et à la transformation du personnage romanesque, chez Jean d'Ormesson, à l'image du « roman de l'univers »¹ et à travers les interrogations suivantes : quels sont les différents types de personnages mis en évidence dans l'œuvre romanesque de Jean d'Ormesson ? Comment la métamorphose du personnage s'y manifeste-t-elle ? À titre d'anticipation, il est permis de dire qu'il y a plusieurs types de personnages dans *C'est une chose étrange à la fin que le monde* ; et cette diversité

¹ Type de roman inventé par Jean d'Ormesson. Il a pour thème principal : l'univers.

favorise la métamorphose. Pour vérifier la pertinence de ces hypothèses, un accent singulier sera mis sur l'étude du personnage ordinaire, du personnage réel, du personnage fantôme et de l'extrême personnage au fil de notre analyse.

1. L'agonie du personnage classique

Les théoriciens qui se sont intéressés à l'étude du personnage ont porté une attention particulière sur ses types, statuts et fonctions. En effet, le centre de gravité de leur champ de réflexion demeure le personnage comme un être humain², c'est-à-dire dans le sens ordinaire. Ce dernier a, avant tout, un prénom, un nom, une famille et une profession. En d'autres termes, il a une identité familiale et professionnelle. Les rapports entre son passé et son présent, entre son comportement et ses actions sont volontairement justifiés. Sa description physique et son attitude doivent porter effet sur le lecteur qui l'apprécie naturellement. A. Robbe-Grillet (1963, p. 19) décrit cette conception classique du personnage :

Un personnage doit avoir un nom propre, double si possible : nom de famille et prénom. Il doit avoir des parents, une hérédité. Il doit avoir une profession. [...] Enfin il doit posséder un « caractère », un visage qui le reflète, un passé qui a modelé celui-ci et celui-là. Son caractère dicte ses actions [...] Son caractère permet au lecteur de le juger, de l'aimer, de le haïr. C'est grâce à ce caractère qu'il léguera un jour son nom à un type humain [...].

Le type de personnage présenté par Alain Robbe-Grillet est d'abord un être humain. À cette caractéristique s'ajoutent les traits physiques, intellectuels et sociaux qui forment une image du personnage du type ordinaire. L'écrivain se focalise sur la description de telle sorte que, dans son récit, on a tendance à croire qu'il fait allusion aux gens « [...] qu'il aurait côtoyés [...] » (N. Najjara, 2012, p. 29). Ces genres d'individus fictifs sont fortement actifs dans les productions romanesques de l'ère du Romantisme, du Réalisme et du Naturalisme français. Cependant, ils sont, quelquefois, présents dans les écritures contemporaines où les auteurs les abandonnent peu à peu au profit des personnages modernes. Chez d'Ormesson, par exemple, le constat varie selon les livres. Si, dans *Un jour je m'en irai sans en avoir tout dit* (2013), il choisit des personnages ordinaires comme lui-même, son grand-père, sa cousine Marie, sa tante Françoise et Pama Karpo (J. d'Ormesson, 2013), dans *C'est une chose étrange à la fin que le monde* (2010), son choix est encore plus fascinant. Dans ce texte fictionnel, les personnages ordinaires sont présents mais très limités. Aucune description, aucun trait moral, aucune fonction ne leur sont attribués. Ce qui apparaît comme une spécificité propre à Jean d'Ormesson, selon J. M. Rouart : « Jamais il [Jean d'Ormesson] ne s'attarde sur une description physique, jamais il ne se préoccupe de l'énigme d'un être. Il les décrit rapidement, pressé de les placer dans les péripéties de leur vie » (J. M. Rouart, 2019, p. 251).

Parmi les personnages ordinaires de *C'est une chose étrange à la fin que le monde*, figurent l'auteur lui-même, les filles, les garçons et les hommes. Cependant, nulle part, l'identité du narrateur n'apparaît dans le macro-récit. Elle est simplement substituée par un « je » narrateur qui se contente plutôt d'expliquer que de narrer. Ni son passé, ni son présent, ni son âge, ni son époque, ni sa géographie, ni ses projets, ni ses points de vue ne font l'objet de description explicite. Le lecteur les apprend à travers son discours. Le passage qui suit en témoigne : « J'ai eu de la chance. Mon siècle était une rude époque. Toutes les époques, j'imagine, ont connu des malheurs. Même la Grèce de Périclès, même l'Italie de la Renaissance, [...] en apparence si délicieux. » (J. d'Ormesson, 2010, p. 195). Dans cet extrait, le « je » narrateur évoque des espaces réels comme la Grèce et l'Italie, qui semblent conduire

² Dans les contes, à ces êtres humains peuvent s'ajouter des animaux ou des choses inanimées.

le roman hors du champ fictionnel. L'emploi récurrent du pronom attribue au narrateur un statut intradiégétique.

Quant aux autres individus romanesques (hommes et femmes), ils se distinguent par leur pluralité et leur généralité. D'où l'usage du pronom de la quatrième personne : « Nous savons que nous serons demain neuf milliards sur cette Terre. » (J. d'Ormesson, 2010, p. 247) ; « Le passé nous étonne et nous devient obscur. » (*Idem*, p. 252). Le système de dénomination collective prouve que le personnage s'éloigne du cadre ordinaire pour tendre la main à la modernité. Dès lors, commence sa métamorphose qui se poursuit et se diversifie. Au-delà des êtres humains, d'autres types de personnages entrent en jeu.

2. Vers un foisonnement des personn(ag)es³ réel(le)s

Le XX^e siècle a vu naître les mutations importantes dans l'intrigue romanesque. Le règne du personnage tend vers la rénovation. Cette transformation, qualifiée de moderne par certains, est, pour d'autres, la manifestation d'une crise. Alors, « tout ce qui caractérisait le héros comme une figure insécable, solide (caractérisations physiques d'état civil, propriétés, profession) disparaît [...] » (Thérenty et Decote, 2001, p. 126). On assiste à la naissance de ce que L. Helms appelle les « personnages totalement creux [...] "sans qualités" [...] ». (Helms, 2018, p. 162). En revanche, dans certains romans, les personnages sont remplacés par des initiales – *La Jalousie* d'Alain Robbe-Grillet et *Le Procès* de Franz Kafka par exemple. Toutes ces tendances avaient pour objectif de révolutionner l'écriture et d'encourager la liberté artistique. Pour se démarquer des écrivains de son époque, d'Ormesson conquiert d'autres horizons. Du nouveau réalisme, il se penche vers la réalité. Ainsi introduit-il dans le corps du récit des personnes réelles. Ses choix portent exclusivement sur les savants et les chercheurs de diverses disciplines ayant abordé les grandes problématiques liées à l'histoire et à l'évolution de l'univers. Il s'oppose ainsi à l'idée de M. Kundera selon laquelle « le personnage [...] est un être imaginaire » (M. Kundera, 1986, p. 47).

En lisant *C'est une chose étrange à la fin que le monde*, on identifie plus d'une centaine de personn(ag)es réel(le)s. Sur la longue liste figurent Parménide, Héraclite, Homère, Eschyle, Sophocle, Copernic, Kepler, Galilée, Darwin, Newton, Planck, Einstein, Heisenberg, Bossuet, Hegel, Feuerbach, Nietzsche, Freud, Aristote, Spinoza, Descartes, Kierkegaard, Socrate, Pascal, Ptolémée, Chateaubriand, Dostoïevski, Kant, Claudel, Soljenitsyne, Balzac, Mahomet, Archimède, d'Alembert, Bonaparte, Buffon, Lucrèce, Montaigne, Jésus, Marthe, Cléopâtre, César, Musset, George Sand, Zola, Dreyfus, Virgile, Borges, Dante, Ronsard, Cervantès, Shakespeare, Corneille, Racine, Goethe, Chateaubriand, Lautréamont, Péguy, Offenbach, César, Auguste, Hadrien, Marc Aurèle, Jean Giraudoux, Karl Marx, T.S. Eliot, Saint Augustin, Saint Thomas, Geoffroy Saint-Hilaire, Jean-Baptiste Lamarck, Pierre Simon de Laplace, Thomas Huxley, James Ussher, Edwin Hubble, Trinh Xuan Thuan, Marcel Proust, Max Planck et Niels Bohr. Dans la présente énumération, il convient de remarquer que l'Académicien français accorde une considération particulière aux écrivains, aux inventeurs et aux philosophes. Cependant, la porte n'est pas fermée aux religieux et aux empereurs.

Les savants littéraires et scientifiques cités – constituant les nouveaux personnages – jouent un rôle essentiel. Aucun d'eux n'est décrit ou présenté dans un décor spatial-temporel ; mais la biographie de quelques-uns s'y est glissée. C'est le seul moyen pour le lecteur de connaître leur passé, leur famille et leur époque. Au fil des pages, le lecteur se rend compte

³ Les personnes réelles sont à la fois les personnages.

que d'Ormesson ne confie aucun rôle spécial auxdit(e)s personn(ag)es. Il se contente de rapporter leurs réflexions, leurs pensées, leurs théories, leurs découvertes et leurs travaux.

Relativement aux astronomes et penseurs comme Copernic, Kepler, Galilée, Newton, Planck, Einstein et Heisenberg, les trois premiers apparaissent ensemble et jouent des rôles interconnectés. Ils contredisent la conception des savants grecs de l'Antiquité sur la nature et les mystères de l'univers. D'abord, « pour Copernic, le Soleil est immobile au milieu de l'univers et les planètes – dont la nôtre – décrivent autour de lui des orbites circulaires ». (J. d'Ormesson, 2010, p. 72). Ensuite, Kepler souligne que les orbites des planètes sont semblables à une ellipse, mais pas un cercle comme le prétendait ses prédécesseurs. Enfin, Galilée, de son côté, soutient que la terre tourne.

Au moment où ces personn(ag)es s'éclipsent, d'autres émergent. C'est, par exemple, le cas de Isaac Newton qui s'appuie sur la loi de l'attraction universelle. Plus loin, le sortant de l'Université de Cambridge tente d'expliquer les raisons qui font que la lune ne tombe pas sur la terre malgré les jeux d'attraction. D'après lui, la force naturelle (force centrifuge) est opposée à la force de la gravité, ce qui fait que l'équilibre des deux forces s'annule car « si la force centrifuge née du mouvement de la Lune l'emportait au contraire sur la force de gravitation, la Lune échapperait à l'attraction de la Terre et irait se perdre dans l'espace infini » (J. d'Ormesson, 2010, p. 84).

Après Newton également, d'autres personn(ag)es apparaissent encore au fil de la narration : Edwin Hubble, Albert Einstein et Max Planck. Ceux-ci bouleversent, à leur tour, les visions traditionnelles vulgarisées sur l'univers. Hubble découvre l'expansion de l'univers ainsi que les nouvelles galaxies au-delà de la Voie lactée. Albert Einstein montre que l'espace et le temps sont deux éléments indissociables, d'où son terme « espace-temps » ; puis, il s'appuie sur les réflexions de Hubble à travers sa théorie de la relativité générale. Planck et Bohr mettent en valeur la théorie de l'infiniment petit. L'écrivain français nous apprend que Planck a compris que « l'énergie de la lumière et des autres rayonnements n'est pas émise ou absorbée de façon continue, mais d'une façon discontinue [...] [Que] Bohr découvre [...] que les électrons sont à la fois une particule et une onde [...] » (J. d'Ormesson, 2010, p. 123). Heisenberg, avec son principe d'incertitude et la théorie des quanta, développe la notion du hasard.

Ce récit factuel, calqué sur le monde réel, met en scène des personn(age)s n'ayant pas vécu aux mêmes époques. De l'Antiquité à la période contemporaine, en passant par le Moyen Âge et les Temps Modernes, toutes les ères sont représentées. Par cette inspiration captivante, Jean d'Ormesson dévoile son admiration pour les « personnages verticaux »⁴ par rapport aux « personnages horizontaux »⁵. En introduisant des individus issus des générations successives dans l'histoire, l'Académicien innove et se soucie mieux de la linéarité temporelle que de la linéarité structurale ou narrative du récit. Outre des personnes réelles « individuelles », d'Ormesson choisit parfois dans son roman des personnes réelles « collectives », auxquelles sont confiés de légers rôles. Les « Portugais », les « Hollandais », les « Espagnols », les « Grecs » et les « Anglais » s'inscrivent dans ce cadre. D'après lui, cela ne doit aucunement surprendre le lecteur, car la sémantique du roman est large dans la mesure où il peut même désigner le monde dans lequel nous vivons. Ce style d'écriture témoigne une fois de plus de l'originalité du texte dormessonien.

Cependant, le choix des personnes réelles comme personnages du roman n'a pas débuté par *C'est une chose étrange à la fin que le monde*. Dans *Saveur du temps*, au sujet de François Mauriac, J. d'Ormesson écrivait : « Ah ! quel personnage ! Quel écrivain, bien sûr – mais aussi quel personnage ! » (J. d'Ormesson, 2009, p. 99). Alors, si l'écrivain-transgresseur a

⁴ Nous appelons personnages verticaux, ceux qui ne partagent pas la même époque.

⁵ Nous appelons personnages horizontaux, ceux qui partagent la même génération, la même époque.

longtemps été parmi les rares auteurs à s'accrocher à cette forme d'écriture qui unifie « personnage » et « personne réelle » (généralement connu et populaire) ; aujourd'hui, il a des compagnons dans plusieurs domaines. Dans le monde littéraire et artistique, par exemple, P. Besson qualifie Emmanuel Macron de personnage de roman (2017). En outre, dans le monde médiatique, l'influence du roman moderne sur les journalistes avait poussé François Busnel, l'ancien animateur de l'émission littéraire *La grande librairie*, à traiter Donald Trump de personnage de roman. En plus des personn(ag)es réel(le)s, l'œuvre romanesque s'ouvre également aux personnages fantômes.

3. Les personnages fantômes (Temps et Espace)

A. M'Bengué (2011, p. 14) écrit : « Le personnage de roman est un être, un individu qui a ses désirs, sa volonté, ses rêves et une certaine vision du monde [...] ». La définition peut être contestée par l'arrivée des objets et des entités inanimées comme personnages des nouveaux romanciers. D'Ormesson, hautement tenté par la métamorphose, ne voudrait pas s'arrêter aux personn(ag)es réel(le)s ou aux objets immobiles, puisqu'il ambitionne d'écrire le roman de l'univers dont « le principal personnage [...] est la vie » (J. d'Ormesson, 2010, p. 150). En parlant de la vie, il fait allusion aux bactéries, aux animaux et aux hommes de façon générale. À côté de ce personnage-vie cohabitent merveilleusement deux personnages fantômes à savoir : le temps et l'espace.

Le terme « fantôme » est polysémique. Il est généralement utilisé pour désigner l'apparition d'un mort. Mais dans ce contexte, le personnage fantôme ne désigne pas un spectre ou un revenant – tel qu'on le distingue dans *Hamlet* de Shakespeare – mais, plutôt la représentation d'un élément abstrait (comme le temps et l'espace) n'ayant aucun signe de vie. Dans *C'est une chose étrange à la fin que le monde*, l'auteur fait un va-et-vient interminable sur l'histoire du temps et celle de l'espace. Ces personnages « abstraits » introduits dans le récit par l'emploi des pronoms de la troisième personne (il, ils, elle, elles...) ne jouent pas les rôles de narrateurs ; d'ailleurs, ce sont des personnages qui passent parfois inaperçus aux yeux d'un lecteur inattentif.

Si, traditionnellement, les romanciers se soucient considérablement du « temps du roman », Jean d'Ormesson, quant à lui, opte pour la rédaction d'un « roman du temps ». J. M. Rouart avait souligné l'omniprésence de cette problématique qui caractérise la plupart de ses écrits : « C'est le thème de tous ses livres. » (J. M. Rouart, 2019, p. 263). D'Ormesson, lui-même, le confirme dans *Guide des égarés* : « Le temps m'a toujours fasciné. » (J. d'Ormesson, 2016, p. 22). Dans *C'est une chose étrange à la fin que le monde*, il raconte le temps du Big Bang, le temps des dinosaures, le temps des premiers hommes, le temps des hommes contemporains ainsi que la fin des temps. Les passages suivants certifient cela : « Tout au début, au big bang, notre tout est encore presque rien [...] » (J. d'Ormesson, 2016, p. 140) ; « Les dinosaures avaient disparu depuis belle lurette – depuis quelque chose comme soixante-cinq millions d'années. » (J. d'Ormesson, 2016, p. 25) ; « [...] il laisse Dieu où il est, c'est-à-dire ailleurs, et il transfère à l'homme le pouvoir de régner sur le monde, de le changer et d'attendre la fin des temps. » (J. d'Ormesson, 2016, p. 185).

En résumé, le temps domine entièrement le roman calqué sur le passé, le présent et l'avenir de l'univers. L'auteur lui attribue une place majeure en accentuant sa fluidité et ses dimensions mystérieuses. D'après lui, on se trompe de croire qu'on le maîtrise, car il est insaisissable et illusoire. Ainsi, le passionné de l'univers nous laisse apercevoir des objets célestes (Andromède, l'amas de la Vierge, les quasars...) à des millions, voire à des milliards d'années-lumière de nous, tel qu'il est mentionné dans cet extrait : « Nous voyons [...] la

galaxie Andromède telle qu'elle était il y a deux millions d'années, l'amas de la Vierge tel qu'il était il y a quarante millions d'années, les quasars, [...] tels qu'ils étaient il y a une dizaine de milliards d'années » (J. d'Ormesson, 2010, p. 168). À cela s'ajoutent l'année de la confusion et la pluralité des calendriers.

Quant à l'espace, il accompagne le temps depuis la création de l'univers. Personnage très actif, il joue un rôle prépondérant dans l'histoire dont il fait partie des sujets principaux. Le romancier lui-même partage cette information avec le lecteur : « J'ai essayé d'écrire le roman de l'univers [...] La plus belle histoire du monde, c'est l'histoire de ce monde [...] » (J. d'Ormesson, 2010, p. 225). Cette citation prouve que d'Ormesson est particulièrement fasciné par le changement, la métamorphose. Alors, tout comme le temps, l'espace s'impose, s'expose et revient presque sans pause dans toutes les étapes de l'œuvre romanesque. D'une part, l'auteur exploite les indices spatiaux comme ses lieux de fréquentation. Au lieu de mettre en exergue ses relations avec ses amis ou d'autres hommes – « par exemple, j'ai rencontré Aly, j'ai écouté Ousmane, *etc.* » – il préfère plutôt les lieux, les forêts, les lacs, les mers, les îles : « J'ai nagé à Venise, au Lido, à Dubrovnik, à Hvar, à Korcula, à Mljet qui est une île avec un lac [...], à Capri, à Sant'Agata sui Due Golfi [...] » (J. d'Ormesson, 2010, p. 135). Cette énumération détermine la surabondance des noms de lieu et de langues dans l'œuvre dormessonienne.

En plus des espaces géographiques fréquentés par l'écrivain-voyageur, on assiste à la présentation des planètes, des galaxies, des amas de galaxies et des astres. L'auteur tombe dans une sorte de généalogie des objets célestes. Il rapporte que la Voie lactée et Andromède sont issus du groupe local, qui, à son tour, est issu de l'amas de la Vierge, qui provient lui-même du Grand Attracteur. Il se plonge dans l'astronomie et théorise l'histoire des astres. Alors, le champ lexical de l'espace s'empare du texte (Voie lactée, Andromède, kilomètres, groupe local, superamas, galaxie) :

La Voie lactée et sa lointaine compagne Andromède tombent l'une vers l'autre à quatre-vingt-dix kilomètres par seconde. Elles appartiennent toutes les deux à ce que les astronomes appellent le "groupe local". Ce groupe local se déplace, à son tour, à six cents kilomètres par seconde vers l'amas ou le superamas de la Vierge, de l'Hydre et du Centaure. [...] cet ensemble qui défie l'imagination tombe lui-même vers une autre grande agglomération de galaxies dont nous ne savons presque rien et que les astronomes, faute de mieux, ont surnommé le "Grand Attracteur". (J. d'Ormesson, 2010, pp. 107-108).

L'introduction des personnages fantômes est un choix volontaire de Jean d'Ormesson. Elle relève de la large compréhension et de la libre interprétation du genre romanesque par l'écrivain-transgresseur. D'après lui, si n'importe quelle histoire fictive s'apparente au roman, l'histoire vraie aussi est un vrai roman : « [...] l'histoire elle-même, d'un bout à l'autre, est un roman qui a été. [...] L'univers tout entier, avec tout ce qu'il contient, est un roman fabuleux. » (J. d'Ormesson, 2010, p. 149). Par cette citation, le romancier prépare l'horizon d'attente des lecteurs et banalise surtout la signification du roman et du personnage. Cependant, la passion de la variation ne s'arrête pas au temps et à l'espace. Elle se tend vers l'extrémité et l'extraordinaire.

4. Dieu, l'extrême personnage du roman dormessonien

Dans le roman de Jean d'Ormesson, une crise remarquable domine l'intrigue du récit. La société est disloquée ainsi que les époques. Cela a certes engendré plusieurs types de personnages nouveaux et autonomes. Mais jusque-là, on était loin d'imaginer que « Dieu » fera son intrusion dans le récit comme personnage principal. Si les dieux grecs ont

momentanément régné dans les romans antiques comme *Roman de Thèbes* et *Roman de Troie*, le « Dieu » des monothéistes a longtemps été épargné. Pour mettre en exergue les grandes ambitions transgressives, d'Ormesson pense que le Dieu « sacré », omnipotent et omniscient ne doit pas être exclusivement réservé à la théologie et à la religion. D'après lui, le monde est un roman et le Tout-Puissant, un célèbre romancier. Il va plus loin, en attribuant à ce dernier une large place dans ses différents textes littéraires. Dans ses livres intitulés *Dieu, sa vie, son œuvre* et *Dieu, les affaires et nous*, d'Ormesson tente de percer les mystères les plus profonds au sujet du « Vieux »⁶. C'est ce même « [...] grand architecte de l'univers, [qui] est le personnage central de *C'est une chose étrange à la fin que le monde* » (J. M. Rouart, 2019, p. 63).

Par cette forme d'écriture, l'Académicien français fascine les critiques contemporains et les passionnés de belles Lettres. Il encourage l'écriture moderne par la mise en valeur de « Dieu » que l'on peut qualifier d'extrême ou d'extra-personnage et suscite des polémiques d'ordre générique au sujet de son roman. Alors, F. O. Giesbert, face à ce bouleversement de taille, le considère comme un auteur qui ose tout : « Son dernier opus, *C'est une chose étrange à la fin que le monde*, relève du tour de force. Il ose tout. Il se met dans la peau de Dieu [...] » (F. O. Giesbert, 2010). L'idée selon laquelle Jean d'Ormesson se « met dans la peau de Dieu » s'interprète par le fait que l'être suprême est largement remplacé par les pronoms personnels « je » et « moi » tout le long du récit. Il devient ainsi un narrateur racontant sa propre histoire, un indice révélant qu'il est avant tout un personnage intradiégétique, voire autodiégétique dans le microrécit. Tout le long de l'histoire, son point de vue omniscient lui permet de comprendre les causes et les effets, le passé des hommes et leurs projets.

Dans *C'est une chose étrange à la fin que le monde*, Dieu étant personnage n'est décrit ni physiquement, ni moralement. Il est le personnage clé d'un micro-récit. Son identité (profession, religion, localisation...) n'est pas connue. C'est son pouvoir seul qui est défini et décrit dans son propre discours : « le temps passe et je dure [...]. Derrière les tribulations du monde, il y a quelque chose qui lui permet de changer sans cesse et de rester le même à travers les changements : c'est moi » (J. d'Ormesson, 2010, p. 55). À travers le passage précédent, on se rend compte que les propos tenus sont d'ordre informatif. Cela sous-entend que la métamorphose se fraye un chemin même dans la chaîne du discours.

Plus loin dans le récit morcelé, sous la plume de d'Ormesson, Dieu demeure un mystère pour les savants, les philosophes, les scientifiques et les littéraires. Certains croient qu'il existe réellement et d'autres pensent le contraire. Alors, Dieu réagit verbalement à ce phénomène d'ambivalence qu'il trouve pertinent pour sa survie. Il se prononce sur les pensées des savants comme Darwin, Einstein, Karl Marx et Nietzsche. Leurs réflexions le motivent, le fascinent et le soulagent. Les idées contradictoires des chercheurs et les propos clairvoyants de l'Omnipotent engendrent deux grandes entités : « Dieu-idée » et « Dieu-personnage ». La thématization de la question de l'existence d'un Seigneur renvoie à la première ; la présence et le discours de l'Omniscient concernent la deuxième. En choisissant Dieu comme personnage, l'écrivain français adopte une métamorphose radicale. Il nous (r)enseigne que le récit contemporain est sans tabou et sans frontière ; c'est une écriture très osée et ambitieuse.

⁶ Terme utilisé par Albert Einstein pour désigner « Dieu ».

Conclusion

Il ressort de notre étude que dans *C'est une chose étrange à la fin que le monde*, Jean d'Ormesson est activement motivé par la métamorphose du personnage. Son récit morcelé constitue un vaste réseau où règnent plusieurs catégories d'êtres de papier. On distingue des animaux, des écrivains, des savants, des philosophes, le temps, l'espace, lui-même et Dieu comme personnages. Par ce style d'écriture qui laisse le lecteur perplexe, le romancier imite et surpasse le cap des nouveaux romanciers. La nouvelle forme d'écriture est salutaire car, c'est l'ère du « roman de l'univers ». À travers cette aventure osée, il invite les théoriciens des Lettres à réviser la définition traditionnelle du personnage.

Références bibliographiques

- BESSON Philippe, 2017, *Un personnage de roman*, Paris, Éditions Julliard.
- D'ORMESSON Jean, 2009, *Saveur du temps*, Paris, Éditions Héloïse d'Ormesson.
- D'ORMESSON Jean, 2010, *C'est une chose étrange à la fin que le monde*, Paris, Éditions Robert Laffont, S. A.
- D'ORMESSON Jean, 2013, *Un jour je m'en irai sans en avoir tout dit*, Paris, Éditions Robert Laffont, S. A.
- D'ORMESSON Jean, 2016, *Guide des égarés*, Paris, Éditions Gallimard / Héloïse d'Ormesson.
- GENETTE Gérard, 1972, « Discours du récit » dans *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil.
- GIESBERT Franz-Olivier, 2010, « C'est une chose étrange à la fin que le monde » : Jean d'Ormesson, l'homme qui "doute en Dieu", *Le Point*, [en ligne], URL : https://www.lepoint.fr/culture/c-est-une-chose-etrange-a-la-fin-que-le-monde-jean-d-ormesson-l-homme-qui-doute-en-dieu-26-08-2010-1228995_3.php#11, consulté le 9 août 2024 à 13 h 22 mn.
- HELMS Laure, 2018, *Le personnage de roman*, Paris, Éditions Armand Colin.
- KUNDERA Milan, 1986, *L'art du roman*, Paris, Éditions Gallimard.
- M'BENGUÉ Adama, 2011, « Construction du personnage et de l'identité dans les romans de Pirandello et Svevo », *Littératures*. Université Paul Valéry - Montpellier III.
- NAJJARA Nabil, 2012, *Le retour critique de l'intrigue dans le Nouveau Roman français : entre tension et passion*, Thèse de doctorat, Université Toulouse 2 Le Mirail.
- PAWLIEZ Myreille, 2011, « Narratologie et étude du personnage : un cas de figure. Caractérisation dans Dis-moi que je vis de Michèle Mailhot », *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, n° 43, pp. 189-204.
- RAMSAY Arnaud, 2009, *Jean d'Ormesson ou l'élégance du bonheur*, Paris, Éditions du Toucan.
- REUTER Yves, 1988, « L'importance du personnage », *Pratiques : linguistique, littérature, didactique*, n°60, p. 1-22.
- ROBBE-GRILLET Alain, 1963, *Pour un nouveau roman*, Paris, Éditions de Minuit.

ROUART Jean-Marie, 2019, *Dictionnaire amoureux de Jean d'Ormesson*, Paris, Éditions Plon.

STALLONI Yves, 2008, *Les genres littéraires* (2^e édition), Paris, Éditions Armand Colin.

THÉRENTY Marie-Ève et DECOTE Georges, 2001, *Les mouvements littéraires du XIX^e et du XX^e siècle*, Paris, Éditions Hatier.

VIGIER Luc *et al.*, 2014, *Manuel d'analyse des textes*, Paris, Éditions Armand Colin.

MARGINALITÉ ET IDENTITÉ DANS LE ROMAN AFRICAIN FRANCOPHONE

Moré NACOULMA

Centre universitaire de Banfora, Burkina Faso
nacoul.more1@gmail.com

Résumé

La marginalité identitaire reste un thème central et récurrent dans l'écriture romanesque africaine francophone. A l'aide de la méthode sociocritique, l'analyse de ce sujet montre que la marginalité se nourrit de l'identité, c'est-à-dire la race, la culture et la langue. La marginalité raciale se manifeste par l'esclavagisme de la race noire dans certaines régions de l'Afrique. Celle culturelle se remarque également dans le traitement de la culture de l'autre. Quant à la marginalité linguistique, elle tend à mettre à l'écart les autres langues au profit d'une langue appartenant aux détenteurs du pouvoir. La marginalité identitaire est caractérisée par sa violence physique et morale, poussant le sujet marginal parfois à des actes de violence en vue de s'affirmer. Toutefois, les marginaux opposent une résistance farouche à ce fléau social à travers des actions pacifiques malgré la violence de la répression. La marginalité identitaire est opposée aux valeurs humaines. D'ailleurs, elle est l'expression de la perte d'humanité du sujet marginal et de celui qui marginalise. Combattre ce phénomène revient à pacifier les relations humaines et à promouvoir la différence identitaire qui constitue l'essence de toute société.

Mots-clés : Culture – Identité – Langue – Marginalité – Race.

Abstract

Marginality of identity remains a central and recurring theme in Francophone African novel writing. Using the sociocritical method, analysis of this subject shows that marginality is fuelled by identity, i.e. race, culture and language. Racial marginality manifests itself in the enslavement of black people in certain regions of Africa. Cultural marginality is also evident in the treatment of other cultures. As for linguistic marginality, it tends to sideline other languages in favour of a language belonging to those in power. Identity marginalisation is characterised by physical and moral violence, sometimes pushing the marginalised individual to acts of violence in order to assert themselves. However, marginalised individuals fiercely resist this social scourge through peaceful actions despite violent repression. Marginality of identity is opposed to human values. Moreover, it is an expression of the loss of humanity of both the marginalised subject and the marginaliser. Combating this phenomenon means pacifying human relations and promoting the difference of identity that constitutes the essence of any society.

Keywords : Culture – Identity – Language – Marginality – Race.

Introduction

La marginalité se développe en Afrique gangrénée par les inégalités de toutes sortes. Ses formes sont multiples. Dans la fiction romanesque africaine, elle est faite de multiples visages comme une maladie à plusieurs causes et symptômes. Cependant, celle liée à l'identité apparaît plus pernicieuse car elle touche l'essence même de l'homme. En effet, dans le but de comprendre davantage ce phénomène social, nous analysons le sujet formulé comme suit : marginalité et identité dans le roman africain francophone. Trois romans forment le corpus de la présente étude : *Terre d'espérance* (2005) de l'Ivoirien Joël Koné, *Résistance pacifique* (2017) et *Barzakh* (1994), respectivement des Mauritaniens Mamadou Kalidou Ba et Moussa Ould Ebnou. Il s'agit de répondre à la question principale suivante : Comment le roman africain explore-t-il le phénomène de la marginalité identitaire ? Spécifiquement, sur quels items identitaires s'appuie-t-elle ? Quelles sont ses caractéristiques ? les marginaux opposent-ils une résistance ? Comme hypothèse principale, nous pouvons dire que le roman africain francophone représente la marginalité à travers des personnages qui se servent de leurs identités pour marginaliser les autres à identités différentes. Plus précisément, cette marginalité identitaire s'appuie généralement sur la race, la culture et la langue. Elle est caractérisée par sa violence aussi bien physique que morale. Les personnages marginaux mènent des actions de résistance contre le centre, détenteur de pouvoir. L'objectif principal de cette étude est de participer à faire comprendre la manière dont l'œuvre romanesque africaine appréhende la marginalité identitaire. Il s'agit, d'une part de relever les éléments identitaires sur lesquels elle se manifeste et, d'autre part de montrer ses caractéristiques tout en soulignant les actions de résistance des personnages marginaux. La sociocritique est le cadre théorique et méthodologique de cette analyse car la marginalité est, avant tout, un phénomène social exprimé dans l'œuvre littéraire. C. Duchet (1971, p. 6) la présente comme « une sociologie des textes, un mode de lecture du texte ». Elle vise principalement à analyser la socialité, c'est-à-dire, la part sociale représentée dans l'œuvre littéraire. C'est pourquoi, P. Popovic (2011, p. 16) la définit comme une méthode critique qui permet de « dégager la socialité des textes [en relation avec] la sémiosis sociale environnante prise en partie ou dans sa totalité ». C'est pour cette raison qu'il la considère comme étant « une herméneutique sociale des textes ». Le travail se divise en trois parties. Il est question d'étudier successivement la marginalité et l'identité raciale, la marginalité et l'identité culturelle et la marginalité et l'identité linguistique.

1. Marginalité et identité raciale

Selon *Le Grand Robert*, la race est un « groupe ethnique qui se différencie des autres par un ensemble de caractères physiques héréditaires (couleur de la peau, forme de la tête, proportion des groupes sanguins, etc.) représentant des variations au sein de l'espèce ». Dans cette définition, l'identité physique distinctive est mise en évidence. Autrement dit, la race est une des identités physiques qui distinguent les hommes entre eux. Par race dans cette étude, il faut comprendre la couleur de la peau. Très souvent, la cohabitation entre deux races est source de dénigrement, qui peut passer du sentiment de haine à la mise à l'écart de l'autre sur la base de sa singularité raciale.

Si le racisme subit régulièrement de sévères critiques en Europe ou en Amérique, il est souvent passé sous silence en Afrique. Les médias en parlent moins, il n'est pas le centre d'intérêt des politiques. Pourtant, il est un phénomène multiséculaire dans certaines régions de l'Afrique comme la Mauritanie, un pays arc-en-ciel eu égard à la présence de différentes races. Certains Noirs subissent la marginalité raciale dans ce pays par ceux qui, pris par une autosatisfaction démesurée, n'hésitent pas à les considérer comme un Autre en deçà. De ce

fait, ils méritent moins de respect et sont souvent confrontés au mépris. Ainsi, au nom de ce mépris, la place de la personne à identité autre se retrouve au ban de la société. C'est pourquoi, ne pouvant pas être des témoins passifs de cette pratique d'une époque primitive, les romanciers mauritaniens en ont fait leur cheval de bataille. Dans ce pays, le racisme se manifeste à travers la pratique de l'esclavage. S'inscrivant dans cette perspective, M. S. Diagana (2008, p. 167) déclare :

Le thème de l'esclavage [...] occupe une place non négligeable dans la littérature maghrébine et mauritanienne de la langue française. Élément exploité dans la société, l'esclave maghrébin ou mauritanien est généralement de couleur noire et son maître arabo-berbère. Il est souvent vendu ou razié mais toujours traité avec rudesse.

Il présente, à travers cette citation, deux réalités liées à l'esclavage dans la société maghrébine et mauritanienne. La première est l'esclavage comme phénomène social dont la manifestation dépend de la lecture qu'on fait de la couleur de la peau de l'Autre. Ici, il s'agit de la peau noire qui subit l'esclavage. Étant une identité non choisie, il s'avère difficile de renverser le paradigme de la perception que l'Autre a de soi. D'autres identités, comme le style vestimentaire et dans une certaine mesure la langue, sont facilement changeables, mais celle liée à la couleur de la peau demeure comme notre propre silhouette, nous suivant partout et n'hésitant pas un seul instant à transmettre le message de notre différence. À partir de cette considération, il devient complexe pour l'esclave de se débarrasser de ce statut d'esclave, qui trouve sa source d'existence dans cet item identitaire qu'est la couleur de la peau.

La deuxième réalité qui se dégage à travers l'assertion de Mbouh Seta Diagana, est l'engagement des écrivains à s'attaquer à ce phénomène social. Les écrivains, surtout mauritaniens, deviennent la bouche de l'esclave qui n'a point de bouche pour reprendre A. Césaire (1956, p. 42) lorsqu'il clame : « Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche, ma voix, la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir ». Écorchant la dignité humaine, l'esclavage devient un sujet de représentation romanesque dans les textes mauritaniens.

Gara, personnage principal du roman de Moussa Ould Ebnou, est un des esclaves vendus par son père aux marchands berbères qui allaient vers le Sud de l'Afrique troquer du sel contre des esclaves. Ces marchands viennent, à leur tour, vendre dans les marchés du pays. Une fois chez son maître, Gara voit « son identité bafouée, sa personnalité altérée, sa dignité et sa fierté piétinée » (M. S. Diagana, 2008, p. 167). Ce fait suscite des interrogations sur la nature de la relation commerciale qui liait les pays du Maghreb à ceux de l'ouest de l'Afrique à une époque révolue. Si ce commerce a créé d'énormes avantages de part et d'autre, force est de savoir qu'il a parfois été source de malheur. Le narrateur de *Résistance pacifique* abonde dans le même sens en ces termes :

Le commerce et le pillage ont soumis aux affres de l'esclavage, des milliers d'hommes et de femmes noirs, brutalement enlevés à ceux qui leur étaient chers et déportés dans des contrées lointaines. Ils ont été vendus ou troqués contre de simples objets de décoration comme un collier, un simple caprice de goût comme une barre de sel [...] (M. K. Ba, 2017, p. 64).

C'est donc par un simple caprice de goût que Gara dans *Barzakh* a été troqué contre une barre de sel. Pour ce faire, « Produits de marchandage ou de razzia, ils sont vus alors tant par leurs maîtres maghrébins et mauritaniens comme des vils objets ou des simples animaux, en tout cas pas des êtres humains jouissant de leurs droits les plus fondamentaux » (M. S. Diagana, 2008, p. 155). Réduire l'autre au bas niveau, sur la base des différences est une perte d'humanité. Cette dernière se fait dans les deux camps : le maître et l'esclave. Si le dernier perd son humanité par le déni du premier, le premier lui, perd son humanité en refusant d'accepter sa part d'humanité qui se trouve chez l'autre.

Gara, autrefois libre, esclave désormais, perd plusieurs de ses identités : il n'est plus maître de lui-même, il n'a plus de volonté personnelle, il travaille sans relâche pour satisfaire les caprices d'autrui. Il perd son humanité. Foucault cité par F. Cuesras (2015, p. 131) affirme :

Le corps a toujours été l'objet d'instances de pouvoir qui lui imposent des restrictions et des obligations. Il énonce que dans les sociétés qui pratiquent l'esclavage, le pouvoir sur le corps repose sur son appropriation. Le pouvoir du maître sur le domestique dépend de la volonté singulière du premier.

C'est pour dire que l'esclave est une propriété, et par conséquent, des restrictions et des obligations lui sont imposées. C'est donc un être marginal, son crime étant sa différence de couleur. Aspirant à une situation enviable du Noir, les romanciers mauritaniens se sont livrés à une « critique du racisme qui s'appuie sur des différences physiques démesurément amplifiées pour faire porter la réprobation sur un groupe social traité en bouc émissaire » (A. Bouloumie, 2005, p. 14). Ils sont conscients du progrès qui reste à effectuer pour que certains Noirs soient définitivement acceptés comme des hommes différents et semblables aux autres dans une société qui, jusqu'à présent, ne leur a pas tendu les bras de la fraternité, pour manifester son humanité. Sous ce registre, M. S. Diagana (2008, p. 156) précise :

En faisant de ces esclaves des jeunes gens ou des jeunes filles encore mineurs, les auteurs n'entendent pas faire seulement une œuvre littéraire stricto-sensu mais un témoignage et aussi lancer un appel, surtout dans le cas des auteurs mauritaniens qui sont conscients que l'esclavage n'est pas seulement le fait du passé, mais existe encore aujourd'hui sous certaines tentes.

Il dégage ici la responsabilité prise par les écrivains à décrier ce mal en se servant de leur art.

Dans le Harfusowo, pays imaginaire dans *Résistance pacifique*, l'esclavage va au-delà de l'individu pour toucher toute une communauté, celle des H. Le narrateur le fait ainsi remarquer : « Ils sont encore, à une proportion significative, réduits à l'esclavage le plus abject et le plus primaire surtout dans les zones rurales et périurbaines. [...]. Des milliers de femmes et d'hommes de cette communauté travaillent sans salaire, font l'objet d'héritage de père en fils » (M. K. Ba, 2017, p. 132).

Cette pratique de l'esclavage se fonde, au-delà de la couleur, sur la religion. Les maîtres esclavagistes fabriquent des fondements idéologiques dans l'Islam pour justifier et renforcer leur pratique. Le leader de L'Appel du Muezzin, un des mouvements de la résistance, le clame en ces termes : « Depuis longtemps, de nombreux érudits harfusowiens se sont efforcés de légitimer la pratique odieuse de l'esclavage traditionnel en s'appuyant sur des interprétations erronées des écritures saintes » (M. K. Ba, 2017, p. 109). Bilal fait allusion à Khalil, un des pseudos érudits de l'Islam, qui autorise la pratique de l'esclavage, pourtant reconnue comme une pratique criminelle qui ne saurait être légitimée par une religion. Mais, dans toute religion, certains se mettent à interpréter les textes sacrés en fonction de leurs intérêts. C'est le cas avec la colonisation. Pour soumettre l'Afrique, le colon a dû collaborer avec l'Église catholique qui a interprété maladroitement certains textes de la Bible en faveur du dessein sordide du colon. C'est le même phénomène qui se passe au Harfusowo avec l'esclavage. M. S. Diagana (2008, p. 162) rejoint Bilal quand il dit : « Il faut préciser qu'il ne s'agit pas de la conception de la religion musulmane de l'esclavage mais de la façon dont des soi-disant fidèles justifient leur acte en se couvrant derrière la religion ».

Une autre manifestation de la marginalité raciale est la violence. Le conférencier, Diagourou Sy, nous informe sur sa gravité quand il affirme : « Le 28 novembre 1990, pour commémorer l'anniversaire de l'accession à l'indépendance du Harfusowo à la souveraineté

internationale, des soldats Ar arrêtaient et pendirent 28 de leurs frères d'arme noirs du Harfusowo dans un camp militaire » (M. K. Ba, 2017, p. 131). Cette même violence possessive s'est abattue sur Gara et les autres esclaves lors de leur manifestation contre leur situation d'esclave. Ils ont été sévèrement rudoyés comme des bêtes pour insubordination. Ainsi, « Torturé physiquement, malmené psychologiquement, l'esclave est en un mot animalisé par son maître dans la littérature mauritanienne » (M. S. Diagana, 2008, p. 160). La violence sert de moyen de domination. Aussi, manifeste-t-il la peur du maître de voir cet être mi-humain, ôter ce qui lui est cher par-dessus tout : la vie. En réalité, l'esclave qui opte pour la servitude a peur de la mort, donc préserve sa vie. En revanche, le maître craint l'insubordination de l'esclave, ce qui augmente son insécurité. Autant dire que la relation entre le maître et l'esclave est basée sur la peur.

L'analyse démontre ainsi que la marginalité peut se manifester en se basant sur la différence de la couleur de peau. Elle commence par un sentiment d'intolérance pour aboutir à des formes très manifestes : l'esclavage et la violence, le premier se fondant iniquement sur la religion. C'est du moins ce que les deux auteurs, à savoir Moussa Ould Ebnou et Mamadou Kalidou Ba ont démontré dans leurs œuvres. La marginalité raciale naît à partir du moment où il y a une différence de peau, donc d'identité. Cependant, elle peut prendre naissance à partir d'une autre différence, celle de la culture.

2. Marginalité et identité culturelle

Il existe une relation entre la marginalité et la culture. Chaque groupe social a une identité culturelle qui la différencie des autres. De cette différence, s'installent soit la compréhension et l'acceptation soit la haine et la marginalité. Le déni s'installe parce qu'il y a un groupe, tout en se considérant plus humains que les autres, qui a décidé de voir l'Autre et sa culture comme un défaut de la nature ou de la création de Dieu. Dès lors, l'identité culturelle devient une arme de domination. Ainsi, la culture peut être victime ou bourreau. B. Diakité (2019, p. 32) souligne :

Dans les espaces où plusieurs cultures se rencontrent et s'engagent dans des compétitions, la revendication des particularités culturelles équivaut à l'expression d'idéologie de domination ou de résistance pas toujours justifiée par les réalités mythologies internes des groupes en présence.

Si cette assertion semble en phase avec la réalité de plusieurs sociétés, la cohabitation entre plusieurs groupes particulièrement différents est cependant réalisable, car il est possible de revendiquer sa culture tout en restant lucide et sans tomber dans le déni de celle de l'Autre. La revendication est le désir d'exister parmi les autres. L'expression idéologique de domination est bien plus qu'une revendication ; c'est de l'extrémisme culturel. Cette exagération conduit à la haine dont l'aboutissement est la marginalisation culturelle. C'est le cas dans *Résistance pacifique*, où les Ar, de race blanche, veulent imposer leur culture aux communautés noires composées des H, des So, des Fu et des Wo. Pourtant, il faut convenir avec L. Gankama (2006, p. 171) que le rejet de l'Autre est contraire aux valeurs humaines. Il énumère les défauts liés au rejet :

Une marque d'inhumanité, d'antihumanité, de violation des droits fondamentaux de la personne, de sa dignité, de son intégrité tant psycho-naturelle que juridique et morale, de discrimination, d'agression morale, d'intolérance, d'insouciance, de refus ou d'inadmissibilité de la diversité.

Ce vocabulaire péjoratif dans cette assertion dénote l'inconcevabilité du déni de la différence. L'Autre, pourtant rejeté, est la condition de la prise de conscience de son existence

et de sa différence. C'est en regardant l'autre que l'homme se rend compte de sa différence. « Le Moi se forme par l'image de l'autre, le Moi est une concentration d'images renvoyées par l'autre » (E. Cros. 2003, p. 118). Rester dans le déni de ces images que l'Autre nous renvoie, c'est se dénier soi-même. Car, parmi ces images, il y a ce qui nous ressemble et ce qui nous singularise.

L'Autre et sa culture sont un atout incommensurable en ce sens que l'uniformisme est monotonie et le pluralisme est richesse. « C'est dans un espace social diversifié et pluriel, où tous les êtres humains s'intègrent, s'acceptent ou se tolèrent que l'homme peut réaliser son épanouissement, ses droits, son développement intégral » (L. Gankama, 2006, p. 173). Cependant, certains personnages bourreaux ignorent ou feignent d'ignorer ce principe de vie et font subir à d'autres personnages les pires formes de marginalité. Franck-Adonis, personnage principal de *Terre d'espérance*, a subi, dès l'enfance, l'ivoirité qui est une idéologie discriminatoire en Côte d'Ivoire. En effet, pour expliquer le mot « xénophobe » aux enfants, le maître Yapi prend l'exemple sur Franck : « Si quelqu'un parmi vous se mettait soudain à haïr ou à mépriser le camarade Bagayoko Franck-Adonis, tout simplement parce qu'il est d'origine étrangère, il serait Xénophobe » (J. Kone, 2006, p. 47). Cette phrase a surpris tous les enfants de la classe. Ils ignoraient que le nom Bagayoko était d'origine malienne donc Dioula. Lui et les élèves, par l'identité culturelle qu'est le nom de famille, viennent de se rendre compte de l'évidence. Le narrateur dit : « Les propos du maître étaient une révélation pour mes camarades et moi. Jusqu'alors, j'ignorais que j'étais d'origine étrangère. Je savais tout juste que, comme mes compagnons, j'étais ivoirien. Cela me suffisait amplement » (J. Kone, 2006, p. 47). La distinction entre étranger et autochtone est l'affaire des adultes. Les enfants, dans leur innocence ne connaissent pas la discrimination. En effet, ce sont les adultes qui transmettent ce vice aux enfants. C'est ce que soutient, d'ailleurs, le narrateur de *Terre d'espérance* : « Je n'apprendrais que bien plus tard que les grands faisaient une distinction entre nationaux de « souche » et « de fraîche date » (J. Kone, 2006, pp. 47-48). Et désormais tous les élèves lui font savoir à tout bout de champ qu'il est étranger, à partir d'une identité culturelle : le nom de famille. Il rapporte :

Nous étions trop jeunes encore pour savoir que le terme « étranger » s'employait aussi comme injure. Nous ignorions que, dans la bouche des grands, il désignait surtout une catégorie d'individus qui ne jouissaient pas de la plénitude des droits reconnus aux autres – des éclopés juridiques et sociaux, en quelque sorte [...] Mes camarades me regardaient comme si M. Yapi, par la magie de son verbe, m'avait fait devenir quelqu'un d'autre. Et je me sentais moi-même déjà différent [...] J'étais un étranger (J. Kone, 2006, p. 48).

Même son ami d'enfance, Yves, le voit désormais autrement. Il lui demande à plusieurs reprises : « Alors comme ça tu es un étranger » (Terre, 2005, p. 51). Donc, l'inconsidération vient de l'identité étrangère. Du coup, il est mis à la marge, non seulement de la classe, mais également de la société. Plus grave encore, dans sa psychologie d'enfant, il a fini par accepter sa situation de marginal culturel et social. Ce qui n'est pas sans conséquences.

Au Harfusowo, pays où se déroule le récit de *Résistance pacifique*, la marginalité culturelle frappe surtout les Fu, les So et les Wo, les Ar et les H ayant la même culture. Et comme toute forme de marginalité débouche toujours dans la violence, les marginaux culturels vont subir les exactions de ceux qui considèrent leur culture comme supérieure. Ainsi, les H, manipulés par les Ar, massacrent un nombre important de Négro-africains à Renedango, la capitale du Harfusowo. Alors, des hommes et femmes de la ville se sont réveillés sous un temps inhabituel. Ce temps n'est pas celui des vents d'Ouest auxquels ils se

sont habitués. Désormais, leur ciel est couvert de poussière de couleur rouge, une couleur qui rappelle le malheur, la mort, la souffrance, c'est la couleur du sang. Le ciel de Renedango saigne. Un présage qui n'a pas tardé à se manifester. « Un groupe d'une trentaine d'hommes armés de gourdins et de machettes sortaient du marché central » (Résistance, 2017, p. 59). Ils ne sont pas décrits comme des êtres humains pourvus de raison, mais des animaux qui ne se préoccupent que de satisfaire leur passion, celle de tuer au nom d'un sentiment de supériorité, au nom de la différence de culture. « De temps à autre certains parmi eux soulevaient très haut le bâton ou la machette qu'ils avaient à la main en poussant de lugubres cris qui tiennent plus d'un hurlement d'hyènes blessées que d'une sonorité humaine » (Résistance, 2017, p. 59). Les conséquences sont sans précédent : des hommes, des femmes, des enfants, ont été passés à la machette et au gourdin. Le narrateur n'a pas manqué de faire un clin d'œil au lecteur comme pour dire que cette barbarie dont il vient d'être le témoin, en parcourant ce texte, n'est que la partie visible de l'iceberg. Il dit :

Ces événements n'étaient hélas, pas seulement un malheureux fait divers, en ce jour, dans la ville de Renedango. Des groupes d'assaillants criminels comme celui que le lecteur vient de voir opérer avec un cynisme déconcertant, il y en avait des dizaines, éparpillés dans les quartiers à majorité Fu, So et Wo regroupés sous l'appellation de Négro-africains en référence à leur couleur et leur culture (M. K. Ba, 2017, p. 61).

Il s'agit là d'une « purge ethnique » (M. K. Ba, 2017, p. 62) à grande échelle. Le plus renversant dans cette histoire est que ceux qui venaient de commettre ces actes, qui s'accommodent mal à la nature humaine, sont les membres de la communauté H. Ce sont les descendants d'esclaves. Bien qu'ils aient la peau noire, ils se réclament arabes, culturellement. Pour atteindre leur dessein sordide, les membres du parti Bass, dominés par les Ar, les ont manipulés afin qu'ils s'érigent contre ceux qui sont appelés les Négro-africains, c'est-à-dire les Fu, les So et les Wo. Le narrateur cite un anthropologue qui les décrit comme suit : « Ils sont racialement noirs, linguistiquement Ar et culturellement métisses avec une africanité plus prononcée lorsqu'ils résident en milieu négro-africain et une arabité plus articulée lorsqu'ils vivent parmi les Ar » (M. K. Ba, 2017, p. 65). Ils sont tout de même rejetés par les Ar à cause de leur couleur de peau. Ama Sow, l'instituteur d'Imaga a tenu à le dire dans la conférence animée par Mourtoudo : « Les H, esclaves et anciens esclaves, qui se distinguent parmi vous par leur couleur noire, ont beau parlé votre langue, adopté votre culture, ils restent traités et considérés dans votre hiérarchie communautaire comme des Êtres secondaires, si ce n'est des sous-hommes » (M. K. Ba, 2017, p. 85).

En réalité, le fait de se revendiquer Ar est un leurre qui ne les exempte pas de la marginalité. Il est impossible de vivre sans l'Autre. Il est présent dans notre pensée, notre imagination, et notre vue. « Où que nous soyons, qui que nous soyons, nous vivons avec d'autres personnes ; nous sommes amenés à côtoyer d'autres peuples. Cela, nul ne peut se permettre d'en faire abstraction... » (Terre, 2005, p. 115). Et en même temps, il n'est pas défendu d'avoir une image positive de soi sauf si cette auto-considération conduit à placer l'Autre au bas de l'échelle sociale. À ce sujet, Zak, un des professeurs de Franck-Adonis, dans Terre d'espérance disserte :

Apprécier ce que l'on est, avoir une haute opinion de soi, exalter ses valeurs propres, n'est pas condamnable en soi, et reste, dans le fond bien humain... L'exprimer au détriment de l'élémentaire courtoisie, au mépris de ce que l'autre représente, en foulant aux pieds le droit légitime à la différence, l'est sans conteste plus... (J. Kone, 2006, p. 115).

Ce personnage qui s'illustre par sa sagesse, fait comprendre que l'estime de soi est une valeur humaine. Par contre, l'égoïsme qui conduit au mépris de la différence de l'Autre est une tare. La différence identitaire n'est pas un cancer social. C'est plutôt l'idée d'une hégémonie identitaire qui est sans conteste virale. La différence n'exclut pas la validité et

l'égalité des identités. « Il serait vain d'établir une échelle de valeurs entre elles et essayer de perpétuer une hégémonie qui, dans le monde contemporain, n'a de réalité que de nom » défend S. Diop (2002, p. 30). Alors, il nous semble pertinent de nous inscrire dans la solution que propose L. Gankama (2006, p. 175) : « La mise en œuvre de la non-discrimination de la tolérance et de la reconnaissance du pluralisme culturel permettrait non seulement de limiter les abus et discriminations souvent pratiqués, de pacifier les rapports sociaux et d'ouvrir les voies du futur » dans un langage et des langues pluriels.

3. Marginalité et identité linguistique

La langue est non seulement l'expression d'une identité, mais également, nombre des autres éléments identitaires s'expriment à travers elle. De ce fait, elle joue un double rôle : élément identitaire et véhicule identitaire. De façon générale, dans le contexte africain, chaque ethnie ou tribu possède une langue lui permettant de marquer sa particularité. Mais, ces langues peuvent toutefois entrer en compétition lorsqu'elles se retrouvent dans le même milieu. Il se peut également qu'un groupe, parce que possédant le pouvoir, privilégie sa langue au mépris des autres. Une telle décision de marginaliser une ou des langues survient lorsqu'un groupe estime sa langue supérieure. La volonté d'imposer sa langue s'accompagne ainsi de la marginalisation de celles des autres. À ce propos, L. Gankama (2006, p. 169) affirme :

Cet acquis humain fondamental qu'est l'expression linguistique apparaît en même temps comme un facteur de tension, de conflit, d'exclusion et donc de marginalisation entre les hommes [...] Elle-même [est] déterminée par l'origine ou l'appartenance ethnique, raciale, nationale, régionale, sociale, etc.

Dans le roman de Mamadou Kalidou Ba, « l'imposition de la langue et de la culture arabes dans un espace hétéroclite et la constitution d'une voix arabe faisant autorité dans le monde sont les objectifs affichés de l'idéologie Bass » (M. K. Ba, 2017, p. 46). L'arabisation du système éducatif est, de fait, la réalisation de cette volonté politique, reléguant *ipso facto* les autres à la marge.

Pour défendre les langues défavorisées, Mourtoudo crée un parti dénommé, en langue fu : « Dental Kaaldigal lejji Harfusowo », qui signifie Union pour le dialogue des communautés harfusowiennes. D'abord, nommer le parti en langue fu exprime sa volonté de la sortir de la marge. Ensuite, c'est un appel adressé aux autorités de Harfusowo d'éviter l'exclusion linguistique ; car unir les communautés commence, d'abord, par le traitement égalitaire des langues. D'ailleurs, le Harfusowo ne répondra jamais de ce nom si certaines langues sont en laisse. La preuve incontestable est imprimée comme un sceau dans sa dénomination. En effet, il est composé des différentes entités ethniques du pays : les H, les Ar, les Fu, les So et les Wo. Enlever une de ces lettres, le pays partira, sans commune mesure, en lambeaux. Dans cette logique, « toute tentative d'exclusion d'une de ces langues porteuses d'une partie fondamentale de notre culture diverse, est non seulement vouée à l'échec mais exposerait également notre patrie à des tensions dangereuses pour son avenir » (M. K. Ba, 2017, pp. 73-74).

L'exclusion linguistique et ethnique remonte à l'aube de l'accession à l'indépendance. Le conférencier, président du mouvement WEJ (Walfougui pour l'Égalité et la Justice) revient sur ce fait historique du pays :

Le père de la nation voulait avoir en main toutes les cartes pour reformer l'État et le rendre plus conforme à ses desseins de despote. Aussi cinq ans après (1965) une autre réforme constitutionnelle instaure le parti unique de Harfusowo seul parti autorisé et l'officialisation de

la seule langue Ar sur les quatre que compte le pays. Ce dernier acte visait à remplacer une majorité de Négro-africains dans la fonction publique harfusowienne par les Ar. Dès lors, Ratkom O Hadad ne se comportait plus comme le président d'une république, mais comme un obscur chef tribal qui use de tous les subterfuges pour favoriser sa communauté sur les autres composantes nationales (M. K. Ba, 2017, p. 129).

Il s'agit d'une politique linguistique qui programme la disparition des langues concernées. De plus, le fait que Mourtoudo s'adresse à une catégorie sociale de la population est une volonté de hisser le débat à un niveau intellectuel. C'est pourquoi le thème est formulé comme suit : « Le Harfusowo face aux défis de sa survie » (M. K. Ba, 2017, p.73), avec une problématique axée principalement sur l'aspect linguistique et culturel. Cette conférence est tout d'abord le refus d'un fait, celui de la marginalisation linguistique au Harfusowo. Elle a permis, ensuite, au conférencier de déconstruire et de battre en brèche les vaines prétentions linguistiques. Il fustige :

Il n'y a pas de langues supérieures et d'autres inférieures sous le prétexte fallacieux que les premières ont servi à véhiculer une religion ou vulgariser certaines sciences alors que les secondes n'ont pas eu ce hasard de l'histoire [...] Dans notre microcosme du Harfusowo, les langues fu, so et wo sont aussi nécessaires que les langues ar dans le véhicule de notre patrimoine commun identique et divers (M. K. Ba, 2017, pp. 74-75).

De ce point de vue, il revendique l'égalité des langues comme gage de justice et de paix entre les citoyens du Harfusowo. Ainsi dit, toutes les langues du Harfusowo « ont droit au même égard de l'État qui a le devoir de les promouvoir, de les officialiser et les introduire dans l'enseignement général » (M. K. Ba, 2017, p. 75), sans quoi, le sentiment de citoyenneté resterait illusoire. Pour arriver à cette égalité, il faut une volonté politique à l'instar du français, sorti de sa marginalité grâce au roi François Ier. Langue du colonisateur et minoritairement parlée, certains la revendiquent comme une langue-pont et de compromis entre les différentes langues et celle qui permettra au Harfusowo de se faire entendre à l'international. Ama Sow déclare : « Vouloir exclure le français dans notre univers linguistique est à la fois insensé, contreproductif et irréaliste » (M. K. Ba, 2017, p. 86). M. S. Diagana (2008, p. 26) s'inscrit dans le même ordre d'idées quand il affirme :

Quoi qu'on puisse dire, le Français est d'une importance capitale chez les jeunes États multilinguistiques (sic) et multiethniques comme la Mauritanie où l'ardeur des rivalités entre les langues locales n'est souvent analysée que par le consensus autour du français. Plus qu'un moyen de communication, cette langue devient un facteur d'unité nationale.

Sans nier en totalité cette assertion, il est fondamental de mesurer le risque, celui de la marginalité et pire, la disparition des cultures et langues. Déjà, le développement des intervenants autour de la question de la langue française supprime de loin la conférence elle-même et donne le sentiment au lecteur qu'une solution pour une promotion de toutes les langues est inconcevable.

En outre, les langues africaines sont frappées d'une marginalité insidieuse dans les textes romanesques. Pour notre part, c'est une marginalité linguistique que de n'exister qu'en commentaires, en notes de bas de page ou en italique. Nous ne rejetons pas le fait que la présence des langues africaines dans les romans soit une sorte de valorisation de ces langues et une volonté de leur donner un cachet littéraire. D'ailleurs, G. Ngal (1994, p. 59) marque la nécessité de la connaissance sociolinguistique pour celui qui se lance dans l'étude des romans africains :

La création romanesque africaine se comprend mieux, une fois restituée dans son contexte sociolinguistique. Le nombre d'emprunt fort élevé constaté chez certains relève d'une idéologie de "récupération" ou de "promotion" des langues africaines. Des relents de revendication identitaires n'en sont pas absents.

Nous n'ignorons pas, non plus, la pertinence de l'assertion du critique M. K. Ba (2012, p. 25) quand il dit :

Non seulement les emprunts impriment aux œuvres un caractère identitaire indéniable, mais aussi [...] ils comportent tout un potentiel de savoir linguistique et anthropologique que les lecteurs peuvent s'approprier à condition qu'ils se donnent la peine de voir en eux des palimpsestes à creuser.

Il n'en demeure pas moins cependant que toute cette présence est marginale par rapport au français, dominant à tout point de vue. Ces langues sont en situation de domination dans l'instance romanesque. Ces langues y sont marginales.

Dans un contexte multilinguistique, certaines langues peuvent donc subir un rejet, une exclusion, une marginalisation venant d'un groupe qui surestime la sienne et nourrissant la volonté de l'imposer. C'est le cas du Harfusowo. En imposant, on marginalise les autres qu'on considère comme sans valeur. Dans cette logique, la présence des langues africaines dans les œuvres romanesques pourrait être qualifiée de marginale quand bien même elles représenteraient les cultures, les identités des auteurs concernés. Elles sont obligées de trouver une place marginale dans la langue principale de création : le français. Aussi la présente étude nous permet-elle de comprendre avec M. Gillespie (2014, p. 7) que « L'altérité peut être sévèrement réprimée ou condamnée ou encore méprisée. Elle est rarement acceptée et valorisée, or la norme ne peut se concevoir sans elle ». Pour ce faire, dans le but d'atteindre l'acceptation de l'identité autre, il faut s'inscrire dans la perspective de L. Gankama (2006, p. 177) :

Un univers multiculturel et multilinguistique devrait cultiver la tolérance et le respect mutuel, ouvrir la voie à l'exploration d'un nouvel humanisme, un humanisme intégral et non intégriste et permettre de penser l'unité du genre humain dans la pluralité de ses voix et de ses manifestations.

En réalité, « la différence entre soi et l'autre est une construction subjective relevant du discours pur, instruite par le regard que l'on pose sur soi et sur l'autre » (B. Diakitè, 2019, p. 31). Cette construction subjective est souvent nourrie par les structures sociales, faisant l'apologie de l'identité-idem en lieu et place de l'identité-ipsei. Le premier est un repli sur soi alors que le second est une ouverture. Babou Diène (2019, p. 60) nous renseigne davantage sur l'importance de tendre vers l'altérité : « À la différence de l'identité, l'altérité est un devenir, un processus, le refus de rester figé dans une posture opprimée ».

Conclusion

L'objectif de cette étude était d'analyser la marginalité identitaire dans l'écriture romanesque africaine francophone. A travers l'approche sociocritique, il ressort que les romanciers africains francophones, dans leur élan de dénonciation des tares sociales, représentent la marginalité identitaire comme un fléau social qui empêche la cohabitation pacifique. Ils montrent que la marginalité identitaire s'appuie sur plusieurs items identitaires tels que la race, la culture et la langue. Elle se caractérise par sa violence aussi bien physique que psychologique. Cependant, les marginaux identitaires, dans des actions de résistance, s'érigent contre cette injustice sociale. Ces résultats permettent de soutenir que la marginalité identitaire n'est que l'expression du déni de la différence et d'une volonté de domination. Elle est également le signe de l'ignorance de la richesse de la différence car l'identité est illusoire sans elle. C'est dans sa relation avec les autres identités que l'on construit sa propre identité. Ainsi, l'Afrique gagnerait à bannir toute forme de marginalité, surtout celle identitaire, et à

tendre vers la promotion de la différences raciale, culturelle et linguistique condition *sine qua non* d'une Afrique pacifiée.

Références bibliographiques

BA Mamadou Kalidou, 2012, *Nouvelles tendances du roman africain francophone contemporain. De la narration de la violence à la violence narrative (1990-2010)*, Paris, Éditions L'Harmattan.

BA Mamadou Kalidou, 2017, *Résistance pacifique*, Paris, Éditions L'Harmattan.

BOULOUMIE Arlette, 2005, « Avant-propos ». *Particularités physiques et marginalité dans la littérature*, Angers, Presses Universitaires de Rennes, pp. 13-14, [en ligne], URL : <https://books.openedition.org/pur/10944>, consulté le 27/09/2025 à 19 h 06 mn.

CÉSAIRE Aimé, 1956, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Éditions Présence Africaine.

CROS Edmond, 2003, *La sociocritique*, Paris, Éditions L'Harmattan.

CUESRAS Fedras, 2015, *Marginalité et subjectivité*, Paris, Éditions L'Harmattan.

DIAGANA M'Bouh Séta, 2008, *Éléments de la littérature mauritanienne de langue française*, Paris, Éditions L'Harmattan.

DIAKITÉ Boubakary, 2019, *Écritures et désécriture*, Paris, Éditions L'Harmattan.

DIENE Babou, 2019, « Et le ciel a oublié de pleuvoir de Beyrouk : entre identité et altérité », *Discours et représentations de l'altérité dans le monde contemporain*, Abidjan, NEB, pp. 53-66.

DIOP Samba, 2002, « L'émergence de la postcolonialité au sein de l'espace littéraire africain et francophone », *Fictions africaines et postcolonialisme*, Paris, Éditions L'Harmattan, pp. 15-32.

DUCHET Claude, 1971, « Pour une socio-critique, ou variation sur un incipit », *Littérature, idéologies, société*, Paris, Larousse, pp. 5-14.

EBNOU Moussa Ould, 1994, *Barzakh*, Paris, L'Harmattan.

NGAL Georges, 1994, *Création et rupture en littérature africaine*, Paris, Éditions L'Harmattan.

GANKAMA Laurent, 2006, « De la marginalité linguistique au défi de la diversité culturelle : pour une quête éthique », *La marginalité en République du Congo*, Paris, Éditions L'Harmattan, pp. 169-178.

GILESPIE Margaret, 2014, *Marges et périphéries dans les pays de langue anglaise*, Paris, Éditions L'Harmattan.

KONE Joël, 2006, *Terre d'espérance*, Paris, L'Harmattan.

POPOVIC Pierre, 2011, « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », *Pratiques. Linguistique, littérature, didactique*, [en ligne], URL : <http://journals.openedition.org/pratiques/1762>, consulté le 20 août 2025 à 22 h 35 mn.

INTERCORPORÉITÉSEXUELLE AU GABON : ESTHÉTISATION DES FORMES, INTENTIONNALITÉ ET ESPACE PUBLIC

Cyrille MICKALA

Université Omar Bongo, Gabon
mickcyr2009@gmail.com

Louwoungou MASSIMA

Université Omar Bongo, Gabon
massimalouwoungou@yahoo.fr

Résumé

Cet article porte sur la spectalisation et la banalisation du sexe au Gabon dans l'espace public. Il montre que, par opposition aux sociétés endogènes et leurs exigences culturelles autour du sexe, la pratique sexuelle s'est particulièrement libérée dans l'expérience postcoloniale en brisant la frontière intime privé-public, fermé-ouvert. L'exposition de l'intimité corporelle dans la vie, même derrière des accoutrements, contrôle et pollue l'expérience perceptive au risque de nos mœurs. D'où le nécessaire recours à la loi comme solution pour esthétiquement prévenir, réprimer, rééduquer et préserver, malgré l'hyper sexualité, les mœurs pour un fonctionnement moral harmonieux et heureux des sociétés africaines en général, et gabonaise en particulier.

Mots-clés : Accoutrements – Espace public – Formes – Intercorporéité – Perception – Sexualité.

Abstract

This article focuses on the speculation and trivialization of sex in Gabon in the public space. It shows that, in contrast to endogenous societies and their cultural demands around sex, sexual practice has been particularly liberated in the postcolonial experience by breaking the intimate private-public, closed-open boundary. The exposure of bodily intimacy in life, even behind clothing, controls and pollutes the perceptual experience at the risk of our morals. Hence the necessary recourse to the law as a solution to aesthetically prevent, repress, re-educate and preserve, despite hyper sexuality, morals for a harmonious and happy moral functioning of African societies in general, and Gabonese in particular.

Keywords: Accoutrements – Public space – Forms – Intercorporeity – Perception – Sexuality.

Introduction

Y a-t-il un sens aujourd'hui à s'interroger sur les cadres de la sexualité ? Les multiples changements des dernières décennies n'ont-ils pas accrédité dans le public l'idée d'une « libération sexuelle » qui aurait permis de s'affranchir de l'encadrement social de la sexualité, ou au moins d'en desserrer fortement la contrainte ? S'il s'est indéniablement produit une transformation profonde des comportements sexuels et de l'intimité, parallèlement à d'autres

transformations dans le domaine de la famille et du couple, ou dans celui des rapports entre hommes et femmes, il n'est pas forcément adéquat de qualifier ces changements de libération, voire de révolution (M. Bozon, 2001, p. 5).

Ces mots de Michel Bozon touchent le sujet de ce propos autour de la sexualité et les enjeux nouveaux qu'elle engage dans la société Africaine en général, mais gabonaise en particulier.

Le sexe est l'ensemble des caractéristiques biologiques et héréditaires qui non seulement distinguent homme-femme, mâle-femelle, mais aussi déterminent réciproquement leurs rapports sociaux et copulatifs. Organe de reproduction, son expérience en Afrique et, particulièrement au Gabon, est actuellement marquée par une certaine mode dont les effets consistent à susciter et activer, de manière permanente, le besoin érotique et copulatif derrière des accoutrements et des postures dans l'espace public. Désormais, à l'ère du dévoilement sexuel, c'est-à-dire loin du « je me couvre, donc j'existe », caractéristique des sociétés d'autrefois, le sexe est passé au « je me dévoile, donc je suis, j'existe ». On est en fait à l'ère de sa banalisation, où on l'a sorti du domaine intime, réservé et caché, à celui du public comme pour intimer à sa transparence.

Avec cette tendance de libéralisation du sexuel, « la sexualité serait libre de tout poids affectif et donc ne ferait plus partie importante de notre vie intime, l'intimité véritable étant ailleurs. » (L. Radoilska, 2003, p. 36). Et, « le dévoilement de ses propres pratiques sexuelles devient inoffensif » (L. Radoilska, 2003, p. 36), dans la vie quotidienne, tout est désormais permis. Aussi la sexualité n'exige-t-elle plus le contact avec l'autre, surtout avec sa marchandisation virtuelle, elle s'est engagée dans une intercorporéité sans la chair de l'autre. Son désir se cristallise et s'incarne dans l'expérience perceptive. « C'est par mon corps que je comprends autrui, comme c'est par mon corps que je perçois des choses », nous dit M. Merleau-Ponty (2010, p. 873) ; ce à quoi il ajoute, « le corps d'autrui et le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène » (M. Merleau-Ponty, 2010, p. 873). Cette érotisation des corps humains est caractéristique au Gabon, au sens où le contact et l'éveil de l'intentionnalité sexuels deviennent une affaire de présence au monde et de perception du paraître des formes des sujets singulièrement amplifiées par des codes vestimentaires.

Ces codes, mettant davantage les formes en évidence, orientent la romance hétérosexuelle et la séduction vers une hypersexualité. Ils redoublent le désir des pulsions sexuelles et le besoin de leur satisfaction. Ainsi, le sexe sature l'espace public et s'impose désormais comme « norme » et « valeur » essentielle de l'être et du social. Le désir sexuel devient, dans la vie publique, au regard de l'esthétisation des corps par la mode, l'expression vivante de la conscience des rapports homme-femme. L'exposition des parties intimes et leur amplification par le mode vestimentaire obstruent l'être, c'est-à-dire l'identité réelle des personnes au profit d'un miroitement des apparences, au risque des illusions sentimentales et des expériences intimes éphémères.

Si dire cela n'est pas proscrire, condamner et bannir le sexe dans l'intersubjectivité affective et intime, alors qu'est-ce qui, autour du sexe, ferait problème dans les sociétés africaines en général, et surtout gabonaise en particulier ? Les codes et pratiques sexuels peuvent-ils être, même au nom de la raison, culturellement transposables ? La spécialisation du sexe dans la société gabonaise favorise-t-elle l'épanouissement social des êtres et des valeurs ? N'est-il pas nécessaire de réguler l'espace public contre sa pollution par des postures et représentations autour du sexe ? Du fait de cette pollution, comment au Gabon, par la justice, encadrer et protéger l'espace public, vue la nécessité du respect et de la préservation des mœurs et des valeurs sociales pour un fonctionnement normal, équilibré et heureux ?

1. Sexualité, identités et traditions africaines

Dans les sous-points ci-dessous, la sexualité est abordée dans cette partie en rapport à la culture, en montrant d'une part, qu'elle est déterminée culturellement. Elle est relative aux identités culturelles, vouloir la rationaliser c'est imposer aux autres cultures nos pratiques sexuelles. Et d'autre part, en Afrique, le sexe est un pouvoir qui, socialement, identifie la personne en lui conférant considération et respectabilité.

1.1. Sexualité et culture en Afrique

On entend par sexe, l'organe de reproduction mâle ou femelle. Il caractérise et distingue l'homme de la femme, mais aussi les unit au sens où pour que l'acte sexuel soit originairement et authentiquement consommé, on a besoin de l'union de l'agent féminine et de l'agent masculine. C'est pourquoi « la sexualité est, par définition, un mode de reproduction qui sépare (*separe*) l'espèce en deux catégories, les mâles et les femelles » (Eduscol, 2004, p.7). Existant dans toutes les sociétés humaines, les pratiques sexuelles sont cependant variables et spécifiques au sens où les codes qui les déterminent ne sont pas les mêmes d'un espace culturel à un autre. La tentative de vouloir les rationaliser se heurte à la dimension spécifique de la culture de l'expérience sexuelle. Rationaliser la pratique sexuelle, c'est vouloir en définir des normes universelles à partir desquelles toute communauté culturelle devrait pouvoir en juger et apprécier.

C'est, par exemple, l'esprit de certains pays européens ou occidentaux qui estiment imposer leur code de représentation de la sexualité, en ouvrant notamment l'accès à celle-ci aux adolescents. L'adolescence, pour les occidentaux, « constitue une période clé d'expérimentation et d'apprentissage des interactions sociales entre les individus notamment des sentiments amoureux et des relations sexuelles. » (Crips Sud, 2017, p.2). Or, la diversité culturelle est relative, de sorte que la « culture est un mot-clé de la sexualité humaine, qui en décrit toute la spécificité et la diversité selon les traditions. Les rituels amoureux et les codes de la séduction font partie du patrimoine culturel au même titre que les valeurs morales ou historiques » (Eduscol, 2004, p.7-8). En cela, culturellement, les sociétés africaines n'en préconisent pas la curiosité depuis l'adolescence. « La culture modèle ainsi notre sexualité en lui conférant une dimension relationnelle qui lui est propre » (Eduscol, 2004, pp.7-8).

On se fait une idée, une image et une représentation de la sexualité suivant les normes culturelles qui en déterminent les conditions d'usage. Même le langage, à cet effet, est contrôlé et soumis à ce que les traditions communautaires enseignent. Autrement dit, dans les codes culturels des communautés ethniques gabonaises, la sexualité est un élément fondamentalement couvert par des exigences de la pudicité, dans la mesure où « autour du sexe, on se tait. Le couple, légitime et procréateur, fait la loi. Il s'impose comme modèle, fait valoir la norme, détient la vérité, garde le droit de parler en se réservant le principe du secret » (M. Foucault, 1979, p.10). Également, étant réservée aux personnes adultes, voir des individus, n'ayant pas encore des capacités financières et humaines à être parents, en user et procréer, peut passer pour anormal, irrespectueux même, moralement scandaleux. Alors, « dans l'espace social, comme au cœur de chaque maison, un seul lieu de sexualité reconnue, mais utilitaire et fécond : la chambre des parents. Le reste n'a plus qu'à s'estomper ; la convenance des attitudes esquive les corps, la décence des mots blanchit les discours » (M. Foucault, 1979, p. 10).

Aussi, la culture inhérente aux sociétés humaines définit également les rapports entre l'homme et la femme, impose non seulement

dès l'enfance, sa valeur de la masculinité et de la féminité, sa conception de la différenciation sexuelle », mais plus encore, « elle édicte les règles du langage amoureux et

donne ainsi aux relations entre individus, homme-femme, femme-femme ou homme-homme, une couleur particulière qui est la sienne. (Eduscol, 2004, p.8).

Par exemple, l'exigence, à la mode, dans les sociétés occidentales, de codifier et d'élargir l'acte sexuel aux personnes de même sexe est strictement reprouvée dans les pays africains : c'est le cas du Gabon. Au Gabon, malgré la loi sur la dépénalisation de l'homosexualité, la sexualité, pour l'ensemble des communautés culturelles, reste réservée et n'est acceptée qu'entre les personnes de sexes opposés.

Dans le monde contemporain africain, la rencontre des expressions culturelles entraîne sexuellement des implications inédites, au sens où « les repères identitaires traditionnels ne collent pas au vécu de nombreux jeunes qui, à bon droit, aspirent à être eux-mêmes » (M. Dorais, 2015, pp. 38-39), et veulent, malgré ce qui leur est naturellement donné, choisir librement leur tendance sexuelle, mieux ils vont jusqu'à changer parfois de sexe. Mais les normes culturelles endogènes, qui en fixent les limites, demeurent rigides en dépit de leur volonté. Ainsi, si l'accès à d'autres orientations est possible, et donc subjectivement libre, cela ne modifie cependant en rien les considérations sociales des peuples africains autour de la sexualité. Par l'effet des cultures et des éducations, ce qui est sexuellement permis ailleurs ne l'est pas nécessairement ici. C'est pourquoi, plusieurs personnes séduites par les déviances sexuelles sont facilement rejetées par les leurs, puisqu'en effet, l'orientation sexuelle au Gabon, par exemple, reste définie par les attentions culturelles qui en fixent également les pratiques. Autrement dit, elle demeure culturellement et culturellement hétérosexuelle.

1.2. Le sexe entre identité et pouvoir social

La sexualité est un facteur déterminant du statut de l'homme ou de la femme en société ; la valeur et la force de l'Homme reposent sur la capacité à pouvoir procurer du plaisir et satisfaire son/sa partenaire. Dans ce sens, les cultures jugent nécessaire d'inculquer dès la jeunesse des valeurs relatives à l'expérience sexuelle, de sorte que, tôt, les parents du jeune homme, commencent à s'intéresser au développement progressif de son *phallus*. Il constitue, pour eux, son identité, sa puissance et ainsi un élément important de sa personnalité que de sa respectabilité au milieu des autres, auprès des femmes. Ainsi, si des anomalies sont constatées, ils se donnent des moyens traditionnels pour rattraper et corriger en vue d'une croissance normale.

Un phallus plus important procure plus de confiance et de respect, tandis qu'un petit ou plus petit désarme, rabaisse et discrimine. Dans le premier cas, le recours à la consommation des écorces et potions permet d'entretenir et de renforcer sa puissance érectile, tandis que dans le dernier cas, semble-t-il, il contribue à l'amélioration de la qualité physique du *pénis*. Une légitimation de l'idée que le dimorphisme sexuel dépend des facteurs culturels aux dépens de dispositions naturelles. Ceci dit, depuis la colonisation, les mensurations sexuelles des Africains alimentent l'imaginaire et donnent ainsi lieu aux interprétations toujours racialisées. Les hommes noirs apparaissent principalement, même « aux yeux des médecins, comme des êtres dotés d'organes sexuels démesurés » (D. Peiretti-Courtis, 2016, p. 2). De telles considérations n'exemptent point la femme noire dont les témoignages dans l'histoire du monde ne souffrent d'aucune difficulté à être montrés.

Pour l'Africain en général, et pour le Gabonais en particulier, l'éducation sexuelle est orientée vers la manière de satisfaire son partenaire. La femme n'est nullement exemptée, dans ces conditions. Le sexe de la femme est aussi qualitativement regardé et apprécié, de sorte qu'il arrive souvent qu'on dise que « cette femme ne sait pas se tenir au lit », « elle n'a pas un bon sexe », « elle fait fuir les hommes », « elle a un sexe trop large, c'est un trou

toujours ouvert », « elle a un sexe qui a une mauvaise odeur ou qui contient de l'eau », etc. Ici également, pour pallier à ces manquements féminins, on a parfois recours à la médecine traditionnelle pour redonner du goût, de la performance et donc de la qualité.

Loin de vouloir donner corps aux préjugés raciaux sur le croisement entre le sexe et la race, il sied de dire qu'en Afrique le sexe ainsi que l'acte sexuel sont dotés des représentations identitaires et culturelles. Prendre soin du sexe de l'homme et de la femme contribue à affirmer, comme dans les Saintes Écritures, qu'il s'agit d'un organe de plaisir dont on ne doit pas se priver l'un l'autre, son intérêt ne consiste pas seulement en la reproduction.

Que le mari rende à sa femme ce qu'il lui doit, et que la femme agisse de même envers son mari. La femme n'a pas autorité sur son propre corps, mais c'est le mari ; et pareillement, le mari n'a pas autorité sur son propre corps, mais c'est la femme. Ne vous privez point l'un de l'autre, si ce n'est d'un commun accord pour un temps, afin de vaquer à la prière ; puis retournez ensemble, de peur que Satan ne vous tente par votre incontinence. (1Corinthiens : 7v3-5).

On peut déposséder, confisquer ou dessaisir l'autre du plaisir sexuel, lorsque le sexe de l'homme ou de la femme n'est pas capable de performance, de virilité, laissant alors libre cours à l'impudicité, à l'adultère ou à l'infidélité, souvent responsables de la fragilité et de la séparation des couples.

Un homme qui ne parvient plus à avoir une érection est considéré comme mort, une femme qui ne sait pas satisfaire les hommes ou les fait fuir n'est pas socialement considérée, elle est comme porteuse d'une malédiction. D'où, l'Africain en général, et pour le Gabonais en particulier, et dans les sociétés traditionnelles, le sexe est un organe essentiel à entretenir et dont il convient de prendre soin. C'est un pouvoir « politique » singulier, utile, auquel est attachée l'une des expériences des plaisirs vivants de l'être humain. C'est pourquoi dans l'activité sexuelle, comme dans toutes les autres activités, l'être humain doit pouvoir en assurer la maîtrise. Ceci ne saurait surprendre, quand on considère la manière dont prospèrent dans les artères des villes gabonaises la vente, dans des « kiosques », sur les réseaux sociaux ou même dans les pharmacies, des aphrodisiaques à base des produits locaux qu'occidentaux. Le sexe est en fait un art dont on doit pouvoir disposer socialement des éléments de contrôle.

Certaines affirmations « savantes », qui permettent de dire que les attributs sexuels sont pour les Africains « un marqueur racial intéressant », « d'émettre des hypothèses sur l'hypersexualité africaine » (D. Peiretti-Courtis, 2016, p.2), doivent plutôt être considérées comme indiquant la valeur et l'importance du sexe dans lesdites sociétés. Même si « la sexualité humaine est un phénomène social total : tout s'y joue, s'y exprime, s'y informe dès le commencement des sociétés » (G. Balandier, 1984, p.7), il est, en effet, qu'en Afrique, socialement considérées, les représentations du sexe et de la sexualité sont empreintes de pudeur. On ne saurait en parler encore moins la pratiquer librement, en tout lieu, comme c'est le cas dans les sociétés modernes et occidentales. Si certains attributs comme s'embrasser, se toucher intimement, en Afrique, engage le regard de l'autre, alors, il faut comprendre à quel point l'acte sexuel est une expérience hautement discrète que privée. Celle-ci s'étiole dans les sociétés contemporaines africaines, avec sa mise en spectacle, son exhibition. Et la société gabonaise d'aujourd'hui peut être un espace d'observation de ce phénomène.

2. Visualisation de l'intime, perception érotique et préservation concitoyenne des mœurs

Cette partie aborde la saturation de l'espace public en Afrique et particulièrement au Gabon, par l'exposition de l'intime, notamment du sexuel au travers des codes vestimentaires, des postures, des accoutrements. Son imposition aux adolescents, mais contestée dans les

sociétés africaines, est l'une des pratiques importées. Elle nie et neutralise les identités sexuelles naturelles, la pratique normale de la sexualité et encourage l'indécence. Cette promotion de la sexualité fait qu'elle se banalise, se commercialise. Les pratiques érotiques ne sont plus de l'ordre du privé, elles se suggèrent et s'éveillent publiquement.

2.1. Spectalisation de l'intime dans l'espace public

La rencontre des cultures est un espace d'échanges et de partage intersubjectif, chaque culture reçoit et devient métisse de l'autre. Il en va ainsi de l'expérience de la sexualité dans un monde devenu « un village planétaire ». En effet, l'expansion de la mode et des expressions culturelles, venant d'ailleurs, fait que l'ensemble des comportements et représentations, qui déterminent les habitudes autour du sexe, ne sont plus que de nature autochtone et endogène. Il y a une acculturation des habitudes et mœurs autour du sexe. En effet, les identités homosexuelles se répandent et se territorialisent en Afrique, s'y ajoutent également des exigences pédagogiques nouvelles sur la sexualité, qui s'emparent des écoles depuis le pré-primaire et le primaire, puisque désormais sur fond du déni des identités sexuelles naturelles, il est estimé, que

c'est à partir de la sexualité infantile que nous envisageons la sexualité comme l'organisateur fondamental de l'humain. (...). C'est à cette période dite phallique ou urétrale que va se manifester la curiosité sexuelle infantile. L'enfant prend conscience de la différence anatomique des sexes, c'est-à-dire de la présence ou de l'absence du pénis. Dès lors va s'organiser un déni de cette différence et ceci tant chez le garçon que chez la fille. (Eduscol, 2004, p.15-16).

Toutes choses qui, en considérant aussi les nouvelles technologies de la communication, forcent les enfants et adolescents à une éducation et à une connaissance sexuelles précoces, donnent parfois une liberté de choix, quant à l'identité de leur genre par opposition à ce qu'ils sont naturellement. En cela, la rencontre des cultures ne met pas en circulation que des compétences scientifiques et techniques, mais aussi des modes d'être et des habitudes qui touchent à l'intime, à la sexualité.

De là, les campagnes et villes gabonaises, informées et façonnées par l'actualité sexuelle, connaissent une sexualisation particulière de l'espace public. L'expérience sociale est, avec l'ingéniosité des couturiers, marquée par une certaine mode et des codes vestimentaires qui participent à l'exhibition de l'intime. Les effets de cette ingéniosité consistent à dessiner et à magnifier, derrière la mode, les formes corporelles de manière à ne pas laisser indifférent le regard d'autrui. Derrière les accoutrements vestimentaires et postures, se voit l'intention de susciter et d'activer, de manière permanente, les fantasmes sexuels, le besoin érotique et copulatif. Désormais, à l'ère du dévoilement de l'intime, mieux du sexuel, l'Homme est loin du « je me couvre, donc j'existe », caractéristique des sociétés traditionnelles, pour le « je me dévoile, donc je suis, j'existe ». Ainsi, l'imaginaire de la sexualité est partout présent, la pudeur absente, puisque niée et exclue.

Cela indique une visualisation de la sexualité, qui produit des affects et envies, du fait d'une hypersexualité, où se joue, comme au XVII^e siècle, et selon M. Foucault (1979, p.9), une violation de l'intime à travers les pratiques, les mots ou discours. Dans la société gabonaise actuelle, les pratiques et postures ne cherchent plus aussi le secret, les mots pour désigner et parler de la sexualité se disent « sans réticence excessive, et les choses sans trop de déguisement », « les codes du grossier, de l'obscène, de l'indécent » sont dits de façon bien lâche et détendue. A cela, il faut ajouter des expressions corporelles, l'indécence de tout ordre, à l'exemple « des gestes directs, des discours sans honte, des transgressions visibles,

des anatomies montrées et facilement mêlées, des enfants délurés rôdant sans gêne ni scandale parmi les rires des adultes » (M. Foucault, 1979, p. 9).

À l'ère postcoloniale gabonaise, dans les écoles, lycées, universités et grandes écoles, au marché comme dans l'administration, à l'hôpital et dans les lieux de cultes, dans la rue et fréquemment dans les bars, le sexe se suggère, se vend et s'achète de manière physique et concrète, et même virtuelle au travers des réseaux sociaux. La conscience commune parle, dans l'espace virtuel, des réseaux de placements, c'est-à-dire, où impudiquement le sexe se vend, se commercialise. Il s'agit, à l'exemple de la course vers l'acquisition financière et matérielle, de l'un des phénomènes les plus socialement répandus dans le monde. Et, contrairement à sa réalité dans les sociétés africaines traditionnelles, il y a aujourd'hui comme une modélisation de l'espace public par ce qui devrait être dissimulé, en l'occurrence le sexuel. Il faut comprendre par-là « une transgression des lois, une levée des interdits, une irruption de la parole, une restitution du plaisir dans le réel, et toute une nouvelle économie » (M. Foucault, 1979, p. 12), autour du sexe qui est, impudiquement, proposé derrière des formes et des postures, dans une communauté intercorporelle où la présence et l'incarnation de l'autre au monde se font simultanément et s'ouvrent à son univers intime.

Dans ce sens, S. Freud (2003, p.65), parle d'une spectralisation de l'intime, « de l'opposition des sexes, de la jouissance sexuelle, de la fonction de la procréation et du caractère indécent d'une série d'actes et d'objets qui doivent rester cachés » mais malheureusement sont à découvert et tolérés. Libéré du poids des mœurs des communautés culturelles traditionnelles, notamment gabonaises, la suggestion à la sexualité n'exige nécessairement plus le contact charnel avec l'autre. Surtout avec sa marchandisation virtuelle, émergent des rapports d'intercorporité où il est possible de jouir et de se satisfaire sexuellement, sans la présence matérielle et donc physique de la chair de l'autre, sans un contact intercorporel physique et intime avec autrui.

2.2. L'érotisation des corps et la perception

Dans l'espace public, la sexualité se cristallise et s'incarne dans l'expérience perceptive. Et la perception n'est pas, comme l'indique Merleau-Ponty, que l'expérience objective de la seule vue opérant dans la distance : voir c'est déjà en même temps toucher, écouter, goûter, embrasser, enlacer et habiter l'objet de perception. Si donc dans le percevoir, il n'est pas plus question que d'une relation métrique entre un sujet percevant et un objet qui se trouverait là-bas, alors la perception engage toutes les dimensions vibratoires de la sensibilité, de la corporité. Selon M. Merleau-Ponty (2010), l'autre n'est plus simplement vu, il est touché, et par extension, il est sensuellement et imaginativement habité par moi, car sa présence me hante et m'habite profondément. Ainsi, la perception est une expérience d'érotisation des corps, elle est précisément l'espace où les humains vivants et dynamiques, réciproquement, de façon concrète ou virtuelle, s'invagent et se sexualisent.

Il y a, en fait, dans la perception l'élan d'un désir qui est ouverture à l'autre et enlacement avec lui. Le désir est, en effet, désir de faire, de satisfaire une pulsion du corps au regard de l'objet perçu. Comme l'écrit M. Merleau-Ponty (2010, p.873) : « C'est par mon corps que je comprends autrui, comme c'est par mon corps que je perçois des choses ». Autrement dit, le sentir corporel est une expérience de proximité, de mélange et d'enlacement entre des corps. C'est pourquoi, il approfondit que dans l'expérience du sentir, « le corps d'autrui et le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène » (M. Merleau-Ponty, 2010, p.1054). L'accès à autrui, qui restait de l'ordre du mystère, se révèle dans l'expérience perceptive possible, par la seule présence de son corps objectif comme élément de mes désirs charnels. Le corps d'autrui, mieux sa chair, objet de ma perception et des désirs

de ma chair, est en même temps le lieu de rencontre où se nouent dans l'expérience quotidienne des rapports, notamment ceux d'une communion affective intime, d'une incarnation érotique réelle.

Le corps, malgré les habits, et parce que dynamique, est un élément de participation à l'expérience du monde et à celle d'autrui. L'acte perceptif, par lequel il s'ouvre et s'élance vers autrui, est érotique. D'où, pour M. Merleau-Ponty (2010, p.842), « la perception érotique n'est pas une *cogitatio* qui vise un *cogitatum* ; à travers un corps elle vise un autre corps, elle se fait dans le monde et non pas dans une conscience ». Autrement dit, ce n'est pas une expérience abstraite et intellectuelle, elle se fait dans et à partir du corps. L'érotisation est dans l'enracinement dans le monde et l'ouverture aux autres à partir du corps. « Il y a une «compréhension» érotique qui n'est pas de l'ordre de l'entendement puisque l'entendement comprend en apercevant une expérience sous une idée, tandis que le désir comprend aveuglément en reliant un corps à un corps » (M. Merleau-Ponty, 2010, p. 842).

Il s'ensuit que la sexualité, parce qu'elle est un acte concret et sensible commandé par la perception, n'est plus dans la société gabonaise actuelle que de l'ordre du privé. L'intercorporité érotique jalonne et remplit de part en part l'espace public. En fin de compte, sa spécialisation n'est pas l'œuvre que des hétérosexuels, mais aussi des homosexuels qui, ne se cachant plus, malgré les considérations culturelles endogènes et les lois, « se donnent pour une variété humaine particulière, pour un « troisième sexe » pouvant prétendre aux mêmes droits que les deux autres » (S. Freud, 2003, p. 65).

S. Freud (2003, pp. 67-68) identifie de façon multiple et diverse cette mise en spectacle de la sexualité, dont les comportements et attitudes s'ouvrent jusqu'aux pratiques déterminées, singulières voire horribles :

Vous constaterez que dans ces anomalies le caractère d'indécence, inhérent à l'activité sexuelle, est poussé à l'extrême degré, à un point où l'indécence devient de la turpitude. Et maintenant, quelle attitude devons-nous adopter à l'égard de ces modes extraordinaires de satisfaction sexuelle ? Déclarer que nous sommes indignés, manifester notre aversion personnelle, assurer que nous ne partagerons pas ces vices – tout cela ne signifie rien et, d'ailleurs, ce sont des choses qu'on ne nous demande pas. Il s'agit, après tout, d'un ordre de phénomènes qui sollicite notre attention au même titre que n'importe quel autre ordre. Se réfugier derrière l'affirmation que ce sont là des faits rares, de simples curiosités, c'est s'exposer à recevoir un rapide démenti.

Ce constat de l'envahissement de la vie publique, par la sexualité, pousse à s'interroger sur ce que risquent la morale publique, l'éducation de la jeunesse ou les valeurs d'émulation méritée, à partir desquelles se construit une société humainement digne, responsable et développée. La normalisation du sexuel suffit-elle à concevoir une société humaine ?

3. Par-delà la sexualité, les normes sociales et l'épanouissement concitoyen

En heurtant la morale et l'indécence, la spécialisation semble de la sexualité semble être devenue ce qu'il y a de plus normal. Or, chaque société humaine est définie et encadrée par des normes qui prescrivent le permis et l'interdit, établissent les frontières entre le privé et le public. Pour freiner cette irruption volontaire de l'interdit, de l'intime dans l'espace public en Afrique, en l'occurrence, il est nécessaire d'appeler à l'application rigoureuse des lois par le secteur de la justice. Celle-ci permet de préserver le bien commun, l'équilibre morale, le vivre ensemble et les mœurs par lesquelles une société fonctionne de façon harmonieuse. Les libertés d'expression et individuelles ne sont pas un prétexte au libertinage.

3.1. Lois et spécialisation sexuelle

Le sexuel fait partie de la vie humaine en société, il représente un élément important dans l'expérience amoureuse et érotique des individus. C'est à partir de celui-ci que la famille se forme et que la société se renouvelle constamment. Une génération succède à une autre, un gouvernement à un autre, grâce aux effets de la sexualité, en l'occurrence de la procréation. Toutefois, la société en général, sa destinée, et donc son développement, ne peuvent se décider qu'autour du sexe, surtout en considérant sa dimension postcoloniale.

Au contraire, la sexualité postcoloniale représente un danger pour l'équilibre moral du vivre-ensemble, au sens où elle peut toucher à la pudeur et aux bonnes mœurs, étant donné l'excès de liberté qu'on s'y accorde, loin de la sphère privée. D'où, l'urgence pour le législateur de toutes les sociétés, comme de celui du Gabon, est de prévenir et de réprimer la spécialisation des actes sexuels contraires à l'ordre public, tels que l'exhibitionnisme encore appelé l'outrage public à la pudeur, l'agression sexuelle ou le viol. Les dispositifs légaux du code pénal jouent un rôle régulateur et répressif quant à « l'exhibition sexuelle imposée à la vue d'autrui dans un lieu accessible au regard du public » (Article 257). L'exhibition sexuelle implique une exposition de sa nudité, c'est-à-dire des parties sexuelles du corps, de manière à provoquer et à choquer la décence publique. Elle désigne également « un acte sexuel qui serait par exemple réalisé en public sans que pour autant les parties sexuelles des protagonistes soient apparentes » (V. Malabat, 2007, p. 186).

En cela, il faut voir, dans l'exhibition, la manifestation de certains comportements à caractère sexuel, réalisés en présence des autres. Aussi englobe-t-elle certains codes vestimentaires qui peuvent exciter et éveiller des imaginaires et représentations autour du sexe. C'est pourquoi, il y a dans l'expérience de la société, la nécessité pour les forces de l'ordre, notamment la brigade ou police des mœurs, de ne pas restreindre ses missions aux cas de viol et de maltraitance des enfants, mais d'effectivement les étendre de façon manifeste au respect des convenances à la vie publique. Ceci prend donc en compte certains accoutrements, dans l'espace public, qui seraient le reflet des infractions prévues par la loi pénale. Ainsi tout contrevenant à la morale, dans ce cadre, serait condamné par des sanctions afférentes. La discipline sociale ne doit donc plus se limiter seulement aux contrôles et répressions systématiques des identités légales, des véhicules et conducteurs ou à la répression des infractions.

La société, depuis les temps anciens, a toujours été régie par des lois, lesquelles enseignent et distinguent l'ensemble des comportements autorisés ou non autorisés. Par elles, l'agir humain est encadré et orienté afin de permettre un vivre ensemble harmonieux. C'est pourquoi, dans le cadre de la saturation et pollution impudique de l'espace public par le sexuel, il est intéressant de rappeler la nécessité normative. Elle donne, aux autorités judiciaires, moyen de contrôler légalement l'en-commun-de-vie afin de ne pas autoriser ou permettre des comportements ou attitudes qui viennent noyer l'espace public des attitudes et postures dont l'indécence dérègle la vie en communauté. Les normes ou lois dans une société sont des instruments pour organiser rationnellement l'expérience sociale, de façon à ce que, l'existence de chaque individu membre de la société puisse trouver sens et bonheur. « En tant qu'identique à la loi, la justice est la plus parfaite des vertus ; elle garantit l'ordre et l'harmonie au sein de la Cité. » (J. Saint-Arnaud, 1984, p.159). La vie en société n'est pas synonyme de libertinage, elle suppose le respect réciproque entre les membres pour créer une cohabitation raisonnable et conviviale.

Alors, les termes comme liberté d'expression, libertés individuelles, le principe d'égalité et l'espace public ne se déterminent pas en dehors de toute norme régulièrement établie, ils sont au plan théorique que pratique soumis à la loi pour le maintien de l'ordre, de

l'harmonie et du bien commun. Et, l'observation et l'application rigoureuses des lois permet de construire une existence, dans laquelle, l'être bien de chacun doit être préservé : « Toute cité, (...) est une certaine communauté, et que toute communauté a été constituée en vue d'un certain bien » (Aristote, 2014, I, 1, 1252a-5). L'être bien ne signifie pas l'uniformisation du bien et du plaisir à l'intérieur de la communauté politique, mais le fait que chacun doit chercher ce qui lui plaît de manière à ne pas indisposer la tranquillité et la paix sociale.

En appelant à l'observation et à l'application rigoureuse des lois, l'idée fondamentale n'est pas de faire entrave aux préférences subjectives dans la manière de se vêtir, pour imposer une norme objectivement identifiée, donc déterminée, encore moins d'enseigner la manière de s'habiller. Il s'agit « plutôt de façonner et d'organiser la vie des hommes dans l'esprit, (...), d'une communication universelle » (P. Napoli, 1999, p. 3), car l'accoutrement ou le vestimentaire participe dans la vie publique aux échanges entre concitoyens, et ne doit pour cela pas être un outrage à la morale du « vi-vre-en-sem-ble ». Les forces de l'ordre, parce qu'elles sont un élément symbolique important de l'observation pratique des règles morales et des devoirs républicains, permettent, dans le métalangage judiciaire, une application immédiate de la loi, pour discipliner les habitudes sociales à l'intérieur de la sphère publique.

3.2. L'efficacité potentielles des normes sociales et la répression des déviances en société

Parler de l'action légale autour des mœurs, quant au code vestimentaire, ne consiste nullement à entretenir une illusion, mieux à ergoter autour de ce qui ne serait pas pris en considération par la loi. Bien au contraire, le policier, au sens large, c'est-à-dire le magistrat et l'agent de police, dans l'application de la règle de droit, ne la restreint pas qu'à ce qui est strictement écrit et prévu, au titre des infractions connues, identifiées et donc délimitées. Mais, la loi rend également compte d'un ensemble de situations possibles relatives aux comportements potentiels des hommes. Dans son interprétation large, et pour une application efficiente, pour correspondre aux cas possibles, il est dans la liberté du magistrat comme du policier, de lire rationnellement et objectivement la loi, pour signifier ce qui, dans la norme, correspond à certaines situations estimées souvent, rapidement et naïvement, comme judiciairement non préventives et correctives.

L'établissement d'une règle, c'est-à-dire la formulation consciente et rituelle d'un devoir-être, implique la création d'un système de référence métasocial, doté d'effets symboliques qui se produisent au niveau conceptuel. Cet ordre ne reflète pas seulement, d'une manière définie, objective et officielle, les comportements matériels qui seraient autrement abandonnés à l'anonymat brut de la pratique, au tout mêlé de la *forma fluens*. Certes, le pouvoir conceptuel dont chaque norme juridique dispose consiste à qualifier et délimiter le vécu psychologique des hommes, à maîtriser d'une façon rationnelle et formelle la spontanéité de l'action, en la rendant prévisible et calculable (...). Mais cet objectif n'épuise pas la gamme des conséquences possibles : il faut également prendre en compte un autre régime d'efficacité du droit, qui relève de l'effet cumulatif propre aux énoncés normatifs et de la pratique législative dans son ensemble ; par-là, en fait, on réussit à dégager un espace de potentialités, inexprimées dans l'immédiat, et pourtant susceptibles de se développer concrètement. (P. Napoli, 1999, p. 2).

Les accoutrements qui font outrage à la décence publique, quoique non explicitement mentionnés comme tels, ne sont pas exempts dans le Titre XIV portant « Des agressions sexuelles et des atteintes aux mœurs » du Code pénal gabonais. Ceci pour souligner que la vie en société est réglementée, que le sexuel ne doit pas devenir la norme dans l'espace public, au détriment de l'éducation et des mœurs. La modernité ne doit, par conséquent, pas obligatoirement sonner le glas de la morale, de la décence. Dans ce sens, la « resthétisation »

affirmée du vivre-ensemble passe par l'application des règles. Cette application est en réalité une manière d'éduquer ou d'orienter vers ce qui est raisonnablement recommandé.

D'ailleurs, dans l'Antiquité philosophique, Platon et Aristote voyaient déjà dans la loi un élément essentiel pour réguler l'équilibre et l'harmonie au sein de la société. L'harmonie sociale consistait à prévenir et à proscrire dans l'éthique du vivre-ensemble, la grille des valeurs corruptibles et dangereuses pour l'éducation, la formation et la construction bienheureuses de la cité. C'est pourquoi, il est respectivement question avec eux d'éduquer au respect de la loi, au sens où, pour reprendre Platon (2008, 441c) : « C'est au principe rationnel qu'il revient de commander, puisqu'il est sage et qu'il possède la capacité de penser avec prévoyance la cité toute entière » pour lui donner sens, « de telle sorte que celle-ci conserve l'équilibre dynamique que lui conférerait sa structure institutionnelle et conduise l'homme au bonheur » (L. Brisson *et al.*, 2000, p. 8). La conformité aux lois de la cité est une nécessité, et « la pensée politique platonicienne veut que l'homme soit le reflet de la cité dans laquelle il est installé, la constitution de celle-ci évoluant en raison de la capacité de l'âme humaine à se couler dans le moule qui lui est donné. D'où l'importance de l'éducation » (L. Brisson *et al.*, 2000, p. 8).

Et, la cité, espace de cohabitation politique, fondée sur une éthique commune dont la fin est l'établissement d'une vie harmonieuse et heureuse, ne peut être un déversoir des vertus contraires aux dispositions légales et aux coutumes. C'est d'ailleurs en cela que consiste réellement le fait d'être un animal politique, c'est-à-dire être et devenir homme au milieu des autres, en garantissant réciproquement des rapports bienveillants. Dans ce sens, la régulation des rapports et l'utilisation de l'espace public, dans la vie quotidienne, sont assurées par des normes qui prescrivent et proscrirent tout comportement déviant, trahissant les mœurs, l'harmonie et la convivialité. Pour Aristote, la dialectique entre l'intime et l'ouvert, le privé et le public ou encore le subjectif et l'objectif, est soumise au contrôle contraignant des lois qui détiennent « un pouvoir coercitif, tout étant une raison dictée par une certaine sagacité et une certaine intelligence » (Aristote, 2014, X, 1180a-20-25).

La finesse rationnelle des lois consiste à châtier dans la cité les mauvaises dispositions et affections qui poussent à commettre des vilaines choses, et par-là, font honte. Elle porte à éduquer les hommes pour préserver les bonnes habitudes permettant de « vivre avec tempérance et fermeté, [...] adoptant des conduites honnêtes sans accepter de faire contre son gré ni d'entreprendre de plein gré de vilaines actions » (Aristote, 2014, X, 1179b-30-35 & X, 1180a-15-20). Est-ce, dès lors, éliminer, dans l'ère postcoloniale, la sexualité au sein des sociétés ? Serait-ce là une façon d'instruire à la négation du sexe ? Faut-il y voir un désir de tout réglementer, de soumettre précisément l'activité sexuelle à des normes ?

Les liens entre le corps, la sexualité et l'espace public ne se développent pas en dehors de toute norme. Celle-ci ne consiste pas à supprimer une partie essentielle et constitutive de l'existence humaine. Mais elle fixe les limites entre ce qui relève de la sphère privée ce qui relève de la sphère publique, ce qui est licite *versus* ce qui est illicite. La sexualité, en effet, est au nombre des réalités humaines qui sont de l'ordre de l'expérience privée, personnelle. Son imposition à la vue d'autrui constitue une intrusion ostentatoire qui doit interpeller d'où, l'importance des techniques opératoires de contrôle et de surveillance. En fait, pour parler comme Foucault, il s'agit d'une gouvernementalité de la vie publique, pour freiner et faire sortir l'homme de cette « espèce d'état de nature », afin d'instituer systématiquement, à propos de la sexualité, une société où les frontières entre le privé et le public ou entre le licite et l'illicite doivent être respectées. Ce, même si rétrospectivement, il est impossible de revenir aux temps anciens, pour vivre dans la pudeur et l'observation des valeurs morales.

Conclusion

L'intimité reste toujours un espace restreint, peut-être même plus qu'avant, ses références sont devenues de plus en plus aléatoires et instables. En particulier, on peut se demander si la sexualité fait toujours et nécessairement partie de la vie intime, au vu d'une certaine facilité à mettre en évidence son propre vécu sexuel et à en discuter ouvertement, une facilité inconnue auparavant et incontestablement omniprésente aujourd'hui. (L. Radoilska, 2003, p. 32).

L'expérience de la sexualité a atteint des niveaux de transparence de sorte qu'aujourd'hui, il est plus facile de voir le sexuel ou l'exposition de l'intimité dans les médias, les kiosques, les téléphones ou sur les réseaux sociaux. Il est également évoqué avec une facilité et une liberté comme jamais auparavant. Cependant, cette exposition du sexe au grand public ne doit pas pousser au laisser-faire, au détriment de l'expérience sociale. Dans la société, les normes légales et coutumes se façonnent l'éducation et les bonnes vertus, pour l'équilibre du citoyen et du vivre-ensemble. De la même façon que l'excès de confiance à la raison a conduit jusqu'à la rationalisation instrumentale de la société, donc de l'homme lui-même, il est aussi à craindre que la liberté sexuelle et la facilité à mettre en avant ses parties intimes, même au travers des codes vestimentaires, puisse constituer un danger pour l'épanouissement social, contribuant à la « dictature » du sexe à l'égard de la société.

La consommation sexuelle postcoloniale étant la caractéristique des sociétés modernes, le Gabon n'en fait pas exception, le contact et l'éveil de l'intentionnalité sexuels deviennent une affaire de perception du paraître des formes des sujets, singulièrement amplifiés par des codes vestimentaires. Ces codes, mettant davantage les formes intimes en évidence, orientent la romance sexuelle et la séduction vers une hypersexualité, marquée par des tonalités financières et capitalistes plus ou moins explicites. Le sexe postcolonial, défait de toute pudeur, sature l'espace public gabonais et s'impose comme norme et valeur essentielle de l'identité du social, de sorte que quiconque moralise cette sexualité est un *has been*, un réfractaire à l'évolution des modes.

Il est nécessaire de valoriser des normes légales pour préserver, à la fois, l'espace public de l'invasion du sexuel et de l'intime. Les choses cachées et privées, notamment celles autour de la sexualité, doivent demeurer dans leur domaine. C'est cela qu'il convient de considérer comme une ré-esthétisation affirmée de l'expérience publique, au regard de la banalisation de l'acte sexuel, de la sexualité.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 2014, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Flammarion.

BALANDIER George, 1984, « Le sexuel et le social. Lecture anthropologique », *Cahiers internationaux de sociologie. Le sexuel*, Paris, PUF, vol. 76, pp.5-19.

BOZON Michel, 2001, « Les cadres sociaux de la sexualité », *Sociétés contemporaines*, Presses de Sciences Po, vol. 1, n° 41-42, pp.5-9.

BRISSON Luc *et al*, 2000, « Présentation », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 11, 2000, pp. 7-8, [en ligne], URL : https://www.persee.fr/doc/ccgg_1016-9008_2000_num_11_1_15148, consulté le 25 avril 2022 à 10 h 35 mn.

DORAIS Michel, 2015, « Repenser le sexe, le genre et l'orientation sexuelle », *Identités et orientations sexuelles. Revue Santé mentale au Québec*, Volume 40, numéro 3, pp.37-53.

FOUCAULT Michel, 1979, *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard.

FREUD Sigmund., 2003, *Introduction à la psychanalyse*, Tome 2, traduit de l'allemand par Dr. S. Jankélévitch, Éditions du groupe « Ebooks libres et gratuits ».

La Bible esprit et vie, version Louis Segond, édition révisée de 1910, Missouri, Éditions Louis Segond.

LES PUBLICATIONS DU CRIPS SUD, *L'éducation à la sexualité auprès des jeunes : faire plus, faire mieux Dossier de synthèse documentaire et bibliographique*, Mars 2017, [en ligne], URL : <https://sud.lecrips.net/docs/dossiers/L-education-a-la-sexualite-aupres-des-jeunes-faire-plus-faire-mieux-mars-2017.pdf>, consulté le mercredi 20 août 2025 à 8 h 22 mn.

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE, Ministère éducation nationale, *Eduscol. Supports pédagogiques. L'éducation à la sexualité au collège et au lycée*. Guide du formateur. [en ligne], URL : <https://www.eduscol.education.fr/educsex>, CNDP, février 2004, consulté le 27 mai 2022 à 17 h 26 mn.

RÉPUBLIQUE GABONAISE, Article 257 de la loi n°006/2020 du 30 juin 2020 portant modification de la loi n°0042/2018 du 05 juillet 2019 portant Code pénal de la République gabonaise, *Journal officiel de la République gabonaise*, Soixante unième année-N°72 Bis spécial, 30 juin 2020.

MALABAT Valérie, 2000, *Droit pénal spécial*, 3ème édition, Paris, Éditions Dalloz.

MERLEAU-PONTY Michel, 2010, « Phénoménologie de la perception », *Œuvres*, Paris, Gallimard.

NAPOLI Paolo, 1999, « Police et société. La médiation symbolique du droit. Police and Society. The Symbolic Mediation of Law », *Enquête. Archives de la revue, Les objets du droit*, n° 7, pp.127-144.

PLATON, 2008, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Flammarion.

PEIRETTI-COURTIS Delphine, 2016, « Quand le sexe incarne la race : le corps noir dans l'imaginaire médical français (1800-1950) », *Les Cahiers de Framespa. La domination incarnée - Corps et colonisation (XIXe-XXe siècles)*, 22, 2016, pp.1-27, [en ligne], URL : <http://journals.openedition.org/framespa/4021>, consulté le 25 avril 2022 à 14 h 33 mn.

RADOILSKA Lubomira, 2003, « La sexualité à mi-chemin entre l'intimité et le grand public », *Cités*, Presses Universitaires de France, vol. 3, n° 15, pp. 31-42.

SAINT-ARNAUD Jocelyne, 1984, « Les définitions aristotéliennes de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité », *Philosophiques*, vol. 11, n° 1, pp.157-173.

LA MUSIQUE AHOSSI DANS LA CELEBRATION DE LA FETE DE L'IGNAME CHEZ LES AGNI AHUA DU MORONOU

Koua Jean-Bernard KOFFI

Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
koffibernard97@gmail.com

Résumé

La fête de l'igname ou *bédiélouo* est une cérémonie culturelle célébrée chaque année par la plupart des peuples Akan. Les Agni *Ahua* du Moronou aussi, à l'exemple de tous les autres peuples Agni de Côte d'Ivoire, célèbrent cette fête annuelle et mémoriale qui rassemble les populations de différentes couches sociales. En célébrant ce tubercule qui l'a jadis sauvé de la famine, le peuple *Ahua* exprime sa communion et son attachement au monde des vivants et des morts. La musique ahossi joue un rôle majeur dans cette célébration qui a un aspect sacré et populaire. À travers les chansons exécutées, elle prône toutes les bonnes causes pour une vie meilleure en société. Elle est un vecteur de socialisation, d'émotions, d'éducation, de communication et un incontestable moyen de divertissement. La fête de l'igname devient donc une occasion où le sacré et le profane se rencontrent, s'entremêlent pour donner vie et sens à la société et à la culture agni morofouê.

Mots-clés : Agni Morofouê – Ahossi – *Bédiélouo* – Profane – Sacré.

Abstract

The yam festival or *bédiélouo* is a cultural ceremony celebrated every year by most Akan peoples. The Agni *Ahua* of Moronou also, like all the other Agni peoples of Côte d'Ivoire, celebrate this annual and memorial festival that brings together populations from different social classes. By celebrating this tuber that once saved them from famine, the *Ahua* people express their communion and attachment to the world of the living and the dead. Ahossi music plays a major role in this celebration, which has a sacred and popular aspect. Through the songs performed, it advocates all the good causes for a better life in society. It is a vector of socialization, emotions, education, communication and an undeniable means of entertainment. The yam festival therefore becomes an occasion where the sacred and the profane meet, intertwine to give life and meaning to the society and the Agni Morofouê culture.

Keywords : Agni Morofouê – Ahossi – *Bédiélouo* – Profane – Sacred.

Introduction

Dans les sociétés africaines, la musique est un moyen de socialisation. Profane ou sacrée, urbaine ou traditionnelle, elle « interpelle chaque personne sur les devoirs vis-à-vis de la communauté, des ancêtres ou même des dieux ». (K. Kourouma, 2017, p.3). La musique adoucit les mœurs ! A-t-on coutume de dire. Elle est généralement produite par l'Homme pour se recréer. Et dans bons nombres de civilisations, la production musicale répond à des besoins autres que récréatifs. Elle est pratiquée au cours des offices religieux, pendant les périodes de guerre, lors des travaux champêtres ou domestiques et ce, afin de communiquer, transmettre un message ou éduquer, etc. La musique est, et demeure donc indissociable de la vie et de la culture africaine dont elle est une forme d'expression. Elle fait « partie intégrante d'un ensemble socio-anthropologique au sein duquel elle assume des fonctions précises, lesquelles sont très souvent indispensables » (S. Arom, 1982, p. 198).

En Côte d'Ivoire, à côté du sport et de la politique, la musique est le sujet qui passionne le plus les ivoiriens. En effet, le paysage audiovisuel en est fortement marqué, puisqu'il ne passe pas de programmes sans lucarne dédiée à la musique. Fortement présente dans la vie de la société ivoirienne, elle véhicule son histoire, ses pensées et ses besoins. Chez les Agni, peuple vivant en majorité dans la partie Est de la Côte d'Ivoire, la plupart des manifestations sont toujours accompagnées de musique. Tel est précisément le cas chez les Agni *Ahua* dans le département d'Arrah, « dernière marche de l'émigration morofouê, limitrophe de l'Indénié ». (S. P. Ekanza, 2015, p. 21), où la fête de l'igname ou *bédiélouo* est associée à la musique ahossi dans la célébration de ses rites.

Dans la société *morofouê* en général et *Ahua* en particulier, *bédiélouo* est une fête culturelle, une célébration traditionnelle, un rituel consacré. C'est une période de réjouissance collective destinée à rendre un culte de gratitude à l'igname à travers diverses manifestations de liesses collectives pour les bienfaits accordés. Tous les Agni de Côte d'Ivoire reconnaissent donc l'aspect sacré et mystique de *bédiélouo*, dont la célébration se fait sous la supervision des *komian*, prêtresses traditionnelles, considérées comme les protectrices et les gardiennes de la société. La musique ahossi, par son caractère ludique, se présente de même comme un moyen de rassemblement, d'information et de formation du peuple morofouê sur ses réalités et son vécu. Cependant, malgré le caractère populaire, profane de cette musique traditionnelle morofouê, elle occupe une importance remarquable lors de la fête de l'igname, un événement certes populaire mais sacré, spirituel dans le fond. D'ailleurs, sous l'impulsion de ce genre musical, nous assistons à une emprise du profane sur la dimension sacrée de cette célébration culturelle. Cette réalité nous amène à nous interroger sur le véritable rôle de la musique ahossi dans la célébration de la fête de l'igname en pays *Ahua*. Dès lors, quel est l'apport du profane dans une célébration hautement sacrée comme *bédiélouo*, la fête de l'igname ? *Bédiélouo* se fait accompagner dans la célébration de ses rites par la musique ahossi, une musique identitaire qui informe l'Agni sur son passé (son histoire), ses mythes (sa mythologie) et son vécu quotidien (la société).

Cette étude qui se veut qualitative a pour objectif de présenter la musique ahossi comme un genre musical intrinsèquement lié à la fête de l'igname en lui servant de support musical. Cette relation musique ahossi/*bédiélouo* trouve son sens véritable dans l'association du sacré et du profane dans les différents rites employés au cours de ladite célébration. En d'autres termes, ce travail nous permet d'appréhender l'impact des genres musicaux traditionnels profanes sur le déroulement des rites sacrés en pays agni morofouê. Pour atteindre cet objectif, cette étude qui s'inscrit dans la démarche dialectique et dans le constructivisme, nous a essentiellement conduit à la recherche documentaire, à l'observation directe ainsi qu'à des entretiens. L'analyse de contenu cherchant à « dégager la signification qui sous-jacente des documents » (P. N'Da, 2015, p.134), nous a également été utile dans l'analyse et

l'interprétation des données recueillies. Ce qui a permis, « d'explicitier le ou les sens qui sont contenus et/ou les manières dont elles parviennent à faire effet de sens ». (A. Mucchielli, 1996, p. 36). Notre recherche s'étant majoritairement déroulée dans le département d'Arrah, notre population a été à priori composée d'Agni *Ahua* de la région du Moronou. Notre corpus est composé de six chansons ahossi et est présenté dans le tableau ci-dessous :

Tableau de présentation du corpus de l'étude

Titres des chansons	Thèmes développés	Type de chanson
Atchitchri wan yé tra n'davon	L'amitié	impavidité et honneur
Baba Bendè	La solitude	exorcisme
Bofloto	L'unité	amour et altruisme
Ehonmin	La solitude	exorcisme
Klouo wô kpô fouô	L'amour du prochain	amour et altruisme
Min srouo Sida	Les conséquences du VIH SIDA	compassion et apaisement

Source : K. J. B. Koffi, 2023, p. VI-VII (annexes)

Le présent travail a été structuré en trois points en dehors de l'introduction et de la conclusion. Le premier point s'est consacré aux fondements de la célébration de la fête de l'igname chez les Agni *Ahua* d'Arrah, ainsi qu'à la musique ahossi en pays Agni morofoué mais aussi les mythes qui entourent ces deux activités en tant qu'éléments culturels. Dans le deuxième point, nous nous sommes intéressés à la musique ahossi comme support musical de la fête de l'igname. Le troisième point a quant à lui, permis de mettre en lumière la musique ahossi en tant que dimension profane de la célébration de *bédiélouo* ce qui a été nécessaire dans la compréhension de la relation dialectique du couple *bédiélouo*/musique ahossi.

1. Les fondements et célébrations de *bédiélouo* en pays agni *Ahua*

Bédiélouo ou la fête de l'igname est une fête de réjouissance et une marque de la commémoration de la nouvelle igname. C'est aussi l'occasion de traduire tout ce que le peuple a eu comme récolte en transmettant à leurs mânes pour qu'ils les bénissent afin que les récoltes de la prochaine année soient encore meilleures. L'on trouve ses fondements dans l'igname et ses considérations anthropologiques aussi bien d'ordre culturel et social que dans l'ordre religieux. Et, la musique ahossi en accompagnant cet événement, acquiert une place de noblesse qui fait d'elle un art incontournable.

1.1. L'igname : sa mythologie et sa célébration

La mythologie est définie comme l'ensemble des mythes (récits populaires ou littéraires) et des légendes propres à un peuple, à une civilisation ou à une région. C'est aussi un ensemble de croyances se rapportant à un même thème et s'imposant au sein d'une collectivité (exemple la mythologie du sport, de la musique, etc). Aborder l'aspect mythologique de la célébration de la fête de l'igname, c'est faire ressortir les circonstances qui ont favorisé son éclosion et surtout son émergence en tant que valeur sociale. Ce qui nous amène à aborder l'aspect historique des peuples Agni. En effet, « vers la fin du 17^{ème} siècle, éclata une guerre qui opposa les ashanti et les Denkyira, entre les rois Amalanman Anoh et Kadjo Etibou » (S.-P. Ekanza, 1968, pp.21-27). Afin d'échapper à la fureur et aux épées de leurs adversaires, « les partisans du roi Kadjo Etibou trouvèrent refuge vers l'ouest de l'actuelle Ghana, sur les terres où l'on trouve beaucoup d'ivoires » (S.-P. Ekanza, 1968, pp. 21-27).

Dans cet exode massif à la recherche d'une zone plus prometteuse, les épreuves furent difficiles et insupportables voire mortelles pour certains. Une grande partie de cette population fut décimée suite aux maladies, à la famine et aux diverses intempéries naturelles. Il fallait impérativement trouver à boire et à manger pour tout ce monde qui périssait. Dans la quête de solution à leur problème, c'est finalement « une liane gorgée d'eau "*ofignaman*" (liane à sève limpide et très fraîche) dont ils se servirent. C'est dans les excréments d'animaux que fut trouvée la solution : un tubercule fut consommé par toute la tribu. Ayant constaté que ce tubercule n'est pas nuisible à leur santé, les migrants en firent des provisions pour le reste de leur déplacement. Autrement dit, l'igname fut découverte par cette population en fuite, grâce « aux animaux qui en avaient consommé et abandonné fraîchement, surtout dans leurs excréments » (Y. K. A. Koffi, 2024, pp. 286-305).

Cependant, Suite à des malaises constatés après sa consommation par la communauté, les *Kômiens*¹ firent dès lors des rituels de purifications et d'exorcismes avant toute consommation de ce tubercule salvateur. « Ils le baptisèrent "*faitai*" c'est-à-dire "*nouvelle igname*". Ainsi, les Agni de cette époque ont estimé que ce tubercule qui les a tant sauvés et apparait comme un don de la nature, un don de Dieu, devait être commémoré chaque fin d'année pour marquer la nouvelle année. Aujourd'hui encore, le tubercule d'igname représente un symbole culturel et traditionnel fort pour les Agni morofouê. De l'offrande au symbole de virilité ou de maternité, l'igname possède une valeur marchande et sociale, notamment dans l'alliance entre les clans. Toutefois, avant toute consommation de la nouvelle igname, les dignitaires (le roi, les notables, les komians et tous les protecteurs de la société) doivent sacrifier aux rites traditionnels de la célébration de la fête de l'igname.

Comme chez la plupart des peuples du Moronou, la fête de l'igname est généralement célébrée le vendredi saint du mois de décembre dans la tribu *Ahua* d'Arrah. Le jour de la cérémonie, tôt le matin, « tout doit refléter la virginité dans les cours ». (C. H. Perrot, 1982, p.130). Les anciens tisons sont remplacés par de nouveaux feux, l'eau des canaris est renouvelée. Et les cérémonies sont ouvertes par l'aspersion dans tout le village le *nvoufou*². À l'appel du *kinian kpli* littéralement « tambour gros » ou tambour parleur, le peuple se rassemble dans la Cour royale. Le roi, ses notables, et les membres des grandes familles vêtus dans leurs tenues traditionnelles et parés de leurs plus beaux bijoux, sont habillés de pagnes de grandes valeurs. Comme toute fête culturelle, la commémoration de *bédielouo* est soumise

¹ Les komians sont des prêtres et des prêtresses traditionnels ayant des pouvoirs surnaturels leur permettant de communiquer avec le monde invisible. Ils sont considérés comme des protecteurs dans la société traditionnelle africaine.

² Igname mélangée à l'huile rouge et sans huile ordinaire

a un respect strict des actes rituels. Ainsi, du passage de flambeau à la rivière jusqu'au retour à la place publique du village, en passant par l'adoration des différents *bia*, le déroulement de la fête de l'igname a toujours adopté la même trajectoire depuis l'avènement de cette manne.

La veille de la célébration de la fête de l'igname, les prêtresses ou *komian bla*, le corps badigeonné de kaolin, font des cérémonies rituelles pour prévenir les éventuels maux qui pourraient s'abattre sur la communauté et sur la fête. Dans la nuit, les jeunes Agni, avec des flambeaux ou des luminaires en mains, font le tour de la ville, accompagnés de la fanfare pour alerter toutes les populations du début des festivités. Dès cet instant jusqu'à la clôture de ladite cérémonie, c'est-à-dire le lendemain (*ya bloué*), tous les quartiers, les bars, les maquis ainsi que tous les secteurs sont visités par d'importants nombres de personnes (Agni ou non Agni). Cela se justifie par le fait qu'aucune personne ne veut manquer ou se faire raconter ses moments annuels considérés comme inoubliables.

L'Agni croit en un Dieu suprême, *Gnamien kpli*, qu'il considère comme créateur de toutes choses. Et pour lui, ce Dieu se trouvant dans toutes les créatures, ces dernières méritent gloire, respect et adoration. Pendant la fête de l'igname aussi, une importance capitale est accordée aux sacrifices et aux rituels de la part des humains envers les mânes, les ancêtres, les génies et tous les esprits visibles et invisibles. Pour ce fait, une adoration est faite par la communauté au bord d'une rivière afin de marquer à travers des sacrifices et d'autres formes de purifications, la communion fraternelle entre le monde visible et le monde invisible. Ce passage à la rivière a pour but de purifier l'homme Agni, avant d'entrer sainement dans la célébration de cette grande solennité annuelle et profiter des grâces qui en découlent.

S'il y a une réalité qui est toute particulière et qui caractérise en même temps la célébration de *bédiélouo*, c'est bel et bien les sacrifices auxquels elle donne lieu. Il y a des sacrifices qui se pratiquent à la rivière mais également sur la place publique. Il s'agit de faire publiquement la libation et égorger des animaux réservés pour le sacrifice avant toute forme de festivité. Après la phase des sacrifices à la rivière, le peuple donne la part des ancêtres. Cela consiste à prélever sur les animaux tués, des parties considérées comme essentielles telles que pattes, les intestins et les ailes pour les offrir aux ancêtres. Ce plat est généralement accompagné d'œufs et du *nvoufou* qu'on pose la plupart du temps sur des feuilles. Après ce bain rituel, le cortège reprend le chemin de retour sous les chants et les acclamations du peuple.

Le jour de la fête c'est-à-dire le vendredi saint ou *ya bloué*, l'on fait également l'exposition des *bia* ou tabourets sacrés à une place réservée aux ancêtres. Ces *bia* sont exposés pour les sacrifices. Ce geste est fait en signe de récompense et de reconnaissance aux ancêtres pour leur protection durant l'année. C'est également un moyen pour demander leur assistance quotidienne pour l'année nouvelle qui va commencer. Le *nvoufou* est déposé sur des sièges en signe d'offrande aux ancêtres et aux esprits invisibles car, ceux-ci doivent manger cette nourriture avant les vivants. Précisons aussi que la cérémonie autorise le roi à consommer l'igname et à ouvrir également la cérémonie de *bédiélouo*. Viennent ensuite la libation et l'immolation des animaux dont le sang recueilli sert à enduire les sièges, les cannes, les vieilles armes et tout autre objet sacré. Notons que le jour de la grande fête, les hommes et les femmes en procession, font le tour de la ville ou de la localité en fête sous la houlette des *komian*. Cette procession accompagnée de chants de bénédiction et de purification sur la voie principale, a pour but de conjurer le mauvais sort, d'éloigner les mauvais esprits et de demander à *Gnamien kpli* (le Dieu Tout-Puissant) et aux ancêtres de répandre leurs grâces sur toute la communauté.

Comme nous le constatons, *bédiélouo* est donc un véritable moment de communion entre les vivants eux-mêmes, mais aussi et surtout entre les vivants et les esprits. À l'occasion

de cette célébration et à la suite des esprits et ancêtres, l'ensemble de la population est appelé à la consommation officielle de la nouvelle igname sous ses différentes transformations à savoir l'igname bouillie ou *éluo n'gbô*, l'igname pilé ou *éluo aliè*, le *nvoufou* ou *foufou*, etc.

1.2. La musique ahossi dans la société agni morofouê

S'il y a une chose qui soulève souvent des contradictions dans le Moronou, c'est bel et bien l'origine des genres oraux de façon générale et particulièrement la musique ahossi. Pour cela, on ne peut saisir la version sur la genèse de cet art que dans la synthèse des avis des différents groupes ethniques agni consultés mais aussi à travers les recherches documentaires.

Il convient de retenir que « classée dans les formes musicales vocales, précisément dans la musique vocale accompagnée d'instruments, l'ahossi est d'origine ghanéenne » (B. K. O. Kouakou, 2024, p.167). C'est une « dérivée de la musique des *n'zandrè*³ appelée *tanmossi* »⁴, un genre musical importé du Ghana dans le Moronou par Yaw Kouman et ses frères. À l'origine, l'ahossi n'était qu'une pratique musicale ayant pour simple but de divertir la population morofouê, les soirs. Cette musique était la bienvenue dans la mesure où avant les indépendances, nombres de localités ivoiriennes étant sans électricité, et donc l'utilisation de certains appareils électroniques était quasi impossible pour les productions musicales. L'ahossi se définit comme une musique mais aussi une danse de réjouissance, qui intervient aussi bien dans les circonstances de joie que de tristesses. C'est la raison pour laquelle certaines personnes préfèrent plutôt utiliser le groupe de mot « musique-danse ahossi » car, dans le Moronou, la musique et la danse étant extrêmement liées, le nom d'une musique peut également renvoyer à la danse qu'elle accompagne. Ce genre musical traditionnel se présente comme un moyen privilégié de communication sociale chez les Agni morofouê. Elle se saisit de tous les événements de détresse, de joie, et de tout autre sujet ou problème qui rythme la vie des populations pour s'adresser à l'homme Agni.

Dans les communautés du Moronou, il y a certes de petits groupes constitués pour animer parfois les soirées funéraires, parmi lesquels nous avons le *n'dolo*. Nonobstant la forte présence de ces groupes, vu le rôle important et l'ascension de l'ahossi, chaque localité va juger utile la formation de son groupe ahossi. Dès lors nous assisterons à la naissance de plusieurs groupes ahossi dans le Moronou. Lesquels groupes animent lors des différentes cérémonies qui rythment la région et même au-delà. La floraison rapide de groupes ahossi va contribuer à promouvoir ce genre musical aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du Moronou. Toutefois, seuls quelques-uns de ces groupes ahossi, particulièrement l'ahossi de Kinimokro, d'Ahouan, de Kangandi, etc, continuent malgré les contraintes socioéconomiques, de porter haut les valeurs culturelles agni à travers cette musique. Considérée à un moment donné comme une musique de funérailles, la musique ahossi est aujourd'hui présente à tous les événements qui animent la société agni morofouê notamment la célébration de la fête de l'igname.

L'un des éléments caractéristiques essentiels de la musique ahossi est le répertoire des chants. Les chants ahossi sont caractérisés par des contenus thématiques riches et variés. Dans leur composition, la recherche de la cohérence au niveau des thèmes est exigée et privilégiée. Autrement dit, on ne chante pas ce qu'on veut et comme on veut mais à partir des contenus thématiques bien cohérents et élaborés. Lesquelles thématiques parlent de la reconnaissance, l'amour du prochains, la solidarité, l'entente, etc. Un autre élément caractéristique de la

³ N'zandrè est un mot qui est utilisé pour désigner une personne venant d'origine Ghanéenne

⁴ Propos recueillis lors d'un entretien avec AKA Kouamé Lazare, auteur compositeur et l'un des pionniers de cette musique dans le Moronou, en Novembre 2019 à Kangandi (Bongouanou).

musique ahossi est le mode d'exécution. Les chansons ahossi sont exécutées à l'unisson c'est-à-dire sur la même ligne mélodique et de manière simultanée, par des voies mixtes (voix d'hommes et de femmes). A ce titre, il est important de souligner que les diverses occupations sociales empêchent de nos jours les femmes de participer convenablement aux différentes activités ahossi. Ainsi, comme conséquence, nous assistons de manière récurrente à la formation de groupes ahossi composés uniquement d'hommes. Toujours au niveau de l'analyse musicale, nous notons que l'exécution linéaire des chansons ahossi c'est-à-dire à l'unisson, est enrichie dans la pratique, par l'adoption du style responsorial ou « appel-réponse ». En d'autres termes, l'on assiste à un dialogue entre le lead vocal et le chœur. En plus des chansons exécutées, l'ahossi utilise des instruments de musique comme support de rythme ou d'accompagnement tels que la bouteille vide ou *bôdoman*, les tambours, les hochets, la grande sanza (ahossi) et la guitare acoustique. Ces instruments sont joués par des hommes qui eux-mêmes, participent directement aux chansons. Leur importance dans la pratique de cette musique n'est point à douter. Ce sont ces instruments qui servent de support de rythme et donnent vie à chaque chanson. La « musique ahossi est en réalité une fusion de rythmes ». (B. K. O. Kouakou, 2024, p. 166).

2. La musique ahossi dans la célébration du *bédiélouo* en pays agni morofouê

La musique étant une activité humaine, elle est présente dans toutes les sociétés. Elle joue divers rôles et occupe différentes fonctions selon les circonstances ou événements qui occasionnent sa sortie. Pendant la célébration de la fête de l'igname aussi, la musique est fortement représentée. Qu'elle soit traditionnelle ou moderne, la musique attire l'homme qui ne peut à son tour se passer d'elle. Genre musical populaire, l'ahossi est beaucoup prisée dans le Moronou. Son accessibilité fait d'elle l'une des musiques les plus écoutées et les plus aimées par les Agni morofouê. Dans la célébration du *bédiélouo* aussi, elle occupe une place active et remarquable. Au vu donc de son implication totale dans le *bédiélouo*, l'ahossi en tant que musique et la fête de l'igname chez les morofouê sont considérées comme intimement liées et donc indissociables.

2.1. Musique ahossi comme moyen de communication sociale

Les Agni-morofouê, comme tous les autres Africains, ont recours à la musique en tant qu'outil privilégié pour la communication sociale. Ce recours est de plus en plus quasi systématique avec la musique ahossi. Plus qu'un simple moyen de divertissement, l'ahossi se présente comme un véritable instrument de communication sociale qui parle de la société pour la société et à la société. Ouvrage d'hommes, cette musique devient de ce fait, le miroir de la société, la sentinelle de la communauté. Elle guette, perçoit, voit, décrypte les signaux et, alors, parle. Elle parle pour dire l'état dans lequel se trouve la société, c'est-à-dire comment elle se porte et comment elle se comporte, comment elle favorise l'élévation de ses membres ou comment elle étouffe leurs aspirations d'émergence.

Les chansons émergent le plus souvent avec les éléments de la satire ou de la critique sociale : elles dénoncent les dérives et les tares, elles s'offusquent devant les injustices, elles réprimandent les comportements immoraux ou incompatibles au vivre ensemble, elles avertissent des risques et des dangers, elles prédisent le bien ou le malheur en cas de persistance des actes délictueux, elles conseillent le changement qualitatif, etc. La société, en même temps qu'elle constitue le contenu de la parole-message véhiculée, est aussi le destinataire du message. La parole est adressée par l'ahossi à la société, c'est-à-dire aux acteurs qui la forment pour les informer, pour éclairer leurs lanternes, et aussi pour mettre chacun devant ses responsabilités. La parole s'adresse ainsi à chacun, autant qu'il est, au

système mis en place et ceux qui en tirent les ficelles, aux dirigeants, aux gouvernés, aux riches, aux pauvres, bref au corps social.

Aussi, le rôle communicateur de la musique ahossi ne se limite-t-il pas aux vivants mais également aux dieux et aux ancêtres. Cela est perceptible dans la chanson « *Baba Ben'dè* » dont les paroles sont « *Mon père Ben'dè s'il te plait viens oh. La mort est aujourd'hui accrochée à ma bouche tel un gobelet. Elle est en train d'engloutir le village* ». Ici, nous constatons une sorte de plainte de la part du chanteur qui, face aux difficultés de la vie, à la méchanceté des hommes et décès fréquents au sein de la communauté, appelle son père défunt (son ancêtre) à son secours. Il y a également la chanson « *èhonmin* » qui invite les morts à prendre leur place dans les différentes cérémonies de la société. Cela dit, la musique ahossi, même si elle a un caractère populaire car accessible à tous, en jouant le rôle de médiateur entre les vivants et les morts, obtient en quelque sorte le statut de musique sacrée. Cet aspect sacré justifie sa présence en tant qu'élément mythique et mystique dans la célébration du *bédiélouo*.

2.2. Musique ahossi comme moyen de divertissement et d'éducation

L'ahossi se présente comme une musique d'unité qui vise à l'éducation de la communauté agni et à son épanouissement. Tout en divertissant l'homme Agni, ce genre musical cherche à créer et à diffuser des attitudes et des comportements qui aident le développement personnel et communautaire. Cet aspect éducatif est perçu dans certaines chansons comme « *bofloto* » ou « *klouo wô kpô fouô* » ou encore « *Atchitchri wan yé tra n'davon* ». Si la chanson « *bofloto* » exhorte à l'entraide, quant à la chanson « *klouo wô kpô fouô* », elle invite à l'amour du prochain. Véritable moyen de divertissement, la musique ahossi a une fonction éducative dont l'action vise à travers les différents thèmes évoqués, à éveiller la conscience collective, à instruire, à éduquer. C'est un appel sans cesse des valeurs morales, des devoirs envers la société. L'aspect didactique de l'ahossi est également perçu dans la chanson « *min srouo sida* ». Cette dernière, tout en évoquant les dangers du VIH sida dans la société, constitue un sérieux enseignement pour l'Agni dans la mesure où elle le conscientise et le sensibilise sur les conséquences du VIH sida. Elle invite donc au respect rigoureux des conseils donnés par les agents de santé et les spécialistes du domaine médical. Ainsi, pourrait-on à certains égards, dire que l'ahossi en tant que musique est un des stabilisateurs ou régulateurs de la société agni morofouê. Elle joue un rôle de lieu de rencontre, de rassemblement des différentes couches sociales, un centre d'information et d'éducation.

2.3. Parallélisme musique ahossi et bédiélouo

Nous venons de montrer de façon brève la musique ahossi comme incontestable moyen de divertissement, d'éducation et de conscientisation. Elle se sert des divers moments de rassemblement pour inculquer à l'Agni, les valeurs nécessaires pour une vie meilleure en société. Outre cela, la musique et la fête de l'igname entretiennent des relations qui font d'elles un couple presque inséparable. Il s'agit des similitudes ou parallélismes entre ces deux valeurs culturelles.

2.3.1. Le couple musique ahossi/ bédiélouo : source de cohésion sociale et d'identité culturelle

La fête de l'igname est un moment précieux, très privilégié et d'intégration sociale pour les ressortissants du Moronou. Cette occasion apparaît comme un événement festif caractérisé par les animations et les réjouissances du nouvel an entre les populations. Outre son aspect festif et rassembleur, la célébration de la fête de l'igname est aussi un événement identitaire

pour le peuple morofouê au plan culturel. En effet, pour les Agni morofouê, la préservation de l'identité signifie également la préservation de la culture et tout ce qui y a trait. Les différentes mutations de migrations que ce peuple a connues tout le long de son histoire, ont constamment œuvré pour la pérennisation et la sauvegarde de la culture agni dans son ensemble. À ce titre, il est important de signifier que tout peuple s'identifie par sa langue, ses us et coutumes, son art et sa tradition, etc. En d'autres termes, par ses valeurs et ses pratiques culturelles, qu'il s'évertue à sauvegarder malgré les ravages du temps et la boulimie de l'urbanisme. Ce patrimoine culturel exclusif, symbole de l'identité du peuple morofouê, est un héritage historique vécu et conservé depuis leurs origines du Ghana jusqu'en Côte d'Ivoire. Au regard des nombreuses pratiques culturelles qui témoignent de la richesse et de la vivacité du patrimoine des Agni, la fête de l'igname et la musique ahossi représentent aujourd'hui encore une fierté culturelle pour tout le peuple Agni morofouê.

En effet, si la fête de l'igname est une occasion de retrouvailles, d'échanges, de rencontre et de consolidation de liens, la musique ahossi, en accompagnant chaque moment, constitue, elle aussi, une véritable source de divertissement et de cohésion sociale. Elle est conçue dans l'optique de procéder à l'unification du peuple Agni car, celle-ci intègre tout le monde. Elle est à la fois une forme d'expression humaine individuelle (notamment l'expression des sentiments) mais aussi une source de rassemblement collectif, de plaisir (danse, fête, chant etc.) et de communion entre les populations du Moronou. A cet effet, elle favorise dans la société, la bonté, l'unité, la fraternité, etc, qui sont des valeurs extériorisées dans le comportement quotidien des uns envers les autres.

Parce qu'elles ont une charge idéologique, les chansons ahossi se font l'écho de la morale du bien qui libère l'Homme Agni de la méchanceté, de l'ingratitude, de l'égoïsme, etc. On doit admettre qu'en tant que concept unificateur, l'aspect éthique se ressent dans les dispositions d'esprit de chaque Agni, tendant à une humanisation de tout ce qu'il pose comme acte. En appelant à la solidarité, à la non-violence et au respect d'autrui, etc, les chansons ahossi font preuve de l'amour du prochain. En faisant l'apologie de la bonne moralité et de l'esprit d'entraide, la didactique de l'ahossi garantit la paix sociale qui est la sève nourricière d'une communauté agni unie et forte. Le fait de savoir pardonner, de faire preuve de tolérance et d'avoir l'esprit de partage n'est pas une qualité qui est forcément atavique à la vie de l'être humain. Souvent, cet esprit s'acquiert à travers l'instruction et par le biais de la parole chantée qui s'assigne pour mission de transformer dans les cœurs et dans les esprits, la haine en sentiment d'altruisme, la mésestente en harmonie.

En ce qui concerne la société traditionnelle agni, l'un des moyens utilisés pour atteindre cette harmonie est la musique ahossi dont la didactique opère une sorte de catharsis dans la mémoire collective. Ainsi, malgré les grands bouleversements sociologiques qui s'amplifient chaque jour dans presque toutes les sociétés, la communauté des Agni a pu conserver certaines de ses vertus telles que l'hospitalité, l'honnêteté, la générosité, etc. L'ahossi en tant que genre musical, agit dans sa didactique par l'action de la moralisation, de manière à encourager les Agni à sauvegarder ces liens sociaux dans l'amitié et dans la fraternité. En allant au secours de l'autre qui souffre, les chansons font naître l'espoir chez ceux qui se sentent spoliés par la mort de leur proche. Nonobstant la présence de divers genres musicaux pendant la célébration de la fête de l'igname, la musique ahossi en demeure très importante. Le couple *bédiélouo*/ musique ahossi se présente donc comme un véritable moyen de rassemblement, de cohésion sociale et surtout comme une identité culturelle du peuple Agni *Ahua* de la région du Moronou.

2.3.2. Le couple musique ahossi/ *bédiélouo* : canal de promotion des valeurs culturelles

La culture est définie comme ce qui est commun à un groupe d'individus, ce qui le soude c'est-à-dire ce qui est appris, transmis, produit et créé. C'est un « ensemble complexe qui englobe les connaissances, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes et toute autre capacité et habitude acquise par l'Homme en tant que membre d'une société » (E. T. Burnett, 1871, p. 9). Autrement dit, la culture d'une société c'est la manière propre d'agir, de réagir et de penser, des membres de cette société. C'est la manière de vivre d'une communauté, qui se réalise dans ses habitudes quotidiennes (usages vestimentaires, traditions culinaires, modes d'habitats, manière de chanter les joies et les peines, manière de manger et de se distraire, etc). Ainsi, nous sommes frères parce que nous « sommes contraints aux mêmes droits et aux mêmes devoirs sociaux, parce que nous avons puisé à la même source de connaissance, parce que nous partageons la même culture » (F. N. Kouakou, 2012, pp. 34-35). La célébration de la fête de l'igname dans le Moronou est une occasion favorable pour faire connaître aux Agni et aux non-Agni, les valeurs culturelles et traditionnelles que regorge cette société. Et, la musique ahossi, par sa structure, sa musicalité et ses fonctions, contribue à la redynamisation et à la revalorisation de la culture et de société agni dans son ensemble. A travers les textes chantés, elle sensibilise sur les bienfaits de la culture agni et invite chaque personne à aimer et à s'y attacher comme valeur sociale. C'est une sorte de sensibilisation qui a pour objectif, un changement de comportement vis-à-vis de ladite culture morofoué.

3. La musique ahossi et la dimension profane de la célébration du *bédiélouo*.

La fête de l'igname chez les Agni est une institution sociale et culturelle qui a été depuis des lustres et donne annuellement lieu à des cérémonies festives. En apparaissant dans la vie des Agni comme une nourriture apportée par les esprits pour pérenniser l'existence du peuple, le tubercule d'igname se présente comme un aliment salvateur et sacré dont la célébration devient hautement mystique et spirituelle pour le peuple Agni.

3.1. La double célébration de la fête de l'igname

La célébration de la fête de l'igname se fait en deux grandes phases à savoir la partie sacrée et la partie populaire. L'aspect sacré de cette célébration est d'abord marqué par l'annonce du tambour parleur *kinian kpili*, instrument faisant partie d'un véritable « orchestre musical joué par un ensemble de musiciens » (J.-P. Kabran, 2011, p.6). A l'appel du *kinian kpili* ou tambour parleur, le peuple se rassemble dans la Cour royale. Dès lors, un cortège se forme, et le roi, vêtu simplement, est conduit à la rivière pour sa purification. Après le bain de purification, le roi est paré de ses plus beaux bijoux et habillé d'un pagne de grande valeur. Le cortège reprend le chemin de retour sous les acclamations des femmes qui chantent le « *Esséyé* »⁵. En dehors de son aspect musical qui permet à la société de se mouvoir à travers des pas de danse lors des grandes cérémonies, le tambour parleur a pour fonction d'éduquer, de former et surtout d'informer la communauté. Il permet aussi d'établir un lien entre les vivants et les morts, entre le monde visible et le monde invisible, de manière à ce qu'il n'y ait pas de séparation tranchée entre ces deux univers par le fait de la mort physique car ici, « les morts ne sont pas morts » (B. Diop, 1947, p. 23). Le tambour parleur apprend aux vivants que la vie est unique et surtout éternelle et indestructible même après la mort. C'est d'ailleurs pour cette raison que celui-ci invite toujours les morts aux activités des vivants à travers « *l'appel des morts* ».

⁵ Esséyé est une chanson interprétée par les Agni sur le chemin retour pour marquer leur purification, leur sanctification et exprimer leur joie.

Ainsi, la fête de l'igname est une aubaine pour le peuple Agni *Ahua* d'exprimer sa gratitude aux esprits ainsi qu'aux ancêtres pour leur assistance et leur protection sans faille. Cette fête marque de ce fait, le trait d'union entre le monde visible, c'est-à-dire celui des vivants et le monde invisible, celui des morts, des esprits, des *bossons* ou génies. C'est un rendez-vous au cours duquel les vivants implorent la miséricorde et la bénédiction de ce que l'on espère auprès du Dieu créateur, pour l'année nouvelle. La fête de l'igname se présente donc comme une célébration culturelle, mais aussi cultuelle et religieuse permettant de « nouer le présent au passé » (K. B. N'Guessan, 2021, p. 3), afin de construire un avenir paisible au sein de la société.

L'aspect sacré de la célébration du *bédiélouo* est aussi marqué par des adorations et sacrifices en l'endroit des êtres surnaturels. En effet, l'Agni, ayant un profond respect pour Dieu, l'être suprême, ne peut en aucun cas, célébrer un événement aussi important comme le *bédiélouo* sans d'abord implorer la miséricorde et les faveurs de ce Dieu, créateur de toutes choses. Tous les sacrifices, libations et adorations ont pour but de purifier chaque membre de la société et éloigner toute éventuelle malédiction. Cela se fait bien sûr sous la « supervision remarquable des prêtresses traditionnelles, les *komian* ou vaticinatrice » (K. M. A. Goran, 2012, p.19). D'ailleurs, dans la société akan, « le *komian* est un initié selon les rites d'un ordre qui incarne les *bosson* (génies) auxquels il rend un culte durant les séances publiques de divination » (M. F. Dja, 2009, p. 54). C'est une personne qui parle aussi bien au nom des vivants qu'au nom des esprits. Elle présente les prières et les sacrifices des vivants aux esprits qui en retour, donnent les instructions à suivre pour une vie paisible en société. Le caractère sacré de la fête de l'igname est aussi marqué par l'exposition d'objets sacrés tels que le tabouret sacré ou *bia*. Outre son caractère sacré, la fête de l'igname a aussi un volet populaire, dominé par les activités et genres musicaux populaires comme le *couper décaler*, le *zougrou*, les ballets, les concours de danses, les concours culinaires, les concours de beauté ou toutes autres activités à vocation ludique. Ce volet de la célébration attire les personnes de toutes les couches sociales, y compris les étrangers.

La fête de l'igname est officiellement célébrée en une journée. Cependant, il y a plusieurs activités ludiques telles que des concerts qui sont parfois organisées la veille jusqu'au petit matin, afin de divertir la population. C'est également ici que la musique ahossi trouve pleinement sa place et son rôle en tant que genre musical agni dans cette célébration annuelle. En rassemblant des personnes de divers horizons, la célébration de la fête de l'igname devient une occasion de retrouvailles et de grandes rencontres au cours de laquelle se tissent et se consolident des relations amicales et même amoureuses. Durant cette période, « ceux qui ne participent pas directement à la fête, se sentent de cœur avec les autres, au point où, même les créanciers respectent cette période de grande réjouissance et de paix générale ». (B. A. Tokpa, 2021, pp. 69-82).

3.2. L'emprise du profane sur le sacré

La fête de l'igname est une célébration qui se veut sacrée dans son ensemble malgré la forte présence d'activités ou genres musicaux populaires. Cependant, le constat que l'on fait aujourd'hui est l'abandon progressif et le désintéressement de cet aspect sacré par la jeunesse Agni. En d'autres termes, le volet sacré de cet événement est aujourd'hui une affaire presque réservée aux personnes âgées ou à un groupe restreint de personnes. Face donc à l'ampleur remarquable des genres musicaux traditionnels et modernes dans le Moronou, ainsi que d'autres activités de divertissements populaires, les populations Agni ont tendance à beaucoup se focaliser sur le volet populaire et festif de cette célébration hautement mystique et spirituelle. Cet état de fait donne lieu à une profanation incontrôlée ou à une emprise

remarquable du profane sur le sacré dans la célébration de la fête de l'igname ; une fête à caractère de plus en plus carnavalesque.

Conclusion

Cette étude nous a permis de comprendre que la musique ahossi, pratiquée pendant la fête de l'igname, remplit des fonctions variées : l'ahossi forme et informe l'Agni sur son passé (son histoire), ses mythes (sa mythologie) et son vécu quotidien (la société). Musique identitaire aux multiples facettes, elle entretient, dans toute sa diversité thématique, des rapports de portée significative avec le social, le politique, l'économique, le culturel et même le religieux. C'est pour cette raison qu'il existe une relation étroite entre la musique ahossi et *bédiélouo*, relation marquée par l'accompagnement de cette musique comme soutien animationnelle de la célébration de l'igname. Aussi, l'ahossi est-elle apparue dans la vie des Agni morofoué pour pallier toutes les déviations langagières et surtout promouvoir les bonnes valeurs pour une meilleure vie en société. Comme le tubercule d'igname, la manne céleste, la nourriture apportée par les esprits, est apparue elle aussi pour pérenniser l'existence du peuple Agni et de ses valeurs.

Bédiélouo est une commémoration annuelle de cet événement marquant, dans la vie des Agni morofoué en s'associant à la musique ahossi qui joue elle aussi sa partition d'adoucissement des mœurs. Devenue aujourd'hui une institution sociale et culturelle, la fête de l'igname se présente comme un cadre où le sacré et le profane s'entremêlent pour donner une animation de réjouissance populaire aux fils et filles de la tribu *Ahua* du département d'Arrah (région du Moronou). De-là, son rôle de médiateur entre les êtres vivants (visibles) et le monde invisible (des esprits). La musique ahossi parle et interpelle tous les membres de la communauté sur leurs devoirs envers autrui. C'est pour cette raison que cet art occupe une place importante dans la célébration de *bédiélouo*, en soutenant non seulement le déroulement des rites, mais également en se présentant comme la dimension populaire et profane de cette célébration. En se faisant accompagner de et par la musique ahossi, la fête de l'igname ne perd en aucun cas, sa dimension sacrée sous l'impulsion de celle-ci, pour se transformer en une célébration purement profane. Au contraire, l'implication de la musique ahossi dans cet événement annuel, est un avantage dans la transmission et la promotion des traditions culturelles agni aux générations présentes et futures. Toutefois, que représente véritablement aujourd'hui la musique ahossi et *bédiélouo*, la fête de l'igname, dans une société morofoué en pleine mutation, où le vent de la modernité fait ravage en emportant tout sur son passage ?

Références bibliographiques

- AROM Simha, 1982, *Nouvelle perspectives dans la description des musiques de tradition orale*, Paris, Éditions Société Française de Musicologie.
- BURNETT Edward Taylor, 1871, *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, London, Éditions John Murray.
- DIOP Birago, 1947, *Poème souffle, in leurres et lueurs*, Paris, Éditions Présence africaine.
- DJA Malan François, 2009, « Religion traditionnelle et gestion durable des ressources floristiques en Côte d'Ivoire : le cas des Ehotilés riverains du parc national des îles Ehotilés », *VertigO, revue électronique en Sciences de l'environnement*, [en ligne], URL : <http://journals.openedition.org/vertigo/8661>; DOI: <https://doi.org/10.4000/vertigo.8661>, consulté en ligne le 25/10/2025 à 17 h 43 mn.

EKANZA Simon-Pierre, 1968, « Origine et exode des Agni », Université d'Abidjan, *Bulletin d'information et de liaison des Instituts d'Ethno-sociologie et de Géographie tropicale*, N°1, Abidjan, pp. 21-27.

EKANZA Simon-Pierre, 2015, *Le Moronou, terre méconnue de Côte d'Ivoire : Géographie, Agriculture et Sociétés*, Paris, Éditions L'Harmattan.

GORAN Koffi Modeste Armand, 2012, *Musicothérapie traditionnelle chez les komian en Côte d'Ivoire*, Paris, Éditions L'Harmattan.

KABRAN Jean-Pierre, 2011, *Tam-tam parleur ou kinian kpili dans le Moronou*, Bongouanou, Éditions Zénith.

KOUROUMA Kassoum, 2017, « L'industrie musicale dans le développement socio-économique de la Côte d'Ivoire », *Communication en question*, Abidjan, N°9, pp. 96 -111.

KOFFI Koua Jean-Bernard, 2023, *La contribution de la musique traditionnelle dans la promotion des langues locales de Côte d'Ivoire : le cas de la chanson ahossi chez les Agni du Moronou (Bongouanou)*, Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan, Thèse unique de doctorat en Musique et Musicologie, sous la direction de GORAN Koffi Modeste Armand.

KOFFI Yao Kan Anderson, 2024, « La fête de l'igname en pays Saa, un sous-groupe Baoulé de Côte d'Ivoire (XVIII^e siècle-1960) », *Revue ASTR-Ghana*, vol.1, N°1, Université de Hô (Ghana), pp. 286-305.

KOUAKOU N'Guessan François, 2012, *Fraternité et secret initiatique dans les cultures de tradition africaine*, Abidjan, Les Éditions Balafons.

KOUAKOU Oi Kouakou Benoît, 2024, *Parler de la société à la société avec les proverbes, les contes, les chansons et les tambours*, Paris, Éditions L'Harmattan.

MUCCHIELLI Alex, 1996, *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Paris, Éditions Armand Colin.

N'DA Paul, 2015, *Recherche et méthodologie en Sciences Sociales et Humaines, réussir sa Thèse, son mémoire de Master ou professionnel, et son article*, Paris, Éditions L'Harmattan.

N'DA Paul, 2008, *Méthode de recherche, de la problématique à la discussion des résultats, comment réaliser un mémoire, une thèse d'un bout à l'autre*, (édition revue et augmentée), Abidjan, Éditions EDUCI.

N'GUESSAN Kouamé Bernard, 2021, « La fête de l'igname en pays Toura et sa portée socioculturelle et économique, du XVI^e siècle en 2002 », *Ingénierie culturelle*, Lomé, N° 11, pp. 59-78.

PERROT Claude Hélène, 1982, *Le pouvoir politique chez les Anyi-N'dényé aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Éditions Pub de la Sorbonne.

TOKPA Bouh Anicet, 2021, « Représentations sociales de la fête de l'igname en pays Toura », *Akofena*, Abidjan, Vol. 2, N° 003, pp. 69-82.

ROUSSEAU ET L'ABANDON DES ENFANTS : DE LA FAUTE À LA CRITIQUE SOCIALE

Aya Anne-Marie KOUAKOU

Université Alassane Ouattara, Bouaké

annekouakoumarie@gmail.com

Résumé

Considéré comme un acte individuel isolé, l'abandon des enfants revêt, chez Rousseau, une portée à la fois critique et symbolique. En confiant ses propres enfants à l'hospice des Enfants-Trouvés, l'auteur de *Émile ou De l'éducation* laisse apparaître une tension profonde entre son idéal éducatif et la faillite du lien social. Cependant, peut-on interpréter cet abandon comme une faute purement personnelle, ou relève-t-il d'une responsabilité plus collective ? Le présent article propose d'envisager l'abandon infantile comme le symptôme d'une société défaillante, où la dénaturation morale et la perte du sens collectif conduisent à la dissolution des solidarités essentielles. Notre démarche, à la fois analytique et critique, s'attache à croiser l'expérience autobiographique de Rousseau et sa réflexion sur la corruption sociale, afin de mettre en lumière la « faute du père » comme le reflet d'un désordre collectif. L'enfant abandonné devient dès lors la figure emblématique de la vulnérabilité d'un monde où la responsabilité s'effrite, et où l'éducation apparaît comme une tentative de réparation symbolique et morale du lien social rompu.

Mots clés : Abandon – Enfants – Paternité – Rousseau – Société.

Abstract

Considered as an isolated individual act, the abandonment of children in Rousseau's case carries both a critical and symbolic significance. By entrusting his own children to the Foundling Hospital, the author of *Émile, or On Education* reveals a profound tension between his educational ideal and the breakdown of social cohesion. Yet, can this abandonment truly be interpreted as a purely personal fault, or does it stem from a broader collective responsibility? This article proposes to interpret child abandonment as the symptom of a failing society, in which moral distortion and the loss of collective consciousness lead to the dissolution of fundamental solidarities. Our analytical and critical approach seeks to intertwine Rousseau's autobiographical experience with his reflection on social corruption, in order to shed light on the "father's fault" as the mirror of a collective disorder. The abandoned child thus becomes the emblematic figure of the vulnerability of a world where responsibility disintegrates, and where education emerges as a symbolic and moral attempt to repair the broken social bond.

Keywords : Abandonment – Children – Fatherhood – Rousseau – Society.

Introduction

L'abandon des enfants demeure l'un des actes les plus déchirants de l'histoire humaine. Chez Jean-Jacques Rousseau, cet acte prend une dimension singulière : philosophe de la nature et de l'éducation, il confie pourtant ses cinq enfants à l'hospice des Enfants-Trouvés. L'aveu qu'il consigne dans *Les Confessions*, soulève aujourd'hui encore des interrogations sur la cohérence de sa vie et de ses œuvres. Par exemple, F. Bocquentin (2003) cherche dans à analyser des textes autobiographiques pour comprendre son état d'esprit et ses motivations réelles. Quant à P. Audi (2008), c'est à la question de l'âme et de son rôle dans la pensée du philosophe qu'il s'intéressera. I. Marsay (2012) se penchera sur la condition des enfants abandonnés et particulièrement sur la vie du fils de Rousseau. Pour la plupart de ces auteurs, il s'agit de confronter la vie de l'auteur à ses œuvres comme si l'abandon des enfants ne faisait pas partie d'un schéma plus large. Pourtant, Rousseau n'a pas manqué de justifier son acte en évoquant les inégalités et autres pressions sociales qu'il a toujours dénoncées et qui sont, certainement, des certitudes qui justifient le plus souvent que des personnes en arrivent à cette solution extrême. Cela dit, nous considérons que la contradiction ne relève pas seulement de sa biographie mais qu'elle touche le cœur même de la pensée rousseauiste, où s'affrontent la pureté de l'idéal naturel et la corruption du monde social. Dès lors, nous sommes en droit de nous demander ceci : Est-il possible que l'abandon des enfants soit révélateur d'un déficit de responsabilité collective ? Dans quelle mesure, la société censée unir les hommes peut-elle se trouver au fondement même de la rupture du lien humain ? Mieux, l'utopie éducative de Rousseau peut-elle être envisagée alors comme une tentative de reconstruction de la figure du père et du lien social ?

Le propos qui suit voudrait s'attacher à examiner ces questions, en continuité avec un précédent texte de son auteur intitulé « *Éducation et vulnérabilité : quand la fragilité devient la condition d'une pédagogie du soin, de la justice et de l'espérance* », qui mettait en lumière la condition des enfants vulnérables que sont, entre autres, les enfants abandonnés et la problématique de leur éducation. Dans ce cadre heuristique, notre contribution vise à montrer qu'en abandonnant ses propres enfants, Rousseau aurait trahi sa responsabilité familiale mais aussi qu'il incarnerait, par ce geste, l'échec du contrat moral qui serait fondateur de toute la vie humaine. Les méthodes explicatives, analytiques et critiques s'avèreront nécessaires pour atteindre cet objectif scientifique. Aussi, nous analyserons, d'abord, l'abandon comme un acte à la fois individuel et collectif. Ensuite, nous examinerons la manière dont la société peut être à l'origine de la désintégration du lien humain. Enfin, nous considérerons l'utopie éducative comme une tentative de réparation symbolique et de refondation du lien social.

1. De l'aveu de l'abandon des enfants par Rousseau au décryptage du symptôme social

L'abandon de ses propres enfants apparaît, chez l'auteur de *Émile ou De l'éducation*, comme une faute à la fois morale et existentielle. En confessant ce geste, Rousseau ne se contente pas d'un banal aveu personnel : il en fait le point de départ d'une réflexion critique sur les conditions sociales et morales qui rendent possible un tel acte. À travers cette reconnaissance, il dévoile des mécanismes d'une société qui, tout en condamnant l'abandon, en crée paradoxalement les causes. La confession devient ainsi un réquisitoire contre une organisation sociale marquée par la trahison des valeurs humaines et par la complexité croissante des relations entre les individus.

1.1. L'acte d'abandon : entre culpabilité personnelle et fragilité morale

Dans *Les Confessions*, Jean-Jacques Rousseau raconte des événements qui marqueront à jamais sa vie entière. Dans le livre VIII, on peut lire ceci : « Mon troisième enfant fut donc mis aux Enfants-Trouvés, ainsi que les premiers, et il en fut de même des deux suivants : car j'en ai eu cinq en tout » (J.-J. Rousseau, 1973, p. 437). Cet aveu consigné dans ce célèbre ouvrage, où il s'efforçait de refaire l'histoire de son âme et non pas seulement de ses actes, l'exposera à la vindicte populaire. En effet, le récit de l'abandon de ses propres enfants ne manque pas de susciter à la fois de l'émotion et des contradictions. Pour curieux que cela puisse paraître, il s'agit bel et bien de Rousseau, celui qui clame haut et fort l'amour et le respect de la dignité des enfants et qui exhorte à la responsabilité parentale. Mais à bien analyser la situation avec un certain recul, n'a-t-il pas choisi le chemin de la vérité plutôt que celle de la dissimulation ? « Je veux montrer à mes semblables dans toute la vérité de la nature ; et cet homme ce sera moi », prévient J.-J. Rousseau (1973, p. 34) au début du Livre I. Si on peut d'entrée s'offusquer de son acte, du moins, on ne pourra pas dire de lui qu'il est hypocrite.

À la vérité, le décalage entre son œuvre et son acte va plus loin qu'une simple incohérence psychologique. On peut percevoir dans l'acte d'abandon posé par Rousseau la tension réelle entre les valeurs défendues par la société et la possibilité de la pratique ; pour dire que les conditions sociales ne sont pas toujours favorables à la réalisation des individus. L'abandon par Rousseau de ses propres enfants nous renvoie à une réflexion sur la condition humaine. Il illustre fort bien comment les intentions individuelles peuvent se heurter à des obstacles sociaux, économiques, voire subjectifs. C'est pourquoi H. Marcuse (1975, p. 19) soutient : « Le problème est de créer la société dans laquelle l'homme ne sera plus l'esclave des institutions qui corrompent à sa source l'autodétermination ». Cela dit, c'est à l'intersection des desseins normatifs et des contraintes sociales que se révèle la fragilité morale des individus.

En analysant l'abandon comme indice de culpabilité personnelle, Rousseau est conduit à en interroger les causes profondes : la pauvreté, la honte sociale et l'instabilité affective. Comme le souligne I. Marsay (2012, p. 55), « dans un monde où l'on craignait quotidiennement la faim, où le pain venait souvent à manquer (...) les réserves de la moisson précédente étaient épuisées (...) le blé était encore en herbe (...) les bons sentiments constituaient un luxe ». Ce passage de *Le fils de Jean-Jacques ou la faute à Rousseau* traduit la tragédie d'une société où l'extrême précarité obligeait une large part de la population à privilégier la survie immédiate des enfants vulnérables au détriment des valeurs morales et sociales. Dans cet ouvrage consacré à Rousseau et à la vie que son fils aurait pu mener, Marsay nous plonge au cœur de la réalité de l'époque, où la morale pesait peu pour des individus à peine capables de survivre. Le dicton « femme qui meurt fait trois bonheurs » illustre à lui seul cette dure réalité. Marsay y décrit la vie de Marion, la supposée nourrice du fils aîné de Rousseau, et comment elle négligeait certains enfants de l'hospice qu'on lui confiait, justement parce qu'elle souffrait de la maltraitance de la part de son mari. Il n'était pas facile pour elle de savoir que « sa disparition engendrerait, en effet, trois bonheurs : des épousailles assorties de grandes ripailles, une belle épousée et surtout une nouvelle dot qui (...) permettrait de boire un peu souvent un bon vin en mangeant du petit salé » (I. Marsay, 2012, p. 55). Les difficultés matérielles et économiques rencontrées par les familles en situation de précarité ne les laissaient pas éprouver des sentiments d'attachement. En tant que telle, la condition féminine apparaissait tout aussi bien méprisable que tragique.

Dans sa lettre du 20 Avril 1751 adressée à Suzanne Dupin de Francueil, Rousseau revient sur une approche pragmatique, où les besoins et les plaisirs physiques semblent primer. Il y décrit ainsi l'occurrence qui l'y a contraint : « Oui, madame, j'ai mis mes enfants

aux Enfants-Trouvés. J'ai chargé de leur entretien l'établissement fait pour cela. Si ma misère et mes maux m'ôtent le pouvoir de remplir un soin si cher, c'est un malheur dont il faut me plaindre, non pas un crime à me reprocher ». Les aléas et contraintes sociales auxquels Rousseau se trouve confronté s'opposent directement à son devoir moral de père, consistant à assumer personnellement l'entretien et l'éducation de ses enfants. Toutefois, la culpabilité de Rousseau doit être comprise dans le cadre de cette fragilité morale, où la portée de son geste dépasse le domaine intime et suscite une interrogation d'ordre plus général sur la responsabilité et la condition humaine. En tout état de cause, l'éducation d'un enfant est l'affaire de la société, car « la mauvaise éducation reçue des parents et donc d'une paternité reniée, peut être le reflet de l'éducation que nous pouvons inculquer à notre tour à notre progéniture » (H.-C. K. Ouédraogo, 2015, p. 47).

1.2. L'abandon des enfants chez Rousseau comme le reflet d'une société dénaturée.

Comprendre le geste d'abandon chez Rousseau suppose d'abord de saisir et de bien analyser le contexte social de son époque. Le XVIII^e siècle, reste caractérisé à tous égards par son éclat intellectuel. À cette époque, tout est remis en cause : les interrogations concernant l'imbrication problématique du religieux et du politique, la légitimité de l'autorité politique, le sens de l'éducation, la liberté, l'égalité etc., animent l'esprit humain dans sa quête inlassable de vérité. L'époque est aussi dominée par le progrès des arts, des lettres et des sciences. Pourtant, elle reste marquée par une profonde fracture entre les classes et donc une désagrégation du lien social. En cela, Rousseau, perçoit une société inégalitaire et corrompue. Derrière le progrès de la civilisation, Rousseau voit la perversion d'une humanité où les apparences l'emportent de loin sur la vertu. Aussi, avancera-t-il l'idée suivante : « Au milieu de tant de philosophie, d'humanité, de politesse et de maximes sublimes, nous n'avons qu'un extérieur trompeur et frivole, de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur » (J.-J. Rousseau, 2016, p. 186).

Le moment où l'homme s'est approprié un bien en disant : « Ceci est à moi » marque définitivement la naissance d'une société copiée sur le modèle de l'injustice. Dans une telle société, l'abandon d'un enfant n'est plus seulement une faute morale individuelle : il devient symptomatique d'une civilisation décadente, vénale et malade. C'est le signe d'une époque où la nature est trahie, où les vertus domestiques se dissolvent dans l'individualisme, et où le cœur s'efface devant les convenances. En clair, il faut reconnaître avec J.-J. Rousseau (2016, p. 185) ceci : « L'homme social toujours hors de lui, ne sait que vivre dans l'opinion des autres, et c'est pour ainsi dire de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence ». Au XVIII^e siècle, à Paris, comme dans d'autres villes d'Europe, le recours à l'Hospice des Enfants-Trouvés est un fait social courant. Les familles pauvres y envoient leurs enfants pour survivre, et les hommes d'esprit sans fortune y trouvent un soulagement à leur gêne. Rousseau, en confiant ses enfants à l'institution publique, s'inscrit ouvertement dans cette logique. Cet acte qu'il s'efforce de comprendre et de condamner dans *Les Confessions*, révèle à quel point la société de son temps rend l'homme étranger à ses propres devoirs naturels. L'État remplace la famille, la charité devient administrative, et la paternité se délite dans l'indifférence totale.

En ce sens précis, l'abandon des enfants se révèle comme le miroir fidèle d'une société dénaturée : une société qui, ayant renié la nature au profit de la culture, finit par renier également l'innocence, la tendresse et la responsabilité humaine. Les enfants abandonnés, ces « enfants de la honte ou de la misère » selon le mot d'I. Marsay (2012, p. 14), traduisent l'état de dégradation avancée d'une collectivité où les fondements de la solidarité, de l'entraide et du soutien mutuel ont perdu toute signification surtout que « l'hiver, une trentaine de nourrissons étaient chaque jour déposés à l'hospice » (I. Marsay, 2012, p. 13). L'ampleur du

phénomène était assez inquiétante. Lorsque la misère et la honte conduisent les parents à abandonner leurs enfants, on se trouve face à une société dépourvue de toute politique de redistribution des richesses et d'égalité, où « le système de valeurs reste fictif » (P. Bourdieu et J.-C. Passeron, 2024, p. 185). Pire encore, lorsque l'hospice des Enfants-Trouvés se présente paradoxalement comme un témoignage de solidarité, une alternative à la misère, il soulève en réalité un problème de compréhension. Rien ne saurait justifier une telle assistance qui, loin de favoriser l'inclusion, encourage la désaffiliation et une cassure des véritables liens familiaux. Elle constitue au contraire l'indicateur d'une collectivité incapable d'assurer la protection minimale de ses membres les plus vulnérables. Comme le souligne J. Rawls (2008, p. 181), « c'est un tort que certains (...) dans la société soient nantis alors que de nombreuses personnes, ou seulement quelques-unes, souffrent de privations, sans parler de la faim ou des maladies ». Pour cet auteur, cette situation entraîne la domination des plus favorisés, et c'est pourquoi les inégalités doivent être strictement encadrées.

En tout état de cause, Rousseau nous permet de faire une lecture sociologique des conditions qui rendent l'abandon possible à partir de son aveu et de toutes ses justifications. La pauvreté, la stigmatisation des mères célibataires (Thérèse, la mère des enfants de Rousseau n'avait pas été dotée), la faiblesse des réseaux de solidarité et l'insuffisance des institutions de protection, convergent pour transformer une difficulté privée en un symptôme qui décrit le malaise social. L'enfant abandonné est l'expression de l'échec de toute la société. Le sort de l'enfant abandonné relève de l'érosion des obligations réciproques, de la fragilisation des solidarités familiales et témoigne de la faillite des mécanismes de prise en charge publique.

2. La société comme principe de dénaturation et d'irresponsabilité

La nature n'est pas seulement un cadre physique mais un fondement moral et symbolique. Elle incarne la possibilité des relations humaines authentiques non médiatisées par la compétition ou le pouvoir. Perdre le lien avec la nature, c'est perdre la source de la compassion et la solidarité qui demeure le ciment de toute humanité véritable. Si la nature offre ce modèle de lien humain pur et spontané, la société, en développant les hiérarchies, la propriété et la compétition, transforme ce lien en fracture morale et sociale. Le passage de la liberté originelle à la vie civilisée marque le début de la corruption sociale et du conflit latent entre les hommes.

2.1. L'état de nature et la simplicité du lien parental

Dans la pensée de Rousseau, l'état de nature représente une époque mythique où l'homme vivait en harmonie avec lui-même, avec ses semblables et avec la nature. Avec lui, on découvre que l'homme n'est pas naturellement un animal politique comme le conçoit Aristote. C'est au contraire un être solitaire de nature qui n'avait aucun commerce avec les autres. En le considérant dans sa condition primitive, Rousseau présente l'homme naturel comme « un animal moins fort que les autres (...) se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas, et voilà ses besoins satisfaits » (J.-J. Rousseau, 2016, p. 108). L'homme naturel vit selon ses besoins primaires essentiels. L'état de nature apparaît alors comme la condition simple, loin d'un paradis théorique, mais qui représente une harmonie entre l'homme et son environnement. C'est un âge d'innocence, de simplicité et de proximité affective. Sur cette base, Rousseau s'oppose à Hobbes selon qui l'état de nature est un état de guerre. En outre, pour T. Hobbes (1971, p. 123), « aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de

chacun contre chacun ». Pour Rousseau au contraire, l'état de nature à l'origine favorise plutôt une forme d'équilibre moral et affectif caractérisé par le nomadisme. Les hommes durent être nomades avant de penser à se fixer sur un territoire donné. Dans ces conditions, la guerre à l'état de nature pourrait s'expliquer difficilement. Cette approche philosophique est soutenue par A. Naouri lorsqu'il évoque la conquête de l'Amérique du Nord. « On peut en effet, considérer que la conquête du territoire nord-américain par les Européens a été grandement facilitée par la longue absence de réaction des autochtones, au tempérament profondément nomade...assimilant sans doute cet envahissement à un paramètre inattendu » (A. Naouri, 2005, p. 75).

Dans l'état de nature, Rousseau identifie un sentiment fondamental : la pitié. Elle est spontanée et naturelle. C'est, en creux, cette compassion naturelle qui constitue le premier lien humain. Rousseau la décrit comme une « disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de la réflexion et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelques fois des signes » (J.-J. Rousseau, 2016, p. 133). Autrement dit, à l'état de nature l'homme ressent la souffrance et agit pour l'atténuer ou pour l'éviter sans chercher à en tirer profit. Cette disposition morale préfigure de ce que Emmanuel Levinas appellera plus tard (1995, p. 111) la responsabilité envers autrui d'autant que « dans la relation à autrui, l'autre m'apparaît comme celui à qui je dois quelque chose, à l'égard de qui j'ai une responsabilité ».

Aussi, dans le prolongement de l'état de nature et face aux premières difficultés, les hommes se regroupent-ils de manière ponctuelle pour cueillir des fruits ou chasser, jusqu'au moment où ils s'établissent en familles, « mettant définitivement fin à leur pérégrination et se sédentarisant pour la première fois dans l'histoire de l'espèce » (A. Naouri, 2005, p. 75). On imagine fort bien que le choix du lieu d'établissement n'a pas été fortuit. Pour A. Naouri (2005, p. 75), « nombre de groupe *Homo* sont donc parvenus un jour à trouver des territoires riches qui leur ont convenu. Ils s'y sont implantés ». Ce changement survenu dans la vie de ces hommes primitifs, a certainement été un vecteur d'humanité qui leur permit d'éprouver le sentiment d'amour et de partager des émotions.

Pour J.-J. Rousseau (2016, p. 151), en vrai, « les premiers développements du cœur furent l'effet d'une situation nouvelle qui réunissait dans une habitation commune les maris et les femmes, les pères et les enfants ; l'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentiments qui soient connus des hommes, l'amour conjugal et l'amour paternel ». À cette étape du progrès humain, la famille assume sa fonction d'unité et de solidarité, et s'impose surtout comme l'emblème de l'affectivité. L'impact de la proximité est manifeste : « À force de se voir, on ne peut plus se passer de se voir encore » (J.-J. Rousseau, 2016, p. 153). Cette proximité renforce les liens du sang et ravive le sentiment du devoir. Le père ne peut que s'occuper personnellement de l'éducation de ses enfants, tandis que la mère les allaite elle-même. Les enfants grandissent ainsi sous le regard bienveillant et les soins directs de leurs parents, sans qu'aucune institution ne s'interpose entre eux. Ces familles naissantes reposent sur l'attachement réciproque des membres et sur la liberté qui gouverne ce microcosme domestique.

Dans cet état primitif, le père ne saurait exercer une autorité structurée : il accompagne simplement la croissance de l'enfant avec instinct et tendresse. On convient bien que cette autorité « regarde plus à l'avantage de celui qui obéit qu'à l'utilité de celui qui commande » (J.-J. Rousseau, 2016, p. 171), justement parce qu'à l'état de nature, la paternité trouve son expression la plus pure : il ne s'agit pas d'une autorité imposée, mais d'un lien de bienveillance naturelle, né de la pitié et du soin. C'est un état où les liens familiaux sont spontanés, dénués d'artifice et de domination. Comme le précise J.-J. Rousseau (2016, p.

171), « par la loi de nature, le père n'est le maître de l'enfant qu'aussi longtemps que son secours lui est nécessaire ; au-delà de ce terme, ils deviennent égaux et alors, le fils parfaitement indépendant du père ne lui doit que du respect et non de l'obéissance ». L'amour paternel s'impose alors comme une évidence naturelle, encore intacte, non déformée par la culture ou les institutions. Cette paternité naïve, pour ainsi dire, repose sur la proximité du corps et du cœur : le père aime son enfant parce qu'il le reconnaît comme une part de lui-même, sans attendre ni reconnaissance ni soumission.

2.2. La perte du lien paternel dans la modernité

Dans la société, la situation se transforme radicalement. Ainsi, « de libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujéti, pour ainsi dire à toute la nature, et surtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens même en devenant leur maître » (J.-J. Rousseau, 2016, p. 161). Ce qui autrefois émanait de la coopération naturelle entre les hommes se trouve désormais perverti par une société qui favorise la comparaison, l'isolement et la manipulation. En société, « le rang et le sort de chaque homme (sont) établis, non seulement sur la quantité de biens et le pouvoir de servir ou de nuire, mais sur l'esprit, la beauté, la force ou l'adresse, sur les talent » (J.-J. Rousseau, 2016, p. 161). Aujourd'hui, plus que jamais, l'individu doit être performant et posséder de multiples compétences ; faute de quoi, il est dévalorisé. Ces mécanismes corrompent non seulement la singularité de chacun, mais altèrent également ses relations avec autrui, générant rivalité, méfiance et détachement affectif.

La fracture du lien humain se manifeste alors par la perte de confiance, la solitude affective et la rupture des solidarités de proximité. Cette fracture n'est pas abstraite : elle se retrouve dans des situations concrètes. L'exclusion sociale, la pauvreté, l'isolement urbain et les relations virtuelles superficielles montrent combien les individus peuvent se retrouver déconnectés les uns des autres. Rousseau, en dénonçant l'effet corrompant de la société, nous invite à réfléchir à l'écart entre la nature humaine et les structures sociales qui l'entravent. Certaines règles sont établies pour empêcher les amoureux de se marier et font des enfants issus de couples non mariés des enfants illégitimes. Qui plus est pour P. Tanon (2016, p. 149) : « Jean-Jacques, étant protestant ne pouvait se marier avec quiconque en France ; et en Suisse, c'est le catholicisme de Thérèse qui empêchait leur union. Ils étaient donc condamnés au concubinage et leurs enfants à l'illégitimité ».

De nos jours encore, ces réalités persistent. La mère-célibataire continue d'être marginalisée quoiqu'à un degré moindre et des questions religieuses constituent toujours un obstacle réel au mariage. Ainsi, la société qui devait organiser la vie collective, devient paradoxalement source de corruption morale et de fracture du lien humain. À ce stade, on comprend mieux lorsqu'il affirme que « la nature humaine, au fond, n'était pas meilleure ; mais les hommes trouvaient leur sécurité dans la facilité de se pénétrer réciproquement, et cet avantage, dont nous sentons plus le prix, leur épargnait bien des vices » (J.-J. Rousseau, 2016, p. 46). Dans cet élan, la bonté originelle de l'homme se voit détournée en société et les relations, jadis spontanées et bienveillantes, se fragilisent.

Dans ce cadre, la société se perçoit comme un système qui délègue, excuse ou normalise la démission des devoirs essentiels. Le père biologique disparaît au profit d'un « père social », chargé d'imposer la loi et d'incarner l'autorité. En plus, le père, pris dans un réseau d'obligations extérieures (travail) et de normes artificielles, en l'occurrence, la propriété privée, l'accumulation de richesses, la morale, les bonnes manières, finit par perdre la conscience du lien fondamental qui l'unit à sa famille. En ce qui concerne les mères, Rousseau déplore que, dès leur naissance, les enfants soient confiés à des nourrices ou à des institutions, privant la famille de sa fonction morale et affective car, dit-il (2009, p. 55), «

depuis que les mères, méprisant leur premier devoir, n'ont plus voulu nourrir leurs enfants, il a fallu les confier à des femmes mercenaires, qui se trouvant ainsi mères d'enfants étrangers pour qui la nature ne leur disait rien n'ont cherché qu'à s'épargner de la peine ». Cette pratique est d'autant normalisée qu'« un mari qui oserait consentir que sa femme nourrit son enfant serait perdu ; l'on en ferait un assassin qui veut se défaire d'elle. Maris prudents, il faut immoler à la paix l'amour paternel » (J.-J. Rousseau, 2009, p. 57). Le recours à la délégation des soins témoigne de l'égoïsme d'une société qui se dérobe à l'accomplissement de ses responsabilités fondamentales.

En perdant la chaleur du foyer, l'enfant grandit dans la froideur d'un système qui prépare des citoyens soumis plutôt que des êtres libres. L'enfant devient victime d'un ordre social où la responsabilité parentale est remplacée par la gestion institutionnelle, en l'occurrence les orphelinats, les hospices ou les structures d'assistance. Dans cette mesure, la société civilisée fabrique paradoxalement sa propre inhumanité. L'abandon, dès lors, ne relève plus d'un simple manquement personnel, mais d'un dérèglement systémique où la paternité et la maternité perdent leur sens premier : celui d'un engagement moral irrévocable envers la vie.

« Généralement, dans la mesure où la force sociale altère notre capacité à penser de façon indépendante et rationnelle, on peut dire qu'elle exerce une attirance vers le bas », soutient R. Greene (2021, p. 212). Dès lors, de la nature à la société moderne, le chemin parcouru semble tragique, mais l'espoir d'une reconstruction existe. C'est précisément pour surmonter cette rupture que Rousseau entreprend, dans *Émile ou de l'éducation*, une œuvre de reconstruction symbolique. Il ne s'agit plus de restaurer la paternité biologique, impossible à retrouver, mais d'en refonder la signification morale et éducative.

2. Vers une pédagogie de la réparation symbolique du lien social

Dans *Émile ou De l'éducation*, Rousseau ne se contente pas d'élaborer une méthode pédagogique ; il met en scène une relation fondatrice, celle du précepteur et de son élève, qui réinvente la paternité. À travers le projet éducatif, c'est, en réalité, une quête intime et morale qui se joue : réparer symboliquement le lien brisé entre le père et l'enfant, entre l'individu et la société.

3.1. Émile ou la reconstruction symbolique de la paternité

Chez Rousseau, l'éducation se dessine comme un véritable acte de rédemption personnelle. Après avoir avoué l'abandon de ses enfants et justifié ce geste par ses difficultés matérielles et sociales, il laisse transparaître une blessure morale profonde. En rédigeant *Émile ou De l'éducation*, Rousseau transpose cette culpabilité dans une fiction pédagogique réparatrice : le précepteur se met dans la peau du père qu'il n'a pas su et pu être.

La manière dont il nomme et qualifie son élève imaginaire, ainsi que le ton employé, témoignent de la ferveur avec laquelle il endosse ce rôle. On peut lire : « Cher Émile, un homme a besoin toute sa vie de conseil et de guide. J'ai fait de mon mieux pour remplir jusqu'à présent ce devoir » (J.-J. Rousseau, 2009, p. 692). On y perçoit l'émotion intime profonde qui sous-tend son écriture et la projection de Rousseau en père d'Émile. Ses mots, empreints de tendresse et du sentiment du devoir accompli, tendent à apaiser cette culpabilité. En réalité, l'enfant suscite un émerveillement constant, pour peu qu'on veuille bien se rapprocher de lui. Ce n'est pas A. Naouri (2009, p. 60) qui nous dira le contraire, lui qui affirme qu'« il nous attire en effet. Irrésistiblement et toujours ». Ainsi se révèle l'ambivalence du projet de Rousseau : éduquer Émile, c'est symboliquement éduquer le fils

perdu, tout en se réconciliant avec soi-même. L'éducation apparaît alors comme un moyen de restaurer la continuité d'un lien brisé par la société.

Si Rousseau ne rejoue pas la paternité biologique, il la transcende néanmoins sous la forme d'une paternité spirituelle : « Émile est orphelin. Il n'importe qu'il ait son père et sa mère. Chargé de leurs devoirs, je succède à tous leurs droits » (J.-J. Rousseau, 2009, p. 69). Cette paternité morale repose sur la liberté et la responsabilité partagée. Dans l'éducation rousseauiste, l'enfant devient acteur de sa propre formation, sous le regard attentif d'un père symbolique soucieux de ne jamais étouffer son autonomie : « Laissez-le seul en liberté, voyez-le agir sans lui rien dire ; considérez ce qu'il fera et comment il s'y prendra. N'ayant pas besoin de se prouver qu'il est libre, il ne fera jamais par étourderie et seulement pour faire un acte de pouvoir sur lui-même » (J.-J. Rousseau, 2009, p. 231). Au-delà de sa portée pédagogique, cette prescription traduit l'amour d'un père qui a compris trop tard l'importance du temps, de la présence et du respect du rythme de l'enfant. J.-J. Rousseau (2009, p. 130) affirme : « C'est votre temps, ce sont vos soins, vos affections, c'est vous-même qu'il faut donner ; car quoi que vous puissiez faire, on sent toujours que votre agent n'est pas vous ». À travers *Émile ou de l'éducation*, Rousseau se représente comme un père réparé : non plus coupable, mais régénéré par le geste éducatif.

Ainsi Rousseau conçoit le véritable père non pas comme celui qui donne la vie, mais celui qui lui donne sens. Dans ces conditions, le maître, figure centrale de ce livre, incarne une présence aimante et protectrice, une autorité douce qui veille sans asservir. Certes, il ne possède pas l'enfant mais il l'accompagne vers la liberté : « Qu'il ne sache ce que c'est qu'obéissance quand il agit, ni ce que c'est qu'empire quand on agit pour lui. Qu'il sente également sa liberté dans ses actions et dans les vôtres » (J.-J. Rousseau, 2009, p.116). En conséquence, la relation éducative repose sur la confiance, la patience et la reconnaissance de la nature propre de l'enfant. C'est là que réside la réinvention de la paternité : non plus une autorité verticale, mais une présence horizontale et formatrice. Pour Rousseau, le père véritable n'est plus celui qui commande, mais celui qui rend possible la liberté morale de son fils.

3.2. L'éducation comme réponse à la défaillance sociale

Au-delà de l'individuel, Rousseau propose une solution à la dénaturation collective qu'il a suffisamment dénoncée. L'éducation apparaît comme un outil de réparation du lien social. Réparer le lien social, pour lui, revient à œuvrer à travers l'éducation à réduire les inégalités, à réveiller l'amour qui sommeille dans les cœurs et à créer le lien entre les hommes en partant de leurs misères communes. Il s'agit de former des citoyens capables de discernement, de solidarité et de respect mutuel en vue de restaurer ce que la société a perdu par ses excès et ses injustices. En ce sens, S. Diakité (2016, p. 79) soutient que « l'éducation est et sera toujours un des instruments les plus importants afin de réduire les inégalités ». Autrement dit, l'éducation consiste à donner à l'enfant la possibilité de devenir un acteur moralement responsable. Pour ce faire il, s'agit de lui apprendre à avoir de la considération pour tous les hommes. « En un mot, apprenez à votre élève à aimer tous les hommes, et même ceux qui le déprisent : faites-en sorte qu'il ne se place dans aucune classe, mais qu'il se retrouve dans toute » (J.-J. Rousseau, 2009, p. 325). Le citoyen genevois offre une vision de l'éducation qui n'est pas seulement technique ou scolaire, mais profondément éthique et qui constitue un effort pour rétablir la justice, la reconnaissance et le lien entre les hommes.

Dans une société longtemps caractérisée par les inégalités, les fractures sociales, où la vanité et la domination ont remplacé la vertu et la solidarité, il est urgent que la reconnaissance soit mise en relief pour rétablir la justice entre les hommes. C'est fort de ce principe que les Droits de l'Homme pourraient trouver leur fondement et leur rayonnement.

Car pour revendiquer des droits, il faut être reconnu dans sa dignité d'homme. Les revendications des minorités LGBT et de tous les mouvements sociaux trouvent leur appui dans le concept de reconnaissance. Cela, parce que comme le souligne C. Taylor (1994, p. 41), « notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ». Ainsi, pour reconstituer le lien social, on ne saurait se passer de ce concept. Pour Rousseau, c'est dans la reconnaissance de notre fragilité commune que se construit notre humanité. « Que votre élève connaisse le sort de l'homme et les misères de ses semblables », conseille J.-J. Rousseau (2009, p. 333). Cela voudrait dire que c'est en pénétrant le cœur de l'adolescent qu'on peut l'émouvoir en excitant la compassion qui est naturellement en lui. Cette exigence répond au besoin de rendre les jeunes sensibles à la souffrance d'autrui en nourrissant leur sensibilité. De cette manière, la relation entre le maître et l'élève anticipe la relation entre le citoyen et la communauté politique qui se veut être fondée sur la confiance, la liberté et la vertu.

Ainsi, l'éducation rousseauiste se perçoit bien comme reconstruction du lien social. En rétablissant la paternité morale, Rousseau veut réparer symboliquement la société elle-même. D'où il s'en suit qu'il est important d'apprendre aux enfants à bien juger les choses, à avoir du bon sens afin de se laisser guider par leur sensibilité réelle. Et c'est ce qu'Émile apprend au contact de son maître. C'est ce qui ressort des propos ci-après de J.-J. Rousseau (2009, p. 326) avec une certaine fierté : « Mon Émile, s'il a eu de la simplicité et du bon sens dans son enfance, je suis sûr qu'il aura de l'âme et de la sensibilité dans sa jeunesse ; car la vérité des sentiments tient à la justesse des idées ». Cela peut bien se résumer dans cette phrase : « Homme ne déshonore pas l'homme » (J.-J. Rousseau, 2009, p. 325).

Conclusion

Montrer que l'abandon des enfants chez Rousseau est une trahison familiale tout en étant l'expression d'un échec du contrat moral qui fonde toute société, telle a été l'ambition de cette étude. Il a semblé pertinent, dans un premier temps, d'analyser l'aveu de Rousseau concernant l'abandon de ses propres enfants à la lumière des réalités sociales de son époque. Dans un second temps, il convenait d'examiner le rôle de la société dans la dénaturation des individus et subséquemment dans la rupture des liens entre les hommes. Enfin, il s'est agi d'identifier, au sein de l'utopie éducative de Rousseau, une intention de réparation symbolique de la faute paternelle qui aboutit finalement à la réparation du lien social. Il ressort que l'abandon constitue certes une faute reconnue par Rousseau, mais une évidence qui s'inscrit manifestement dans les logiques sociales de son époque. Autrement dit, Rousseau est coupable d'avoir abandonné ses enfants, mais cette culpabilité est aussi celle de toute la société de son époque. Dans l'état de simplicité naturelle, l'homme est disposé à laisser parler son cœur pour assumer pleinement ses obligations parentales. L'homme naturel, libre et compatissant, demeure en contact direct avec ses enfants et prend plaisir à les éduquer en accord avec ses élans affectifs.

En revanche, l'homme civil, absorbé par les multiples obligations, fonctions et devoirs qui lui incombent, n'a plus cette disponibilité ; il est contraint de confier ses enfants à d'autres ou aux structures étatiques adaptées, entraîné qu'il est par les artifices et les contingences de la vie moderne. Du XVIII^e siècle au XXI^e siècle, nos sociétés ont encore évolué. D'énormes progrès ont été réalisés. Mais le progrès a ceci de cruel qu'il nous donne toujours des futilités en nous arrachant l'essentiel. Il nous promet sans cesse plus de confort, de vitesse et de performance. Mais à mesure qu'il nous comble de nouveautés, il nous dépouille ce qui donne sens à la vie : le temps, la santé, la relation, la famille, la contemplation. Les outils que nous créons pour nous libérer finissent par nous asservir. Les écrans qui rapprochent les distances

éloignent les cœurs. Bref, il est temps et il urge de restaurer les liens entre parents et enfants mais davantage de refonder la société sur un véritable contrat moral favorable à l'union, la solidarité, l'entraide, en clair, aux liens humains qui ramènent chacun à ses responsabilités fondamentales. Ce faisant, Rousseau se propose de réhabiliter le père naturel et de promouvoir des relations humaines fondées sur l'authenticité et l'affectivité.

Références Bibliographiques

- AUDI Paul, 2008, *Rousseau, une philosophie de l'âme*, Paris, Éditions Verdier/Poche.
- BOCQUENTIN Françoise, 2003, *Jean-Jacques Rousseau, femme sans enfants ? Essai sur l'analyse des textes autobiographique de J.-J. Rousseau à travers sa "langue des signes"*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, 2024, *La Reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- DIAKITÉ Samba, 2016, *Les Larmes de l'éducation. Contribution à l'éthique professionnelle en enseignement*, Québec, Saguenay.
- GREENE Rober, 2021, *Les Lois de la nature humaine*, trad. Cécille Capilla, Paris, Éditions Alisio.
- HOBBS Thomas, 1971, *Le Léviathan*, Paris, Éditions Sirey.
- NAOURI Aldo, 2005, *Les Pères et les mères*, Paris, Éditions, Odile Jacob.
- NAOURI Aldo, 2009, *Éduquer les enfants, l'urgence aujourd'hui*, Paris, Éditions, Odile Jacob.
- MARCUSE Herbert, 1975, *Tolérance répressive*, trad. Geneviève Dreyfus-Armand, Paris, Éditions du Seuil.
- LEVINAS Emmanuel, 1995, *Altérité et transcendance*, Montpellier, Éditions Fata Morgana.
- OUÉDRAOGO Kouakou Harold-Cédric, 2015, *Paternité responsable, les enjeux éthiques*, Abidjan, Éditions Paulines.
- RAWLS John, 2008, *La Justice comme équité, une reformulation de la théorie de la justice*, Paris, Éditions La découverte.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1973, *Les Confessions*, Paris, Éditions Gallimard.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 2009, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Éditions Flammarion.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 2016, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, précédé par Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Éditions Librairies Générales de France.
- TAYLOR Charles, 2019, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Éditions Champs essais.
- TANON Paulin, 2016, « Rousseau et ses quatre vérités ? », *Sigila*, n° 38, pp. 147-152.

LA POÉTIQUE DE L'INTERCULTURALITÉ DANS *BLACK BAZAR* D'ALAIN MABANCKOU

Jean Bruno ANTSUÉ
Université Marien Ngouabi, Congo
ajeanbruno@gmail.com

Résumé

Cet article examine la question de l'interculturalité dans *Black Bazar* d'Alain Mabanckou. En effet, l'interculturalité se donne à lire comme une tendance esthétique et scripturale qui singularise davantage la création littéraire de l'écrivain congolais. Ainsi le roman *Black Bazar* met justement en lumière une écriture d'enracinement, d'universalité et d'hybridation actantielle ou diégétique. L'objet de cet article est de montrer en quoi ce roman se construit comme un modèle de l'éclectisme méthodologique, à travers les compétences poétique et interculturelle. Ce qui donne lieu à une littérature qui se conçoit comme une structuration ou une rencontre socioculturelle, actantielle et diégétique. La poétique des rencontres interhumaines dans ce roman d'Alain Mabanckou, engendre de bonne grâce deux tendances, en l'occurrence, le choc de cultures ou le regard à la plongée entre les actants endogènes, allogènes et exogènes, et le métissage culturel ou l'élan humaniste qui concerne la tolérance, l'acceptation de l'autre et de sa culture, ce qui crée de bon gré l'hybridation culturelle ou le monde arc-en-ciel dans un tout cohérent.

Mots-clés : Acceptation – Brassage – Cosmopolitisme – Culture – Interculturalité.

Abstract

This article examines the question of interculturality in Alain Mabanckou's *Black Bazar*. Indeed, interculturality emerges as an aesthetic and stylistic tendency that further distinguishes the Congolese writer's literary creation. Thus, the novel *Black Bazar* precisely highlights a writing style characterized by rootedness, universality, and hybridity of actantial and diegetic elements. The aim of this article is to demonstrate how this novel is constructed as a model of methodological eclecticism, through its poetic and intercultural capabilities. This results in a literature conceived as a sociocultural, actantial, and diegetic structuring or encounter. The poetics of interpersonal encounters in Alain Mabanckou's novel readily gives rise to two tendencies: the clash of cultures, or the immersive gaze between endogenous, allogenuous, and exogenous actors; and cultural mixing, or the humanist impulse that encompasses tolerance and acceptance of the other and their culture, thus willingly creating cultural hybridity, a rainbow world within a coherent whole.

Keywords: Acceptance – Mixing – Cosmopolitanism – Culture – Interculturality.

Introduction

La liberté ou la voracité du roman en général, et du roman africain subsaharien de langue française en particulier, favorise l'exploitation de plusieurs structurations diégétiques et dimensions d'écriture narrative. Les créations narratives telles C. H. Kane (1961), H. Lopes (1990, 1997) et E. Dongala (2009, 2017) s'inscrivent dans cette généricité créative qui conduit à ce que nous appelons des œuvres d'enracinement, d'œcuménisme actantiel, d'hybridation culturelle et d'universalité ; des romans qui ont pour fondement l'interracialité, le métissage culturel ou le dialogue des cultures (L. S. Senghor, 1993) et l'interculturalité. C'est évidemment dans cette dynamique fonctionnelle du roman, en tant que foyer d'éclosion des cultures, que s'inscrit la présente étude intitulée : « la poétique de l'interculturalité dans *Black bazar* d'Alain Mabanckou ». Cette œuvre est véritablement le lieu d'exploration du cosmopolitisme, se vérifiant sur tous les aspects, comme les nationalités des différents personnages, la matérialisation d'un discours hybride, intertextuel et intermédial constant. Ce qui fait que le personnage central ne cesse de témoigner d'une telle réalité de transfrontalité actantielle. Alain Mabanckou tente toujours de considérer ses personnages dans la totalité de l'instance ontologique, en restant ouvert aux cultures du monde. Il sied de souligner d'emblée que la renommée internationale des œuvres d'Alain Mabanckou attire l'attention de tous les esprits critiques, mais la dimension actantielle, le choc des cultures, le métissage socioculturel de l'œuvre et le réalisme brut des faits sont des particularités qui attirent notre regard critique.

La présente réflexion se centralise autour de la question ci-après : qu'en est-il de l'interculturalité dans *Black Bazar* d'Alain Mabanckou ? Cette question prééminente est complétée par les questions secondaires suivantes : Quels sont les effets contreproductifs de cette interculturalité ? Quels sont les effets souhaités de cette rencontre culturelle ? Ces interrogations somme toute complémentaires, nous inspirent des hypothèses que nous déclinons ici sous les points ci-après :

- L'écriture narrative d'A. Mabanckou (2009) serait une portraiture du choc des cultures ;

- Au-delà des aspects hégémoniques des cultures qui se croisent, Alain Mabanckou nous présenterait l'élan humaniste des personnages, notamment l'œcuménisme ou le cosmopolitisme actantiel dans son sens le plus approfondi.

Pour une réponse avenante ou systématique à notre réflexion, nous convoquerons la poétique pour aboutir à une expertise scientifique. La structuration de notre étude obéit à quatre axes : Le premier consiste à faire la revue de la littérature sur la notion d'interculturalité et sa théorisation, le deuxième point mettra au jour le choc des cultures, le troisième se focalisera sur le métissage ou le brassage culturel et de l'enracinement narratif au cosmopolitisme diégétique ou actantiel pour le quatrième.

1. Revue de la littérature et ancrage théorique de l'étude

Dans la littérature française, le XVI^{ème} siècle est une période emblématique de l'élan humaniste. Cette tendance humaniste a engendré la circumnavigation à travers le monde, notamment le déplacement des modèles cosmopolites vers ou à la découverte des nouveaux espaces ambiants. Pendant cette période, « Michel Eyquiem de Montaigne », « Copernic » et « Erasme » sont considérés comme les archétypes de l'idéologie humaniste. En effet, le courant humaniste pendant la période médiévale ou au XVI^{ème} siècle, se montre favorable à l'acceptation de l'autre et de sa culture. Dans cette perspective humaniste, F.R de Chateaubriand (1801), G. Flaubert (1857), G. N. dit Madame de Staël (1813) sont considérés

comme des auteurs allégoriques de l'interculturalité. Puisque dans leurs œuvres littéraires, les actants ou les personnages voyagent pour rencontrer d'autres personnages et pour acquérir d'autres cultures. En réalité, cet élan d'aller vers l'autre et l'acceptation de sa culture, s'est avéré positif au XIX^{ème} siècle avec l'expansionnisme des explorateurs européens. Cette période est qualifiée de rencontre heureuse pour le métissage culturel ou le donner et le recevoir, mais également de malheureuse à cause du choc de cultures qui a sans nul doute occasionné l'hégémonie et la valetaille culturelle entre la culture européenne et les cultures indigènes américaines ou africaines.

Ensuite, plusieurs auteurs humanistes européens, négro-africains et africains ont mis en exergue la problématique de la rencontre des cultures ou de l'interculturalité dans leurs œuvres. C'est le cas d'A. Césaire (1955), L. Kesteloot (2001), A. Gide (1927), L. S. Senghor (1993), E. Dongala (1987) et de Jacques Chevrier (1998). Par ailleurs, il convient de souligner que l'interculturalité se fonde également sur trois mythes fondamentaux, celui de la supériorité du Blanc, celui du Blanc civilisateur, et celui de l'infériorité, de la nescience ou de la primitivité du Nègre A.-P. Bokiba (1998, p. 156). D'après André-Patient Bokiba, il est manifeste de souligner que la rencontre humaine en général et entre les Européens et les Africains pendant les périodes esclavagiste, coloniale et de tout temps est marquée par le choc de cultures.

Notre tâche consiste d'identifier quelques réflexions sur les différentes théories que nous avons épinglées pour la réalisation de cette étude. En parlant de « poétique » comme approche théorique, nous nous référons à Aristote qui prend ce terme dans le sens de description. M. Pougeoise (2001, p.195) estime qu'« au sens le plus général du terme, on appelle poétique, tout discours sur la littérature. » Dans la cognition du critique G. Genette (1972, p.10), « la poétique peut être définie comme une stylistique des genres, étudiant et mesurant les déviations caractéristiques, non pas d'un individu, mais d'un genre de langage, c'est-à-dire assez exactement (...) une écriture ». Selon l'érudition de G. Genette (1972, p.13), la poétique est « ce type de critique que l'on appellerait sans doute, plus justement théorie des formes littéraires -ou, plus brièvement, poétique ». La poétique est un outil de performance et de compétence pour l'interprétation littéraire. C'est dans cette systématisation narrative que nous scruterons les formes intradiégétiques dans le corpus en convoquant ladite théorie. En effet, décoder la poétique affabulatrice revient à déchiffrer l'essence de l'écriture, à ourdir les éléments diégétiques, les rebondissements et les phases de l'intrigue. La poétique *mabankouenne* creuse les interstices de l'interculturalité, et reste tendue vers une altérité universelle.

Après ce balisage théorique, notons que l'interculturalité relève d'une multitude de postulats théoriques et critiques. Plusieurs critiques ont analysé cette notion. V. Crispi (2015, p. 17) perçoit l'interculturalité comme un trait caractéristique de la modernité, un brassage de culture :

Notre modernité se caractérise par la pluralité des formes de socialisation, d'en-culturation, d'éducation, par la diversité des langues et des modes de communication. La rencontre entre les cultures et les différences culturelles s'impose dans les faits : l'autre, l'étranger, l'altérité font partie du rapport au monde quotidien. Il en résulte une nouvelle série de questions et de problématiques qui interrogent surtout notre capacité à vivre ensemble.

D'après A. Borredon (1998, p. 157) : « Nous appelons paradigme de l'interculturalité cette nouvelle manière de concevoir les rapports entre les cultures et les rapports entre les différents êtres humains ». Pour ce critique, l'interculturalité repose sur les relations humaines, fraternelles et le rapport à l'autre. Dans cette perspective, l'interculturalité envisage une culture commune, le vivre-ensemble. Le critique J. Demorgon (2003) part du champ

notionnel de ce concept à partir des synonymes tels *pluriculturel*, *multiculturel*, *transculturel* et qui ont pour base la communication interculturelle. Dans leur ouvrage, L. Emongo et B. W. White (2014) lient l'interculturel au vivre-ensemble, une sorte d'œcuménisme humain. Les théoriciens M. Lucy et A. Bergamaschi (2024, p. 4) suggèrent en substance que l'interculturalité permet de fédérer la pluralité des identités, de fusionner les identités.

Outre ce qui vient d'être exposé, il est essentiel de mettre en avant l'approche conceptuelle de l'interculturalité dans notre étude. Ceci nous amène à comprendre la portée d'un tel ancrage de l'interculturalité comme une esthétique créatrice chez le romancier congolais ; une unicité dans la différence. En somme, il se dégage de toutes ces élucidations conceptuelles un fait : l'interculturalité repose sur la cohésion sociale. Mais au-delà de tout, il se dégage de cette approche interculturelle une tendance qui, très souvent, nous expose au choc des cultures.

2. Choc des cultures ou regard à la plongée entre les actants endogènes et allogènes

Si par euphémisme, par cajolerie ou par entourloupette, certaines langues européennes parlent du métissage culturel pendant les périodes esclavagiste et coloniale, nous estimons que pendant ces périodes miteuses, il y a plutôt un véritable choc des cultures. Dans le continent, de Léopold Sédar Senghor jusqu'à nos jours, en passant par A. Hampâté Bâ (1961), F. Oyono (1956) ou C.H Kane (1961), ces écrivains décrivent naturellement le regard à la plongée des impérialistes européens en Afrique, notamment l'humiliation de l'homme noir et la marginalisation de sa culture. Parmi les auteurs noirs qui portraiturent cette posture inhumaine, la figure d'Aimé Césaire est l'une des plus convaincantes en la matière, car son œuvre se lit comme une plaidoirie des consciences aliénantes. Ainsi affirme-t-il :

On me parle de progrès, de « réalisations », de maladies guéries, de niveaux de vie élevés au-dessus d'eux-mêmes. Moi, je parle de sociétés vidées d'elles-mêmes, des cultures piétinées, d'institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées. Moi, je parle de milliers d'hommes sacrifiés au Congo-Océan (A. Césaire, 1955, p. 23).

Selon la conception d'Aimé Césaire, la colonisation est simplement une rencontre malheureuse entre la culture blanche et la culture noire. Autrement dit, par la colonisation, les Blancs impérialistes, pour dire les barbares ou les envahisseurs, ont voulu confisquer les terres africaines, faire disparaître les religions, vider les sociétés, piétiner et sacrifier les hommes au Congo ou dans le Golfe de Guinée et exterminer nos cultures millénaires. Dans la création littéraire d'A. Mabanckou (2009) en particulier, l'interculturalité a pour suite logique le choc des cultures. Ce qui crée par mimétisme ou de gré la culture dominante et la culture dominée, nous parlerons en termes d'hégémonie et de valetaille culturelles.

2.1. L'hégémonie et la valetaille culturelles : l'un sur l'autre

Le concept hégémonie fait penser à la supériorité et le groupe nominal valetaille culturelle suppose une domesticité, une infériorité. Lorsqu'on parle d'hégémonie et de valetaille culturelle, c'est en termes de métonymie ou de métaphore in absentia, car les cultures se pratiquent et se valent. Cependant, la notion de dominance et celle de poltronnerie renvoient directement aux Hommes. C'est ainsi que les hommes forts imposent leur culture aux faibles, parfois, par complexe d'infériorité, les faibles acquièrent volontiers la culture des plus forts. C'est justement cette logique culturelle qui a existé ou qui existe séculairement entre les Africains et les Européens. Dans le roman d'A. Mabanckou (2009), la rencontre des cultures a engendré deux mesures de cultures. Dans la séquence narrative ci-dessous, certains mots ou expressions utilisés par les personnages illustrent bien le contexte de supériorité et

d'infériorité culturelle : « Qu'est-ce que la colonisation hein ? C'est un élan de générosité, c'est une aide qu'on apporte aux petits peuples qui sont dans les ténèbres ! Est-ce que vous comprenez ? Les Civilisés sont allés au secours des sauvages qui vivaient dans les arbres et se grattaient avec les orteils... » (A. Mabanckou, 2009, p.120).

Si on veut bien définir la colonisation, chacun pourrait donner un sens par rapport à son entendement. En ce qui nous concerne, nous la considérons comme une période nocive et d'extermination d'une race et d'une culture. Aimé Césaire (1955), B. Diop (1961), Ferdinand Oyono (1956), A. Kourouma (1998), J.-M. Adiaffi (1980), C. H. Kane (1961), E. M'Bokolo (2004) et bien d'autres écrivains et penseurs du continent ont bel et bien essayé de le démontrer. En lisant minutieusement la séquence narrative ci-dessus, les expressions, « petits peuples qui sont dans les ténèbres », « Les Civilisés sont allés au secours des sauvages » et « saler leur viande humaine », témoignent simplement de ce dénigrement d'un peuple et de sa culture. Si les deux premières expressions expriment le rejet, le bannissement ou la mise d'une civilisation sur le banc de l'histoire, la troisième est un affront aux indigènes car elle exprime l'anthropophagie ou le cannibalisme. À l'évidence, les Africains doivent comprendre que la colonisation n'a jamais été un métissage culturel, d'ailleurs jusqu'à présent, il n'y a jamais du métissage culturel entre l'Europe et l'Afrique.

Ce qui se manifeste cependant, c'est la loi de l'hégémonie et de la valetaille sur les plans politique, linguistique, humain et culturel. C'est ainsi qu'on pourrait parler volontiers des « éternelles colonies » en Afrique en général et en Afrique subsaharienne en particulier. Si réellement on pouvait parler de métissage culturel, les langues africaines, notamment, le Wolof, l'Haoussa, le Peul, le Diola, le Lingala, le Bambara, bref toutes les langues nigéro-congolaises ou nigéro-sénégalaises devraient être parlées ou enseignées en Europe comme le Français dans les éternelles colonies françaises. Or, on assiste clairement depuis la colonisation jusqu'aujourd'hui à un écrasement des langues africaines par les langues étrangères. L'instance actantielle dans *Black Bazar* reconnaît que, « l'homme en Afrique noire vit dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche de faire partie intégrante de la civilisation. (...) sans la colonisation, vous n'auriez pas eu de blondes, de rousses, de pieds de cochon, hein. A. Mabanckou, (2009, p. 222).

Dans la conception du romancier et dans l'œuvre en étude, les Noirs pensent que servir, obéir, côtoyer, écouter derrière les portes des Blancs les avaient hissés au sommet de la civilisation occidentale au point d'avoir un avis sur tout et sur rien. Ils se doivent de tout accepter et de croire même en leurs mensonges tant ceux-ci incarneraient la vérité et la civilisation.

2.2. Le phagocytage ou l'effondrement de la culture dominée

Le phagocytage culturel ou l'extermination de la culture noire font partie des missions assignées aux explorateurs ou missionnaires en terres africaines. Pour aliéner, acculturer ou désorienter un peuple, il faut l'écarter de ses origines géographiques, culturelles, spirituelles ou linguistiques. Non seulement les Africains auraient abandonné leurs religions au profit de celle imposée par le Colon, ils furent également déracinés de leurs cultures originaires, renoncèrent à l'animisme et à certaines croyances ancestrales. Après ce dépouillement religieux et culturel, les Africains sont devenus les étrangers dans leur aire originelle. *Black Bazar* (2009) d'Alain Mabanckou met suffisamment l'accent sur cet effondrement des langues et l'acceptation contre gré des langues exogènes à travers ses personnages aux origines diverses. L'effondrement des langues locales au profit de celle du Colon, est perceptible dans les propos de l'un des personnages en ces termes :

Elle se prend pour qui, elle ? Bon, où en étais-je ? Ah oui, la colonisation ... On vous tapait un peu dessus, pour votre intérêt. À l'école on vous interdisait de parler vos langues de barbares dans la cour de récréation. Civilisation ou barbarie, fallait choisir, parce que nations nègres et culture, c'était incompatible. Là on vous offrait la civilisation ! Donc cette école de Jules Ferry c'était du béton (A. Mabanckou, 2009, p. 230).

Il est nettement question de dominer, de modeler ou d'exterminer le Noir et d'éradiquer sa culture. C'est pourquoi l'école était obligatoire en langue du maître des lieux. Pour modeler le Noir, il fallait lui imposer une langue au détriment de la sienne. Les Colons qualifiaient les langues endogènes de charabia, de cacophonie, de non-sens. Dans l'extrait susmentionné, il est particulièrement question de mettre l'accent sur l'acculturation et l'ahistoricité des peuples Noirs. La question cruciale ici est aussi celle liée au rapport qui contraint les Noirs au conservatisme des langues étrangères dont ils finissent par faire la fierté, ou auxquelles ils demeurent liés historiquement. L'on se souvient encore de la volonté manifestée par bon nombre de pays africains à l'orée de leur indépendance, de vouloir rompre définitivement avec l'emprise linguistique et culturelle imposée par la colonisation. Malheureusement l'on est sans ignorer du raccourci stratégique qu'ont usé ou use encore la Métropole dans le maintien de cet ordre conservateur. Dans cette logique, la culture ou la langue française aurait exterminé la culture ou les langues africaines. C'est ce qui se dégage du point de vue suivant, portant sur la négation totale de la culture noire :

Les nègres ils n'avaient rien avant l'arrivée des Blancs. C'était le vide, le chaos, l'anarchie, rien à Tombouctou, pas d'empire du Mali, pas d'âme, pas de culture, pas de dieux, pas de religion, pas de structure politique et sociale ! Ils devaient choisir pour leur survie : une peau noire ou un masque blanc. Et les plus intelligents d'entre eux ont choisi le masque blanc parce que la peau noire c'est la malédiction de Cham (A. Mabanckou, 2009, p. 231).

Ainsi, la rencontre entre la culture européenne et la culture africaine s'inscrit dans un contexte de choc de cultures, d'hégémonie, de valetaille culturelle et de phagocytage culturel. Comme disait A. Césaire (1955), l'Europe est physiquement, moralement, spirituellement, intellectuellement indéfendable en ce qui concerne ses actions, ses pratiques, ses paroles ou ses intentions en ou sur l'Afrique en général et l'Afrique subsaharienne en particulier. En analysant l'histoire de l'évolution de l'humanité et dans la portraiture diégétique d'Alain Mabanckou, précisément dans son œuvre emblématique *Black Bazar* (2009), la culture européenne semble plutôt phagocyter la culture africaine. Si le segment phrastique « les nègres ils n'avaient rien avant l'arrivée des Blancs » révèle l'humiliation d'une race, le segment phrastique « rien à Tombouctou, pas d'empire du Mali » est un rappel ou une preuve qui confirme la culture africaine. Cependant, dans la structuration diégétique d'A. Mabanckou (2009), le vivre ensemble ou le métissage culturel est le moment fort de l'écriture, des instances actantielles et de l'entendement du moi social.

3. Le métissage culturel : l'un et l'autre ensemble

Dans la ligne visuelle ou dans la structure prégnante d'Alain Mabanckou dans *Black Bazar*, la rencontre des peuples ou l'interculturalité est un leitmotiv narratif, pour dire une réitération du champ diégétique. Les itinérances empruntées par des personnages, les espaces libres de circulation, le travelling du récit, les actants multiraciaux ou le cosmopolitisme actantiel sont des mentions d'une interculturalité dans un microcosme narratif. Pour ce faire, nous allons prendre au sérieux le sentiment d'aller vers l'autre ou l'élan d'humanisme intégral et l'acceptation de l'autre et de sa culture, notamment la rencontre des mondes en un seul.

3.1. Aller vers l'autre ou l'élan d'humanisme

La littérature se rapproche foncièrement de l'instance ontologique. C'est dire à quel point l'homme, aussi bien la société dans laquelle il vit, font partie des éléments structurants l'imaginaire créatif des auteurs. L'écrivain postule, de façon générale, l'altérité sous toutes ses formes. C'est cette dimension de la littérature imagologique que nous retrouvons, de façon significative, dans *Black Bazar* (2009). En tout temps et en tout lieu, les actants cherchent à côtoyer les autres, à aller vers les autres ou à accepter les autres dans leur monde ambiant. L'extrait ci-après traduit avec force la cinglante question de l'humanisme, tout en mettant l'accent sur son ambiguïté dans le cadre colonial :

Tu es contre les colons ou quoi ? Moi je dis que les pauvres colons il faut leur rendre hommage ! Y en a marre qu'on les accuse à tort et à travers alors qu'ils ont fait consciencieusement leur boulot pour nous délivrer des ténèbres et nous apporter la civilisation ! Est-ce qu'ils étaient obligés de faire tout ça, hein ? Tu te rends pas compte qu'ils ont bossé comme des dingues ? (...) Tintin était contraint de faire le déplacement en personne pour notre bien ! Donc c'est pas moi qui vais avoir une rancœur contre les colons (A. Mabanckou, 2009, p. 15).

Avant de voir en toute dextérité les avanies, les calamités et les atrocités coloniales en Afrique subsaharienne, il faut au préalable constater l'altruisme qui a animé les explorateurs. Ceci nous amène à apprécier en toute impartialité les actions menées par les Colons en faveur des colonisés, et de reconnaître l'élan humaniste qui a caractérisé certains explorateurs. Outre le devoir colonialiste, la volonté exotique grâce à laquelle ils ont découvert des territoires lointains, les terres africaines justement, est au demeurant un engagement humaniste. Cet humanisme se concrétise sur le plan culturel, ainsi que l'atteste l'extrait ci-après :

J'ai aussi écouté les rythmes de leur groupe Skah Shah de New York avec la voix de Jean Eli Telfort parce que je suis quand même un type ouvert et attentif à l'usage du monde. J'ai apprécié la chanson *Camionnette* de Claudette et Ti Pierre, et quand j'entendais ce tube, eh bien c'est qu'il y avait un enterrement ou un retrait de deuil dans notre quartier, parfois même un mariage parce que chez nous on est comme ça, dans la vie ou dans la mort, on danse au même rythme pour les funérailles, pour les mariages,.... (A. Mabanckou, 2009, p.184).

En effet, le travelling du récit ou la liberté des itinéraires diégétiques conduit les actants dans le continent américain, à New York, où le personnage africain apprécie à juste titre les chansons des musiciens du nouveau monde. Il compare les rythmes, les cadences et les chansons newyorkaises avec les chansons africaines. En réalité, si le nouveau monde a été peuplé par les africains transportés pendant la période esclavagiste, force est de constater que la similitude culturelle justifie les faits. Ici, la musique sert de pont grâce auquel les différents personnages se rapprochent sur leurs identités presque communes. La culture dans son ensemble, favorise le dialogue entre les peuples, favorisant ainsi le vivre-ensemble.

3.2. L'acceptation de l'autre et de sa culture

L'interculturalité se définit réellement par la tolérance, l'acceptation de l'autre et de son moi intérieur, pour dire sa culture. Le fait de collaborer ou de vivre ensemble entre les humains de races différentes est un élan d'humanisme et de tolérance absolue. Les Africains en général et les Bantous en particulier sont les modèles de l'hospitalité et de l'acceptation de l'autre, car pendant la période coloniale, ils ont accueilli volontiers les Européens avec leur cannibalisme. Pour peindre cette corrélation entre les peuples de races différentes, Alain Mabanckou présentent des personnages tolérants, gagnés par l'altérité. La pratique de l'interculturalité à travers l'acceptation de l'autre ou des autres et de la décision de vivre ensemble, s'exemplifie également dans l'extrait qui suit :

Ramener le tamtam aux pauvres Africains d'Afrique ? Eux les Africains de là-bas ils s'en foutent désormais du tam-tam parce que c'est un truc qu'ils ont laissé aux Blancs qui vont prendre des cours pour ça, qui s'habillent en pagne pour faire local et qui sont tout contents parce qu'ils espèrent contribuer à l'intégration et à l'échange des cultures. Un Blanc qui apprend du tam-tam, (...) c'est normal, ça fait chic, ça fait type qui est ouvert aux cultures du monde et pas du tout raciste pour un sou (...) C'est pas pour rien que les Européens s'intéressent comme ça au tam-tam. C'est pour comprendre comment les choses se passaient quand chez nous il n'y avait pas d'autres moyens de communication que celui-là (A. Mabanckou, 2009, p. 126).

Effectivement, on reconnaît un peuple par sa culture immatérielle mais aussi par la culture matérielle, en l'occurrence, le tam-tam. Si le pagne, le raphia ou le rythme cadentiel de « couper » les reins et « bouger » les fesses pour les femmes est une allégorie de la culture nègre, le tam-tam n'en demeure pas moins. Si dans la confusion entre le modernisme et l'occidentalisation, les Noirs ne s'intéressent plus au tam-tam, les Européens s'y intéressent davantage. En fait, les Blancs s'approprient le tam-tam et le pagne « qu'ils espèrent contribuer à l'intégration et à l'échange des cultures ». Cette expression est une démonstration d'échange des cultures ou d'interculturalité entre les Européens et les Africains. Dans cet extrait, les personnages s'écartent de l'autarcie culturelle pour s'identifier aux cultures des autres. Le pagne et le tam-tam sont des moyens identitaires importants qui révèlent au grand jour la culture noire ou africaine. Il est important de comprendre que les guerres, les conflits armés et la pauvreté des uns sont causés par le rejet de l'autre et de sa culture. Pour mettre fin à toutes les calamités ou fléaux artificiels cités ci-dessus, les êtres humains doivent adopter la règle de l'œcuménisme humain. Dans cette représentation allégorique, le tam-tam et le pagne symbolisent la culture noire. Cela revient à dire que si le Blanc accepte bon gré ces objets symboliques, il accueille volontiers le Noir.

Par ailleurs, dans la sphère diégétique d'Alain Mabanckou, les personnages ne se distinguent pas sur la couleur de la peau. Les personnages forment un tout cohérent, un monde multiforme et multiracial afin de mettre en valeur l'interculturalité. L'énoncé ci-après témoigne de cette multipolarité : « On me voyait dans le quartier avec ma poussette et des couches Pampers. Je revenais de chez l'Arabe du coin, je le laissais parler à ma fillette de l'immeuble. On demandait à mes clients leur pièce d'identité. ! A. Mabanckou (2009, p.99). C'est la preuve que les différents personnages de ce roman d'Alain Mabanckou s'entendent bien, malgré leurs différences de races, de religions et de nationalités. Le romancier peint le métissage culturel, une société de la confluence où les diversités sont fondamentales dans la construction de l'unité.

3.3. Le brassage culturel : la culture hybride

La rencontre ou l'acceptation de l'autre favorise le métissage culturel. La rencontre avec l'autre est essentielle dans la construction d'une culture hybride, une culture arc-en-ciel. En réalité, la culture métissée est une instance vitale qui engendre une force socioculturelle et raciale. L'Afrique devrait mettre en avant le brassage culturel, la culture endogène et exogène, pour son développement. Le narrateur de *Black Bazar* résume cette logique en ces termes

C'est eux qui avaient insisté, ils me reprochaient de cacher la tille comme les gens de ma tribu qui ne montrent leur enfant que quelques mois plus tard afin d'éviter que les méchants ne lui jettent un mauvais sort. Moi je leur répondais qu'ils n'avaient qu'à lire les journaux de ce pays, qu'il y avait dans *Libération* et *Le Parisien* un faire-part. C'est d'abord Bosco Le Poète de l'ambassade qui a vu la petite. Il était debout à l'entrée avec un verre de rouge à la main et un livre de Rimbaud... (A. Mabanckou, 2009, pp. 98-99).

Dans le passage susmentionné, les personnages se montrent tolérants et humanistes. En effet, si aller vers autrui est un élan d'humanisme et d'acceptation de l'autre, épouser la

culture de l'autre devient alors un acte de tolérance absolue. Ici et maintenant, nous avons un personnage qui quitte l'Afrique pour aller s'installer en France. Pour ne pas heurter les habitudes de son espace d'accueil, il accepte volontiers la culture d'autrui. Alain Mabanckou présente l'Europe en général et la France en particulier comme un espace-temps de liberté, de tolérance ou de l'interculturalité absolue, car dans la trame diégétique, les actants de différentes races et cultures partagent un même immeuble.

Ensuite, la problématique de l'interculturalité ou de l'instance interracial est un motif diégétique de la littérature africaine. Alain Mabanckou s'intéresse également à cette logique du temps et de l'espace. Il crée également un personnage métis pour mettre en évidence la rencontre harmonieuse des races en Afrique noire. Dans l'extrait ci-après : « Vous avez vu ce qu'elle allait faire, cette fille métisse ? Eh bien, elle allait allumer une cigarette ! Je lui ai dit de ne pas le faire ou de déguerpir de ces lieux. Elle se prend pour qui, elle ? Bon, où en étais-je ? » (A. Mabanckou, 2009, p.230), c'est particulièrement le mot « métisse » qui attire notre attention. Si H. Lopes (1990) présente un métis à la recherche de son géniteur, en l'occurrence André Leclerc, Alain Mabanckou fait la description ambiante d'une métisse parmi les noirs et les blancs. C'est dans cet esprit critique que nous classons *Black Bazar* (2009) comme une œuvre de grand œcuménisme culturel, racial ou actantiel.

3.4. *Black Bazar* : œuvre de grand œcuménisme culturel, racial et actantiel

L'interculturalité est le motif le plus ardent et le plus représentatif de *Black Bazar*, car de l'incipit à l'explicit du roman, les péripéties ou les actions de l'intrigue s'articulent autour de l'interculturalité ou de la notion d'interracialité. D'après une lecture analytique, nous estimons que le roman en étude, *Black Bazar*, est une œuvre de grand œcuménisme culturel et actantiel. Les extraits ci-après témoignent de cette dynamique interracial et interculturelle :

Vous les Français ! Il estimait que vos types illuminés d'autrefois qu'on appelait philosophes ils n'avaient fait qu'interpréter le monde, et il fallait désormais le changer à coups de machettes rwandaises ou de Kalachnikov importées directement de la Russie en passant par la frontière étroite du Cabinda. Le Breton a payé l'addition et m'a dit au revoir...C'est pas comme ça qu'il reviendra dans ce bar ... Angolais et leurs rebelles ils n'étaient pas d'accord (A. Mabanckou, 2009, p. 240).

Un Gabonais qui traînait devant le McDonald's de la gare de l'Est m'a laissé entendre qu'en fait je n'étais qu'un type minable, que si je me défrisais les cheveux c'était parce que je n'assumais pas ma négritude, que j'avais un problème grave, que je faisais honte à la plus belle race du monde, celle qui est à l'origine de tout sur terre...Le Franco-Ivoirien qui devait me filer *Droit de veto*, le dernier disque de Koffi Olomidé. Et comme le Gabonais me matait sans cesse, je l'ai salué en me disant qu'il admirait peut-être ma nouvelle façon de m'habiller (A. Mabanckou, 2009, p. 244).

En regardant de près ou en lisant en toute compétence les extraits ci-dessus, il est nécessaire de souligner sans conteste que le roman en étude est un microcosme où plusieurs races et personnages de cultures différentes se rencontrent. Effectivement, dans le premier extrait étudié, nous avons six nationalités ou six pays. Il s'agit des « Français », « rwandais », « Russes », « Cabindais », « Breton », « Angolais ». Ce qui est important dans cette scène narrative, ce n'est pas les « coups de machettes rwandais » qui admonestent le génocide du siècle, ni les Kalachnikov importés de la Russie, ni les rebellions angolaises, parce que ce sont des actions meurtrières, criminelles ou anthropophagiques, mais c'est nécessairement la collaboration ou la rencontre des peuples de races différentes dans une scène narrative. Dans le premier extrait, l'auteur réécrit la pensée du philosophe allemand Karl Marx citée par P. Landman & S. Lippi (2013, p. 9) qui dit : « jusqu'ici les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières, il s'agit maintenant de le transformer. Pour cela, on ne le

transforme pas dans les génocides éternels, dans les conflits armés sans cause, dans les hécatombes sempiternelles, mais dans la tolérance et dans l'humanisme intégral. Pour montrer la tolérance entre les différents personnages, le Breton a payé l'addition du groupe. Il s'agit pour le romancier de réprimander les actes inhumains, ceux qui condamnent l'homme à l'état de nature, à la barbarie ou à la loi de la sélection naturelle.

Ensuite, dans le second extrait susmentionné, le travelling du récit ou la liberté des espaces diégétiques devient un motif narratif et itératif. En effet, les personnages circulent librement dans l'espace diégétique. La présence d'un « Gabonais » à « McDonald's », « le Franco-ivoirien » qui aime la musique congolaise et la façon de s'habiller qui est un art des congolais, témoignent justement de cette interculturalité ou de cette instance interr raciale dans la création littéraire de Mabanckou. Le personnage ou l'actant « enfant » dans le passage suivant est une allégorie ou une métaphore in absentia de l'interculturalité, exprimant ainsi la différence dans l'unité :

Et comme l'Arabe du coin m'avait expliqué que les enfants comprenaient toutes les langues du monde, je me demandais ce que ce troubadour racontait à Henriette. Il parlait vite avec un sourire jusqu'aux oreilles. Et l'enfant s'agitait, rigolait, lui tendait ses bras. L'Hybride sortait alors un nounours de son sac... (A. Mabanckou, 2009, p. 129).

Ainsi, le côtoiement entre les personnages de races ou de cultures différentes dans le roman en étude est une expression de l'œcuménisme humain, de la tolérance absolue ou de l'acceptation de l'autre et de sa culture. C'est justement cette logique d'écriture, du cosmopolitisme actantiel et des personnages hybrides que le roman d'A. Mabanckou (2009) est défini en termes de l'œuvre de grand œcuménisme spatial, actantiel, culturel et racial. Cette œuvre littéraire témoigne également de l'évolution créatrice ou de la gradation de l'écriture de Mabanckou. Il s'agit de l'enracinement narratif au cosmopolitisme diégétique, racial, culturel et actantiel.

4. De l'enracinement narratif au cosmopolitisme diégétique ou actantiel

Pour définir la ligne visuelle, la réitération thématique ou les structures prégnantes d'un écrivain, il est conseillé de lire en toute performance toute sa production. Or tout Mabanckou n'est pas encore produit. Cependant d'après les productions littéraires de Mabanckou, on pourrait tirer certaines conclusions moins orthodoxes, mais très importantes. En effet, si dans d'autres romans de A. Mabanckou (2005, 2010, 2013, 2015) la diégèse se situe volontiers en Afrique noire, par métalepse ou par métonymie, voire par le truchement des anthroponymies, des hydronymies ou des toponymies, plus précisément au Congo, mais *Black Bazar* est au faite du cosmopolitisme, car la diégèse se déroule dans plusieurs pays et l'espace libre ou le travelling du récit se définit comme la narration ambulatoire. Si par exemple dans les œuvres suivantes d'A. Mabanckou (2005, 2006, 2013, 2005, 2010), l'auteur s'inscrit spécifiquement dans le contexte africain en général et congolais en particulier, notamment sur la dictature politique, le despotisme gouvernemental, les conflits armés postélectoraux... dans *Black Bazar*, au contraire, le romancier s'écarte du Congo et de l'Afrique pour situer la diégèse à Paris en France, précisément au Château rouge où les races se croisent dans une ambiance sans pareille.

Dans ce roman, le métissage culturel se révèle premièrement par le foisonnement de personnages issus des cultures et des pays différents, mais lesquels vivent un même quotidien et se partagent les expériences sans qu'ils n'éprouvent l'idée de se repousser. Ils s'invitent à se partager respectivement les cultures, mais aussi à définir l'universel dans le respect des cultures de chacun, comme l'on peut le lire à travers l'extrait ci-après : « Ils auront l'illusion,

comme moi, d'aller au pays, d'écouter les langues du terroir, d'échanger des propos sur la vie en France, sur les dictateurs qui sucent le continent et incitent les différentes ethnies à s'étriper devant les caméras... » (A. Mabanckou, 2009, p.201). Sur fond de dénonciation des réalités politiques marquées par la dictature en Afrique, cet extrait dévoile l'émerveillement mais aussi la curiosité de découvrir les territoires étrangers. La problématique de l'interculturalité se découvre à travers la promotion des voyages et du tourisme.

Conclusion

Au terme de cette réflexion portant sur la poétique de l'interculturalité d'Alain Mabanckou (2009), il convient de rappeler le caractère cosmopolitiste des personnages et des actions qui y sont décrits. Le roman tout entier s'ancre dans une logique d'interférence et de rapprochement des identités, selon que chaque identité s'abreuve des cultures des autres. La structuration rédactionnelle du travail obéit à la logique quaternaire. En effet, dans le premier point, nous avons énuméré la revue de la littérature sur la notion d'interculturalité ainsi que l'ancrage théorique. Il ressort qu'écrire est en soi un acte humaniste, car on écrit pour les autres. On écrit pour diverses raisons, notamment la recherche de « l'essentialité » dont faisait mention J.-P. Sartre (1948, p. 46) lorsqu'il écrit : « Un des principaux motifs de la création artistique est certainement le besoin de nous sentir essentiels par rapport au monde ». En plus, la littérature, pour dire le texte littéraire, est un ensemble cohérent de plusieurs cultures. Ensuite, dans le deuxième point, nous avons analysé la question du choc qui découle, très souvent, du rapprochement des cultures. Cette logique naturelle de l'interculturalité engendre de gré l'hégémonie et la valetaille culturelles. Pour dire que la culture la plus forte détruit la plus faible. Par métonymie, l'homme le plus fort impose au plus faible sa culture. En troisième lieu, nous avons analysé le métissage ou le brassage culturel, comme étant un enjeu majeur de cette démarche interculturelle.

La rencontre des cultures favorise l'émergence d'une culture hybride et forte. Cette culture est commanditée par l'élan d'humanisme ou le désir d'aller vers autrui. Elle conduit également à l'acceptation de l'autre et de sa culture afin d'émerger une culture arc-en-ciel. Par ailleurs, ce point a défini le roman *Black Bazar* comme une œuvre de grand œcuménisme culturel, racial et actantiel. Le texte comporte une forte représentation de races, par ricochet, des cultures du monde. Et enfin, le dernier point a caractérisé l'ascension ou la gradation de l'écriture de Mabanckou par rapport aux péripéties, à l'intrigue et aux personnages de l'œuvre. En réalité, Alain Mabanckou commence par représenter l'Afrique et le Congo, à travers notamment les vicissitudes, les calamités et les fléaux politiques, mais dans *Black Bazar*, le romancier fait la description du monde. D'après les analyses faites, nous disons en dernière instance que jusqu'à présent, *Black Bazar* demeure le lieu privilégié du déploiement de l'interculturalité sur toutes ses formes. Toutefois, l'interculturalité n'est pas une notion caduque ou tombée dans l'oubli, elle est toujours d'actualité dans l'espace et dans le temps. L'interculturalité est un humanisme.

Références bibliographiques

ADIAFFI Jean-Marie, 1980, *La Carte d'identité*, Collection Monde noir poche.

BORREDON Alain, 1998, « Les paradigmes du rapport à l'autre », *Spirale*. Revue de recherches en éducation, n°21, pp. 151-158.

- CHEVRIER Jacques, 1998, *Les Blancs vus par les Africains*, Lausanne, Éditions Favre.
- CÉSAIRE Aimé, 1955, *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, Paris, Éditions Présence Africaine.
- CRISPI Valentina, 2015, « L'interculturalité », *Le Télémaque*, n°1, pp. 17-30.
- DEMORGON Jacques, 2003, « L'interculturel entre réception et invention. Contextes, médias, concepts », *questions de communication*, vol. 2, n°4, pp.43-70.
- DIOP Birago, 1974, *Les Nouveaux contes d'Amadou Koumba*, Paris, Éditions Présence Africaine (8^{ème} édition).
- DONGALA Emmanuel, 1987, *Le Feu des origines*, Paris, Éditions Albin Michel.
- DONGALA Emmanuel, 2017, *La Sonate à Bredgetower*, Paris, Éditions Actes Sud.
- DUCRO Oswald et TODOROV Tzvetan, 1972, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Éditions du Seuil.
- EMONGO Lomomba et WHITE Bob, 2014, *L'interculturel au Québec*, Éditions Les Presses de l'Université de Montréal.
- GENETE Gérard, 1972, *Figures III*, Coll. « Poétique », Paris, Éditions du Seuil.
- GIDE André, 1927-1928, *Voyage au Congo*, Paris, Éditions Gallimard.
- HAMPÂTÉ BÂ Amadou, 1973, *L'étrange destin de wangrin*, Paris, Éditions 10/18.
- BOKIBA André Patient, 1998, *Ecriture et Identité dans la littérature africaine*, Paris, Éditions L'Harmattan.
- FLAUBERT Gustave, 1857, *Madame Bovary* BoD-Books on Demand.
- KANE Cheikh Hamidou, 1961, *L'aventure ambiguë*, Paris, Éditions Julliard.
- LOPES Henri, 1990, *Le Chercheur d'Afriques*, Paris, Éditions du Seuil.
- LUCY Marie et BERGAMASCHI Alexandre, 2024. « Éditorial », « Regards pluriels sur l'interculturel en éducation : Quelles perspectives pour penser l'éducation à la citoyenneté? », *L'éducation en débats: analyse comparée*, vol. 14, n° 1, pp. 1-7.
- MABANCKOU Alain, 2003, *African psycho*, Paris, Éditions Le Serpent à Plumes.
- MABANCKOU Alain, 2005, *Verre Cassé*, Paris, Éditions du Seuil.
- MABANCKOU Alain, 2006, *Mémoires de porc-épic*, Paris, Éditions du Seuil.
- MABANCKOU Alain, 2009, *Black Bazar*, Paris, Éditions du Seuil.
- MABANCKOU Alain, 2010, *Demain j'aurai vingt*, Paris, Éditions Gallimard.
- MABANCKOU Alain, 2013, *Lumières de Pointe-Noire*, Paris, Éditions du Seuil.
- MAURER Bruno, 1996, « De la négritude au métissage », Henri Lopes, *Le chercheur d'Afriques*. BRES Jacques ; Paul SIBOT ; BARBÉRIS Jeanne-Marie, *Figures de l'interculturalité*, Praxiling, Montpellier 3, pp. 20-56.
- M'BOKOLO Elikia, 2003, « Afrique centrale : le temps des massacres », *Le Livre noir du colonialisme, XVI^{ème} XX^{ème} siècles*, in Marc Ferro (dir.), *De l'extermination à la repentance*, Paris, Éditions Robert Laffont, pp.433-451.
- MICHEL Pouchoise, 2001, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Éditions Armand Collin.

PATRICK Landman et SYLVIA Lippi, 2013, *Marx, Lacan : l'acte révolutionnaire et l'acte analytique*, Paris, Éditions ERES.

SARTRE Jean-Paul, 1948, *Qu'est-ce-que la littérature ?*, Paris, Éditions Gallimard.

ASSOCIATIONS RÉGIONALES DES DOCKERS MIGRANTS DU PORT AUTONOME D'ABIDJAN : ENTRE FRATERNITÉ ET CITOYENNETÉ RURALE

Yannick Carl Elvis GNAKABI

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

Simon Adon AFFESSI

Université Peleforo Gon Coulibaly, Côte d'Ivoire
affessi_adon@yahoo.f

Résumé

Cette étude examine le rôle des associations régionales de dockers du Port Autonome d'Abidjan dans la reconstruction des solidarités migrantes et la médiation sociale. Inscrite dans le cadre de la théorie du capital social (P. Bourdieu, 1980, p. 2 ; R. D. Putnam, 1993, p. 167) et de la théorie de la migration comme ressource (H. De Haas, 2010, p. 239), elle considère les réseaux communautaires comme des espaces de production et de circulation de ressources sociales, économiques et symboliques. La recherche, de nature qualitative, repose sur 35 entretiens semi-directifs menés auprès de dockers burkinabè, maliens et ivoiriens de l'Ouest, complétés par des observations participantes et non participantes sur une période de huit mois (janvier–août 2024). L'analyse thématique, fondée sur un codage manuel, met en évidence que ces associations ne sont pas de simples structures d'entraide, mais de véritables espaces de capitalisation sociale et identitaire. Elles facilitent l'intégration professionnelle, la régulation des conflits et le maintien des liens translocaux par des actions de solidarité et des transferts collectifs. Ces résultats montrent que les dockers migrants transforment la migration en ressource collective, articulant fraternité, reconnaissance et développement entre le port et le village d'origine.

Mots-clés : Associations régionales – Capital social – Dockers – Migration – Solidarité.

Abstract

This study examines the role of regional dockworkers' associations in the Port Autonome d'Abidjan in rebuilding migrant solidarity and social mediation. Based on social capital theory (P. Bourdieu, 1980, p. 2; R. D. Putnam, 1993, p. 167) and migration as a resource theory (H. De Haas, 2010, p. 239), it considers community networks as spaces for the production and circulation of social, economic, and symbolic resources. The qualitative research is based on 35 semi-structured interviews conducted with Burkinabe, Malian, and West Ivorian dockworkers, supplemented by participant and non-participant observations over an eight-month period (January–August 2024). Thematic analysis, based on manual coding, highlights that these associations are not simply mutual aid structures, but genuine spaces for social and identity capitalization. They facilitate professional integration, conflict regulation, and the maintenance of translocal ties through solidarity actions and collective transfers. These results

show that migrant dockworkers transform migration into a collective resource, articulating fraternity, recognition, and development between the port and the village of origin.

Keywords: Regional associations – Social capital – Dockworkers – Migration – Solidarity.

Introduction

Le Port Autonome d'Abidjan constitue, depuis sa création en 1950, un pôle économique majeur pour le commerce extérieur et les activités industrielles ivoiriennes. Sa croissance rapide a engendré une forte demande en main-d'œuvre que les populations locales n'ont pu satisfaire (K. Youssouf, 2019). Dès les premières décennies, des travailleurs ont été recrutés dans d'autres régions de l'Afrique de l'Ouest, notamment au Mali, au Burkina Faso et dans d'autres territoires de l'ex-AOF, faisant du port un centre névralgique des migrations ouest-africaines.

Parallèlement aux structures syndicales, se sont constituées des associations régionales souvent appelées *associations d'originaires* reposant sur des solidarités ethniques, territoriales et culturelles. Ces regroupements jouent un rôle essentiel dans la sécurisation de l'insertion économique des dockers migrants, le maintien des liens sociaux et culturels avec leurs territoires d'origine et la préservation des pratiques identitaires (K. Ndour, 2021 ; J. M'piana, 2007 ; P. Duret, 2009).

L'étude de ces associations offre un angle privilégié d'analyse sociologique pour comprendre comment les migrants mobilisent leurs ressources sociales, culturelles et symboliques afin de négocier leur place dans l'espace portuaire et de protéger leurs intérêts collectifs. La mise en place d'une association n'étant jamais le fruit du hasard, mais le produit de trajectoires sociales et de solidarités héritées du milieu rural, cette recherche interroge les motivations, les fonctions et les dynamiques qui sous-tendent la multiplication des associations régionales de dockers dans un contexte de migration urbaine.

La problématique centrale se formule ainsi :

Comment les dockers du Port Autonome d'Abidjan, à travers leurs associations régionales, mobilisent-ils des ressources sociales et culturelles pour s'insérer dans le port tout en maintenant des liens avec leurs territoires d'origine ?

Cette interrogation s'inscrit dans le champ de la sociologie des migrations, en abordant les stratégies d'adaptation, de solidarité et de reconstitution identitaire au sein d'un espace de travail mondialisé et hiérarchisé.

Les résultats de l'étude sont présentés selon trois grands axes :

- Les formes de fraternité régionale et de citoyenneté communautaire observées au port ;
- Les rôles sociaux et institutionnels joués par les associations dans l'intégration et la médiation ;
- Les manifestations culturelles et les actions de développement qui relient les dockers migrants à leurs milieux ruraux d'origine.

1. Matériels et méthodes

1.1. Matériels

Le matériel de recherche mobilisé pour cette étude qualitative comprend un guide d'entretien semi-directif, conçu de recueillir des données sur les parcours, les motivations et les logiques associatives des dockers, en favorisant une expression libre. L'étude s'est également appuyée sur des observations directes, combinant des moments d'immersion de proximité (présence lors de réunions, d'activités syndicales ou de discussions informelles) et des observations non participantes menées sur les quais et dans les espaces de regroupement des dockers. Ces observations ont permis de comprendre les interactions et solidarités dans leur contextes réel et d'apporter un regard distancié pour limiter les biais d'implication. Cette approche a aussi permis de mieux saisir les dynamiques sociales et organisationnelles à l'œuvre. L'enregistrement audio à l'aide d'un dictaphone, a garanti la fidélité des propos et facilité la transcription intégrale des entretiens pour une analyse qualitative rigoureuse. L'usage combiné de ces techniques a permis de croiser les données et d'assurer la fiabilité des résultats.

1.2. Méthodes

L'étude, de nature qualitative, s'appuie sur un guide d'entretien semi-directif, pour explorer les motivations et les dynamiques internes des associations régionales de dockers du Port Autonome d'Abidjan. Le recours à cette approche se justifie par la nature même de l'objet, centré sur les représentations, les expériences et les dynamiques sociales internes aux associations régionales de dockers. L'objectif étant de comprendre les significations que acteurs attribuent à leurs pratiques de solidarité, d'intégration et de médiation. Trois associations ont été sélectionnées : celles des dockers burkinabè, maliens et ivoiriens de l'Ouest, représentant respectivement les forces étrangères et autochtones les plus actives du port.

La sélection des participants repose sur un échantillon raisonné de 35 personnes, retenues en fonction de leur ancienneté, de leur rôle associatif et de leur disponibilité. Vingt-six entretiens ont été conduits sur le site portuaire et neuf en dehors, principalement dans les quartiers d'habitation des dockers. Les responsables associatifs ont été identifiés à partir de la méthode de réputation (F. Boistel, E. Oiry & E. Puissant, 2019, p. 87), qui permet de repérer les acteurs considérés comme les plus influents au sein de chaque communauté. Le volume d'entretiens réalisé a permis d'atteindre une saturation des données (B. G. Glaser & A. L. Strauss, 1967, p. 61-62), condition essentielle à la validité interne des recherches qualitatives.

Les entretiens, enregistrés puis intégralement transcrits, ont fait l'objet d'un codage thématique manuel (R. Ruquoy, J.-M. Dethier & M. Hermans, 1990, p. 42), permettant d'identifier les unités de sens, de regrouper les discours et de dégager les catégories analytiques pertinentes. L'analyse a été orientée par la théorie du capital social (P. Bourdieu, 1980, p. 2 ; R. D. Putnam, 1993, p. 167) ainsi que par celle de la migration envisagée comme ressource (H. De Haas, 2010 ; S. Bredeloup & B. Bertoncello, 2016).

La première a permis d'interpréter les liens communautaires et les mécanismes d'entraide observés comme des formes de capital social « liant » et « reliant », favorisant la cohésion, la médiation et l'insertion professionnelle au sein du port. Concrètement, cette approche a servi à analyser les discours sur la solidarité interne aux associations régionales, les pratiques de mutualisation des cotisations ou encore les formes d'intermédiation entre anciens et nouveaux dockers.

La seconde théorie, celle de la migration comme ressource, a guidé la lecture des pratiques translocales et des transferts financiers observés. Elle a permis de montrer comment les dockers réinvestissent leurs revenus et leur capital social dans leurs milieux d'origine à travers des projets communautaires, des aides aux familles ou des actions collectives de solidarité. La mobilisation conjointe de ces deux cadres théoriques se justifie par leur complémentarité : alors que le capital social éclaire les dynamiques internes de cohésion et de reproduction sociale au sein des réseaux professionnels portuaires, la théorie de la migration comme ressource met en évidence la dimension externe et transnationale de ces mêmes dynamiques. Ensemble, elles permettent de comprendre comment les réseaux de solidarité locale se prolongent en réseaux de développement translocal, articulant ainsi les sphères du travail portuaire et du développement rural.

Ainsi, l'analyse thématique a permis de relier les discours des acteurs aux dimensions théoriques de solidarité, de capital relationnel et de circulation des ressources, éclairant la manière dont les associations de dockers transforment la migration en instrument de cohésion sociale et de développement collectif. L'enquête s'est déroulée sur une période de huit mois, de janvier à août 2024, alternant observations de terrain, entretiens et analyses documentaires.

2. Résultats

2.1. La fraternité régionale comme prolongement du lien communautaire rural

Les associations régionales de dockers du Port Autonome d'Abidjan constituent des espaces privilégiés de reconstruction du lien communautaire rural dans un environnement urbain marqué par l'instabilité et la concurrence. La majorité des enquêtés proviennent de régions rurales de Côte d'Ivoire, du Burkina Faso, du Mali et du Niger, où la vie sociale repose sur des valeurs de solidarité, de parenté et de réciprocité. Leur migration vers Abidjan, souvent justifiée par la volonté de « *se chercher* », s'accompagne d'un besoin de recréer une communauté d'appartenance susceptible de compenser la perte des repères traditionnels.

Ces associations prolongent les structures de sociabilité du village : elles assurent l'accueil des nouveaux arrivants, l'entraide en cas de maladie ou de décès, et la médiation dans les tensions professionnelles. À travers des cotisations, des visites de solidarité et un langage de la parenté symbolique, elles transposent au port les formes de fraternité et de hiérarchie propres aux sociétés rurales. Les membres s'y désignent entre eux comme « *frères* », « *oncles* » ou « *neveux* », reproduisant ainsi les logiques de respect et d'entraide du monde villageois.

Les responsables de ces associations, pour la plupart d'anciens dockers comptant plus de quinze à vingt années d'expérience, tirent leur autorité d'un capital social accumulé au fil du temps : relations avec les recruteurs, réputation de probité et maîtrise des « coulisses du port ». Leur légitimité, fondée sur l'expérience et la loyauté, leur confère un rôle de médiation et de protection au bénéfice de leurs membres. Comme le résume un docker burkinabè, « *ici, on n'est pas seuls. Entre nous on s'aide, on se protège, on se trouve du travail, on se soutient. Quand un nouveau docker vient du pays ou du village, un membre de sa communauté peut même l'héberger pendant un moment* » (Entretien, docker burkinabè, Treichville, juillet 2024).

Cette fraternité régionale joue à la fois un rôle affectif et fonctionnel. Affectif, parce qu'elle maintient vivante une appartenance collective et une identité partagée dans un espace

anonyme ; fonctionnel, parce qu'elle constitue un capital collectif favorisant la circulation de l'information, la solidarité financière et l'insertion professionnelle. À travers ces regroupements, les dockers migrants reconstituent une citoyenneté communautaire, c'est-à-dire une manière d'être ensemble et de se soutenir, directement héritée des valeurs rurales de solidarité, de respect et de partage.

Ces formes contemporaines de fraternité régionale trouvent leurs racines dans cette histoire migratoire ancienne du port, marquée par l'installation progressive de communautés issues des campagnes ivoiriennes et sahéliennes.

2.2. L'accompagnement des nouveaux dockers : entre intégration communautaire et solidarité fraternelle

Les relations entre dockers de la première génération et les nouveaux arrivants s'inscrivent dans un dispositif d'accompagnement qui dépasse la simple entraide individuelle. Les associations régionales du Port Autonome d'Abidjan jouent ici un rôle déterminant en se posant comme garants de l'intégration sociale et professionnelle des migrants fraîchement arrivés.

À leur arrivée au port, les nouveaux dockers souvent jeunes et sans réseau sont orientés vers les associations correspondant à leur région d'origine. Ces structures agissent comme de véritables instances de tutelle, comparables au rôle du tuteur ou du parrain dans les sociétés rurales. Elles assurent l'accueil, l'hébergement temporaire, l'orientation professionnelle et même la médiation en cas de conflit. Ce système informel permet au nouveau docker de trouver ses repères dans un environnement portuaire hiérarchisé et exigeant, tout en bénéficiant d'un filet social communautaire.

Les anciens membres ou responsables d'associations encadrent cette intégration selon un modèle de solidarité hiérarchique : les plus expérimentés se considèrent responsables du bien-être et de la conduite des plus jeunes, à l'image du "grand frère" dans la structure familiale. Ils leur expliquent les règles du travail, les dangers du port, et les conseillent sur les comportements à adopter pour éviter les conflits avec les recruteurs ou les syndicats. Comme le confie un docker, « *Quand un jeune arrive du pays, c'est l'association qui le prend. On lui trouve où dormir, on l'enregistre, on le suit jusqu'à ce qu'il connaisse économise pour se prendre en charge ou prendre une maison* » (Entretien, docker burkinabè, Treichville, juillet 2024).

Cette fonction de tutelle donne à l'association régionale le rôle d'un acteur intermédiaire entre le migrant et le monde du travail portuaire. Elle contribue à légitimer le nouvel arrivant, à lui donner une identité sociale reconnue et à garantir sa fiabilité auprès des recruteurs. Ce rôle de garant moral et professionnel renforce la position de l'association comme institution régulatrice, capable d'assurer la cohésion du groupe tout en facilitant la circulation du capital social.



Photo 1 : image d'entraide entre dockers (*Port autonome d'Abidjan, 2024*).

Ainsi, au-delà de la solidarité matérielle, les associations régionales incarnent une citoyenneté communautaire active, où chaque ancien devient le tuteur d'un plus jeune, et où l'intégration de l'individu passe par son appartenance à un collectif solidaire et hiérarchisé. Elles prolongent ainsi la logique du "village portuaire", où la communauté se substitue à l'État ou à l'entreprise pour offrir protection, encadrement et reconnaissance sociale aux travailleurs migrants.

2.3. Les associations régionales comme acteurs de médiation entre les dockers migrants et les institutions portuaires

Les associations régionales de dockers ne se limitent pas à des espaces de solidarité ou d'intégration ; elles se sont progressivement imposées comme de véritables acteurs de médiation sociale et institutionnelle au sein du Port Autonome d'Abidjan. Leur rôle dépasse désormais la sphère communautaire pour s'étendre à la négociation et à la représentation des intérêts de leurs membres auprès des syndicats, des recruteurs et des autorités portuaires.

Dans un environnement caractérisé par la précarité de l'emploi et la multiplicité des intermédiaires, ces associations régionales assurent une fonction de relais et de légitimation. Elles se portent garantes du comportement de leurs membres, transmettent les informations relatives aux recrutements, et interviennent pour résoudre des différends ou régulariser des situations conflictuelles. Cette capacité de médiation s'appuie sur la confiance mutuelle entre les responsables associatifs et les acteurs institutionnels, fondée sur une longue expérience partagée du terrain portuaire. Comme l'a souligné un responsable d'association ivoirienne de dockers, « *Quand un problème éclate entre un docker et un chef d'équipe, on appelle d'abord le président de son association. Il connaît tout le monde et il trouve les mots pour arranger. C'est quand il n'arrive pas à régler qu'on va voir le syndicat des dockers* » (Entretien, responsable docker burkinabè, Treichville, juillet 2024, 19 ans d'ancienneté)

Ce rôle d'intermédiaire confère aux associations une légitimité fonctionnelle dans le système portuaire. Elles deviennent des interfaces sociales, capables de traduire les codes institutionnels aux dockers migrants tout en relayant les doléances des travailleurs auprès des autorités. Cette médiation limite les tensions sociales et renforce la gouvernabilité du port, en canalisant les revendications à travers des structures reconnues et organisées.

Par ailleurs, les associations régionales participent indirectement à la régulation de l'emploi portuaire. Par le biais des recommandations, elles orientent les recruteurs vers des membres jugés fiables et disciplinés. Cette pratique renforce leur position d'acteurs de

confiance, mais reproduit aussi parfois des logiques de hiérarchie interne où les plus anciens détiennent un pouvoir de sélection et de légitimation.



Photo 2 : Docker en attente d'une embauche au quai (*cliché de Gnakabi, 2024*).

Ce pouvoir d'intermédiation n'est pas sans ambivalence : il consolide la reconnaissance sociale des associations, mais peut aussi générer des tensions internes liées aux accusations de favoritisme ou de clientélisme. Toutefois, malgré ces limites, la médiation exercée par les associations régionales demeure essentielle au maintien d'un équilibre entre communauté et institution, entre les normes coutumières du « village portuaire » et les exigences organisationnelles du monde du travail moderne.

Ainsi, ces associations apparaissent comme des acteurs hybrides, à la fois enracinés dans les logiques communautaires rurales et intégrés dans le système institutionnel du port. Elles incarnent une forme de gouvernance sociale locale, où la tradition de solidarité communautaire devient un instrument de négociation et de reconnaissance dans un espace professionnel en constante mutation.

2.4. Valorisation de l'identité culturelle et altruisme envers le milieu rural d'origine

La coexistence des communautés au sein du Port Autonome d'Abidjan ravive les sentiments d'identité et d'altérité qui façonnent les relations sociales entre dockers migrants. Les associations régionales deviennent ainsi des espaces d'expression et de revitalisation identitaire, où les travailleurs affirment à la fois leur appartenance culturelle et leur ouverture envers d'autres groupes. Ces structures permettent de concilier la fidélité à l'origine et la cohabitation dans la diversité.

Dans les associations maliennes, burkinabè et odiennéka (nord de la Côte d'Ivoire) rencontrées sur le terrain, cette valorisation culturelle se manifeste par la préservation des langues, des rituels religieux et des pratiques symboliques hérités du milieu rural.

Les réunions se tiennent majoritairement dans la langue d'origine, et les moments de prière collective rythment la vie associative, particulièrement les vendredis, jour de prière pour les communautés musulmanes. Comme l'explique l'un des responsables docker interrogé :

Nous sommes tous musulmans donc on se retrouve quand il est l'heure de la prière.

Les vendredis nous sommes plus nombreux parce que c'est le principal jour de prière.

C'est notre culture et c'est ce que nos parents nous ont appris dans notre pays avant que nous ne venions ici pour travailler.

C'est la religion de nos parents. On fait la prière avec des ivoiriens, des Burkinabés, etc. »

(Entretien, responsable d'association de dockers maliens, Treichville, juillet 2024, 19 ans d'ancienneté)

Ces pratiques religieuses et linguistiques contribuent à renforcer le sentiment d'appartenance tout en consolidant la solidarité entre communautés voisines. Elles permettent aussi de préserver une identité collective dans un environnement urbain perçu comme anonyme et individualiste. Le maintien de ces repères culturels répond à un double besoin : conserver la mémoire du milieu rural d'origine et s'affirmer comme groupe social distinct au sein du port.

Les manifestations culturelles (fêtes du travail, baptêmes, mariages ou funérailles) offrent également un espace d'expression symbolique et artistique de cette identité. Les dockers y reproduisent les danses, chants et mets traditionnels de leurs régions, tout en invitant parfois des groupes autochtones, à l'image d'un danseur baoulé invité lors d'une fête de travail, signe d'une ouverture interculturelle et d'une reconnaissance mutuelle des traditions.

Cette valorisation identitaire s'accompagne d'un altruisme envers le milieu rural d'origine.

Les cotisations et actions collectives servent souvent à financer des projets communautaires dans les villages : construction d'écoles, appui aux familles en deuil, soutien aux fêtes religieuses ou à la chefferie traditionnelle. Ainsi, le lien entre le port et le village se maintient à travers un flux de solidarité inversée, où les revenus et les valeurs sociales acquis en ville nourrissent le développement du territoire d'origine. Cette dynamique témoigne d'une citoyenneté transnationale et communautaire, dans laquelle la réussite individuelle ne prend sens qu'à travers la contribution au bien-être collectif.

2.5. Promotion du développement économique et social du milieu rural d'origine

Au-delà de leur rôle d'intégration et de solidarité au sein du port, les associations régionales de dockers entretiennent un lien constant avec les communautés rurales dont sont issus leurs membres. Ces travailleurs migrants se perçoivent comme des acteurs du développement local, mobilisant leurs revenus pour soutenir leurs familles et contribuer à l'amélioration des conditions de vie dans leurs villages d'origine. Leur engagement repose principalement sur des transferts financiers et des envois de biens qui constituent une véritable économie morale de la migration.

Les actions menées demeurent pour l'instant essentiellement individuelles et spontanées, se manifestant à travers l'aide apportée aux parents restés en au pays ou en campagne, ou l'envoi régulier d'argent, de vivres et de matériel confié à un proche voyageant vers le village. Comme l'explique Z.A., secrétaire d'une association de dockers burkinabè :

Chacun de nous a sa famille encore au pays.

D'autres sont venus avec leurs familles, mais certains ont encore leurs femmes et leurs enfants au pays, donc ils envoient de l'argent chaque mois ou chaque deux semaines pour nourrir leurs familles, payer la scolarité des enfants, soigner les parents ou même construire une maison.

Tout dépend de la période : quand il y a beaucoup de bateaux, tu peux envoyer de l'argent chaque semaine, mais quand il n'y a pas de bateau, c'est un peu difficile

(Entretien, docker burkinabè, Treichville, juillet 2024, 19 ans d'ancienneté).

Ce témoignage met en évidence le rôle central des dockers migrants dans le soutien économique translocal de leurs familles. Les transferts monétaires, qu'ils soient mensuels, bimensuels ou hebdomadaires selon le rythme des arrivages portuaires, ne se limitent pas à la couverture des besoins immédiats (nourriture, santé, scolarité). Ils participent également à la constitution d'un capital familial sous forme d'investissements immobiliers, d'achat de bétail ou de soutien à des activités agricoles.

Cette pratique de solidarité économique, bien qu'individuelle, traduit une forme d'altruisme communautaire et de citoyenneté rurale à distance, où la réussite en milieu urbain prend sens à travers le partage et la redistribution. Elle illustre la manière dont les dockers migrants, malgré leur ancrage professionnel dans un espace moderne et globalisé, continuent de s'inscrire dans les logiques de développement endogène propres à leurs milieux d'origine.

Ainsi, au-delà de leur fonction de subsistance, ces transferts participent à la dynamisation de l'économie locale et à l'amélioration des conditions de vie dans les villages d'origine, illustrant concrètement la contribution des dockers migrants au développement socioéconomique de leurs communautés. Ils favorisent la circulation de liquidités, soutiennent les petits commerces et renforcent la résilience économique des familles restées en milieu rural.

Cependant, les responsables associatifs rencontrés reconnaissent que, jusqu'à présent, aucun projet collectif d'envergure n'a encore vu le jour dans leurs régions d'origine. Cette absence s'explique par la précarité du travail portuaire, les revenus irréguliers et les contraintes financières auxquelles sont soumis les dockers, qui limitent leur capacité à mutualiser les ressources. Malgré ces obstacles, plusieurs initiatives sont envisagées à moyen terme : la construction de logements dans les villages, l'acquisition de terres agricoles, ou encore le développement d'activités d'élevage destinées à assurer une reconversion économique durable après la vie active au port. La photo suivante prise en 2025, illustre la continuité des initiatives de développement évoqués lors du terrain de 2024.



Photo 3 : Maison en construction d'un docker originaire de la région des Cascades, sud-ouest Burkina Faso (*cliché de Gnakabi, 2025*).

La photo suivante illustre l'engagement des dockers burkinabè dans le développement socioéconomique de leur milieu d'origine. On y voit la remise symbolique d'un don de 2

millions de francs CFA à l'ambassadeur du Burkina Faso en Côte d'Ivoire, destiné à soutenir l'effort de paix, un élément clé pour la stabilité nécessaire au développement rural.



Photo 4 : Remise d'un don de 2 millions de francs CFA par les dockers burkinabè à l'ambassadeur du Burkina Faso en Côte d'Ivoire, en appui à l'effort de paix et au développement rural (*Burkina 24*, 2023)

Ainsi, au-delà de leur fonction de subsistance, ces envois participent à la dynamisation de l'économie locale et à l'amélioration des conditions de vie dans les villages d'origine, illustrant concrètement la contribution des migrants dockers au développement socioéconomique de leurs communautés. Cependant, si jusqu'à présent aucun projet collectif n'a été réalisé dans les régions d'origines aux dires des responsables d'associations rencontrées, sous prétexte qu'aux regards de leurs conditions de travail difficiles, les moyens sont limités, des projets socioéconomiques tels que la construction de maison, l'achat de terre cultivables ou l'élevage de bétail sont néanmoins envisagés au profit du développement de leurs villages.

Ces perspectives traduisent la volonté des dockers migrants de transformer progressivement leurs solidarités individuelles en actions collectives structurées, marquant le passage d'une logique de survie à une logique de développement communautaire. Elles témoignent également d'une conscience de plus en plus affirmée de leur rôle d'acteurs du développement rural, capables de relier le monde du travail portuaire aux dynamiques économiques locales.

3. Discussion des résultats

Les résultats de cette recherche révèlent que les associations régionales de dockers du Port Autonome d'Abidjan ne constituent pas de simples structures de sociabilité, mais de véritables espaces de reconstitution communautaire. Elles prolongent les formes de solidarité et de hiérarchie héritées du milieu rural, illustrant ce que C. H. Cooley (1998, p. 45) et W. Goldschmidt (2012, p. 133) désignent comme la construction du « soi social » à travers la reconnaissance mutuelle. Ces regroupements permettent aux migrants de préserver leur identité régionale et de sécuriser leur insertion dans un univers professionnel précaire et compétitif. En ce sens, ils s'inscrivent dans la logique décrite par M. Martiniello (2013, p.

210), selon laquelle la régionalité devient un principe d'organisation sociale et non un simple héritage culturel.

Ces associations incarnent également une forme de citoyenneté communautaire fondée sur la participation collective, la référence aux doyens et la réciprocité entre membres. Comme l'ont montré S. Bredeloup et O. Pliez (2011, p. 97) dans leurs travaux sur les réseaux migratoires africains, ces logiques communautaires participent à la résilience sociale des migrants dans les espaces urbains précaires, en transformant les liens d'appartenance en véritables ressources de survie et de reconnaissance collective. Elles résistent ainsi à l'individualisme urbain en maintenant des pratiques collectives, réunions en langue d'origine, solidarité lors des funérailles ou des mariages, célébrations communautaires, qui, au-delà de leur dimension symbolique, renforcent le lien entre ville et village et contribuent à la cohésion identitaire des dockers.

Par ailleurs, ces structures remplissent une fonction à la fois tutélaire et intégratrice. Les anciens accompagnent les nouveaux venus, leur apportent orientation et soutien, et assurent la transmission des savoirs liés au métier. Cette logique rejoint les observations de L.-J. Dorais (1991, p. 45) sur le rôle des associations de migrants dans les processus d'accueil et de socialisation, mais aussi celles de S. Kirsch (2023, p. 112), qui montre comment les leaders associatifs construisent leur légitimité à travers la médiation et la représentation symbolique. Dans le cas des dockers, cette dynamique, comme l'ont souligné T. Günzel et al. (2022, p. 76), peut s'accompagner de tensions entre solidarité et pouvoir interne, mais elle demeure un levier essentiel d'intégration professionnelle et sociale.

De plus, ces associations se positionnent comme de véritables acteurs de médiation entre les dockers et les institutions portuaires, jouant un rôle d'interface entre les travailleurs, les syndicats et les autorités locales. Ce rôle de relais confirme les observations de S. Martínez-Damia et al. (2023, p. 88), qui montrent comment les organisations communautaires de migrants facilitent la communication entre les populations migrantes et les structures institutionnelles, notamment dans des contextes marqués par la vulnérabilité sociale. De même, J. Burmeister-Rudolph (2024, p. 57) met en lumière la capacité de ces associations à représenter les voix informelles des travailleurs marginalisés dans les espaces urbains globalisés.

Ces associations constituent également des espaces de valorisation culturelle et de solidarité transnationale. Elles assurent la préservation des langues, des pratiques religieuses et des symboles identitaires tout en soutenant les familles restées au pays à travers des transferts financiers réguliers. Ces remises, comme l'ont montré H. De Haas (2010, p. 34) et R. DeSouza et al. (2023, p. 118), contribuent activement à la vitalité économique des villages d'origine et renforcent la position sociale des migrants au sein de leurs communautés. Par ailleurs, de nouveaux projets collectifs voient le jour, traduisant une conscience accrue du rôle des dockers migrants comme acteurs du développement local et régional. Ces dynamiques confirment les analyses de S. Bredeloup et B. Bertonecello (2016, p. 203) ainsi que celles de H. De Haas et E. Frankema (2025, p. 77), qui soulignent la montée d'une migration intra-africaine porteuse d'initiatives économiques, culturelles et communautaires.

En somme, les associations régionales de dockers apparaissent comme des acteurs hybrides, à la fois héritiers des solidarités rurales et intégrés aux réalités institutionnelles du port. Elles remplissent des fonctions sociales, économiques et symboliques qui articulent le local et le transnational. Elles démontrent ainsi que les dockers migrants ne sont pas de simples travailleurs précaires, mais des passeurs de lien social et culturel, capables de transformer la migration en ressource de cohésion et de développement collectif.

Conclusion

L'analyse des associations régionales de dockers du Port Autonome d'Abidjan a permis de mettre en évidence la capacité des migrants à reconstruire, dans un espace de travail mondialisé, des formes d'organisation sociale inspirées du modèle communautaire rural. Ces structures, nées de la nécessité de survivre dans un environnement professionnel instable, se présentent comme de véritables espaces d'intégration, de médiation et de transmission culturelle. En s'appuyant sur les solidarités d'origine, elles permettent aux dockers de se reconnaître comme membres d'une communauté, de défendre leurs intérêts face aux institutions portuaires et de maintenir un lien durable avec leurs territoires d'appartenance.

Sur le plan théorique, cette étude s'appuie sur la théorie du capital social, qui met en lumière la valeur des liens communautaires dans la production et la circulation des ressources sociales. Selon P. Bourdieu (1980, p. 2), le capital social renvoie à l'ensemble des ressources réelles ou potentielles liées à la possession d'un réseau durable de relations. De même, R. D. Putnam (1993, p. 167) souligne que la cohésion sociale et la confiance collective constituent les fondements du fonctionnement démocratique et de la coopération au sein des groupes. Dans le contexte portuaire abidjanais, ces apports théoriques permettent de comprendre comment la solidarité entre dockers migrants agit comme un mécanisme de survie et d'intégration économique dans un univers professionnel précaire.

Parallèlement, la théorie de la migration comme ressource apporte un éclairage sur la dimension translocale des pratiques migratoires. H. De Haas (2010, p. 239) montre que les migrations ne sont pas seulement une fuite face à la pauvreté, mais aussi une stratégie d'investissement et de reproduction sociale. Dans la même perspective, S. Bredeloup & B. Bertoncello (2016, p. 88) démontrent que les pratiques transnationales des migrants africains s'inscrivent dans une logique de développement circulatoire, où la mobilité devient un instrument de transformation économique et symbolique. Ces approches permettent d'interpréter les transferts financiers, les projets communautaires et les initiatives sociales observés parmi les dockers comme autant de formes de réinvention du lien entre la ville portuaire et les territoires d'origine.

Sur le plan empirique, les résultats de cette recherche confirment que les associations régionales jouent un rôle central dans la médiation sociale et économique des travailleurs migrants. Elles contribuent à la régulation du travail, à la solidarité face aux risques et à la reproduction culturelle des communautés. En articulant le local et le transnational, ces associations incarnent une citoyenneté communautaire translocale : elles relient la modernité du port à la mémoire du village, la mobilité à l'enracinement et la précarité à la solidarité. Ce faisant, elles traduisent l'émergence d'un modèle original d'organisation sociale, dans lequel les dockers migrants deviennent à la fois acteurs économiques, médiateurs sociaux et porteurs de développement.

Ainsi, l'étude démontre que la migration portuaire ne relève pas seulement d'une dynamique économique, mais constitue un processus social de reterritorialisation. Les associations de dockers apparaissent comme un laboratoire de pratiques communautaires et de résilience collective, révélant que, même dans la précarité, les travailleurs migrants participent

activement à la construction d'une société urbaine solidaire et à la vitalité du développement locale.

Références bibliographiques

BOURDIEU Pierre, 1980, « Le capital social : notes provisoires », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, Éditions du CNRS, n° 31, pp. 2-3.

BREDELOUP Sylvie et BERTONCELLO Brigitte, 2016, *Mobilités africaines et mondialisation : les migrants africains entre réseaux et territoires*, Paris, Éditions Karthala.

BREDELOUP Sylvie et PLIEZ Olivier, 2011, « Migrations entre les deux rives du Sahara : dynamiques anciennes, nouvelles figures », *Autrepart*, Paris, Éditions Armand Colin, vol. 57, n° 1, pp. 3-23.

BURMEISTER-RUDOLPH Heike, 2024, « Informal representation and migrant-led civil society: How migrants create spaces of voice and solidarity », *Comparative Migration Studies*, La Haye, Éditions Springer Nature, vol. 12, n°1, pp. 1-21.

COOLEY Charles Horton, 1998 [1902], *Human Nature and the Social Order*, 2^e éd., New York, Éditions Scribner.

DEDIEU Jean-Philippe, 2012, « Les migrants africains et la fabrique de la société civile transnationale », *Politique africaine*, Paris, Éditions Karthala, vol. 125, n°1, pp. 5-26.

DE HAAS Hein, 2010, « Migration and development: A theoretical perspective », *International Migration Review*, New York, Center for Migration Studies, vol. 44, n°1, pp. 227-264.

DE HAAS Hein et FRANKEMA Ewout, 2025, « The age of intra-African migration: Shifting patterns of regional mobility between two global diasporas », *Comparative Migration Studies*, La Haye, Éditions Springer Nature, vol. 13, n° 1, pp.1-26.

DESOUZA Roland *et al.*, 2023, « Transnational migrants' philanthropy: Its forms, operations and implications », *Frontiers in Sociology*, Lausanne, Éditions Frontiers Media, vol. 7, article 1062755, pp. 1-8.

DORAIS Louis-Jacques, 1991, « Les réfugiés et l'intégration : dynamiques communautaires et sociales », *Cahiers québécois de démographie*, Montréal, Université de Montréal, vol. 20, n°2, pp. 287-301.

GÜNZEL Sarah *et al.*, 2022, « Migrant organizations and their networks in the co-production of social protection », *Social Sciences*, Bâle, Éditions MDPI, vol. 11, n°12, 555, pp. 1-20.

KIRSCH Eva, 2023, « Leadership narratives of immigrant and refugee-led community-based organizations », *Journal of Leadership Studies*, Londres, Éditions Routledge, vol. 17, n°1, pp. 54-67.

LABELLE Micheline *et al.*, 1994, « Ethnicité et politique : les associations communautaires et la citoyenneté », *Sociologie et sociétés*, Montréal, Université de Montréal, vol. 26, n°2, pp. 53-72.

MARTÍNEZ-DAMIA Sara *et al.*, 2024, « The mediating role of migrant community-based organizations: Challenges and coping strategies », *Voluntas*, Berlin, Éditions Springer, vol. 35, pp. 85-96.

MARTINIELLO Marco, 2013, *Ethnicité et mobilisation collective*, Paris, Presses de Sciences Po.

M'PIANA Christian, 2007, « Associations ethniques et enjeux sociaux dans les universités congolaises », *Revue Congolaise de Sociologie*, Kinshasa, Université de Kinshasa, vol. 8, n°1, pp. 45-61.

PUTNAM Robert David, 1993, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press.

SUM Alice, 2023, « Translation as (re)mediation: How ethnic community-based organizations support immigrants », *Journal of Community Practice*, Londres, Éditions Routledge, vol. 31, n°3, pp. 243-260.

YOUSSOUF Kader, 2019, « Travail portuaire et recompositions sociales à Abidjan », *Revue Africaine de Sociologie*, Abidjan, Université Félix Houphouët-Boigny, vol. 23, n°2, pp. 89-107.

ANALYSE DER NACHHALTIGEN ENTWICKLUNG IM LICHT DER VORMODERNEN THEORIEN VON CARLOWITZ' UND KANTS

N'guessan Fulgence KOUASSI

École Normale Supérieure (ENS) d'Abidjan, Côte d'Ivoire

kouassinf@gmail.com

Zusammenfassung

Die nachhaltige Entwicklung, die im Mittelpunkt aller nationalen und internationalen Politik ist, erscheint als ein fast universelles politisches Konzept. Viele Theoretiker dieses Konzepts vertreten die Ansicht, dass Deutschland die aktuellen weltweiten Programme zur Förderung der integralen Ökologie und des Weltfriedens, die von den Vereinten Nationen initiiert wurden, maßgeblich beeinflusst hat. Die vorliegende Arbeit analysiert die Theorien des Ingenieurs Carlowitz und des Philosophen Kant aus der Vormoderne, die die Politik der heutigen und zukünftigen Generationen weiterhin beeinflussen. Inwiefern haben von Carlowitz und Kant die Programme zur nachhaltigen Entwicklung in der heutigen Welt beeinflusst? Wie haben die in den Werken der oben genannten Autoren dargelegten Vorschläge zur Schaffung internationaler Institutionen im Dienste der Entwicklung und des Friedens beigetragen? Um diese Fragen zu beantworten, wird in diesem Beitrag anhand einer empirischen Studie mit qualitativer Ausrichtung versucht zu zeigen, dass nachhaltige Entwicklung aus Sicht der oben genannten Autoren ein zeitloses Konzept ist. Darüber hinaus werden in dieser Studie die historische Methode und die Theorie des Intergouvernementalismus verwendet. Dabei wird die Entwicklung der theoretischen Grundlagen der nachhaltigen Entwicklung in den aktuellen Programmen der öffentlichen Politik unter dem Gesichtspunkt der Interdependenz und Komplementarität zwischen den Staaten dargestellt. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass von Carlowitz und Kant zweifellos die internationale Politik im Bereich des Umweltschutzes und der Wahrung des Weltfriedens beeinflusst haben.

Schlüsselwörter: Analyse – Carlowitz – Nachhaltige Entwicklung – Kant – Vormoderne Theorien.

Résumé

Le développement durable, objet de tous les sujets contemporains dans les politiques nationales et les sommets internationaux, se présente comme un concept politique presque universel. De nombreux théoriciens de ce concept soutiennent que l'Allemagne a influencé considérablement les programmes mondiaux actuels en matière de promotion de l'écologie intégrale et de la paix mondiale, initiés par les Nations unies. En effet, la présente réflexion se propose d'analyser les théories de l'époque de la prémodernité de l'ingénieur von Carlowitz et du philosophe Kant qui continuent d'influencer les politiques publiques des générations actuelles et futures. A ce titre, en quoi Carlowitz et Kant ont-ils influencé les programmes de développement durable dans le monde aujourd'hui ? Comment les propositions énoncées dans les ouvrages des auteurs précités ont-ils contribué à la mise en place d'institutions internationales au service du développement et de la paix ? Pour répondre

à ces préoccupations et au moyen d'une étude empirique orientée vers une analyse qualitative, la présente contribution essaiera de montrer que le développement durable est un concept qui traverse le temps selon la perspective des auteurs susmentionnés. Par ailleurs, la méthode historique et la théorie de l'intergouvernementalisme seront utilisées dans cette étude. Elles consisteront à présenter l'évolution des fondements théoriques du développement durable sur les programmes actuels de politiques publiques dans une approche d'interdépendance et complémentarité entre les États. En somme, von Carlowitz et Kant ont influencé indéniablement les politiques internationales de la protection de l'environnement et du maintien de la paix dans le monde.

Mots-clés : Analyse – von Carlowitz – Développement durable – Kant – Théories prémodernes.

Einleitung

Gegenüber den zahlreichen globalen Fragen wie Armut, Kriege, Unterernährung, Umweltkrisen und anderen sozialen Ungerechtigkeiten steht die Problematik der Nachhaltigkeit im Mittelpunkt der nationalen und internationalen Diskurse. Seit dem 21. Jahrhundert zählt die nachhaltige Entwicklung zu den zentralen Herausforderungen der Menschheit. Die Debatte über die nachhaltige Entwicklung ist zwar ein aktuelles Thema im internationalen Kontext, aber es geht auch um viele Kontroverse über ihre Bedeutung und Verwendung in allen Bereichen der heutigen Gesellschaft. In diesem Zusammenhang schreibt J. Nida-Rümelin (2017, S. 83ff) Folgendes:

Die Welt ist nicht gerecht, weil viele Millionen Menschen chronisch unterernährt sind, obwohl die Agrarwirtschaft weltweit deutlich mehr produziert, als für die Deckung der Ernährungsbedürfnisse der gesamten Weltbevölkerung notwendig wäre. Die Welt ist ungerecht, weil ein Großteil der Weltbevölkerung im Elend verharret, obwohl dieses Elend durch fairere Kooperationen weltweit zu beheben wäre.

Anhand dieser Aussage ist es vonnöten, die nachhaltige Entwicklung tiefer zu reflektieren. Im geschichtlichen Kontext haben zwei prominente deutsche Akteure eine wesentliche Rolle über die Verbreitung der nachhaltigen Entwicklung gespielt. Es handelt sich um Hans Carl von Carlowitz und Immanuel Kant. Die Beiträge von Carlowitz und Kant bieten noch heute ein besseres und wertvolles Verständnis der Grundlagen vom Konzept der Nachhaltigkeit an. Im Zuge der Analyse der globalen Fragen behaupten M. von Hauff et al. (2018, S. 22f.), dass von Carlowitz und Kant als die zentralen Vorläufer des Aufbaus und der Entwicklung der Nachhaltigkeit rund die drei Dimensionen (die ökologische Nachhaltigkeit, die ökonomische Nachhaltigkeit und soziale Nachhaltigkeit) betrachtet werden.

In dieser Hinsicht basiert unsere vorliegende Analyse auf den Einflüssen von den Theorien von Carlowitz' und Kants auf die Weltumwelts- und Friedenspolitik im Spiegel der Umsetzung von der nachhaltigen Entwicklung. Darüber hinaus versucht die vorliegende Arbeit auf die folgende Hauptfrage zu antworten: Wie lassen sich die vormodernen Nachhaltigkeitskonzepte von Hans Carl von Carlowitz und Immanuel Kant im Kontext der heutigen nachhaltigen Entwicklung beeinflussen und anwenden? Dabei wird auch der Beitrag ihrer Konzepte zur ethischen Fundierung und historischen Tiefenschärfe des Nachhaltigkeitsdiskurses untersucht.

Dazu werden diese Nebenfragen untersucht: Inwiefern kann von Carlowitz' forstwirtschaftliches Nachhaltigkeitsprinzip als Vorläufer moderner Umweltethik betrachtet

werden? Welche moralphilosophischen Grundsätze Kants lassen sich auf die Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen in der Friedenspolitik übertragen? Wie beeinflussen die historischen Nachhaltigkeitskonzepte Carlowitz' und Kants die heutige Umwelt- und Friedenspolitik Deutschlands auf der multilateralen Ebene? Um diese Fragen zu beantworten, wird in diesem Beitrag anhand einer empirischen Studie mit qualitativer Ausrichtung versucht zu zeigen, dass nachhaltige Entwicklung aus Sicht der oben genannten Autoren ein zeitloses Konzept ist. Darüber hinaus werden in dieser Studie die historische Methode und die Theorie des Intergouvernementalismus verwendet.

Die vorliegende Studie gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil werden die Kurzbiografien Kant und von Carlowitz behandelt. Im Fokus des zweiten Teils steht im Mittelpunkt die Theorien von Carlowitz und Kant auf die Umwelt- und Friedenspolitik. Der dritte Teil beschäftigt sich mit dem Einfluss von Carlowitz und Kant auf die Umwelt- und Friedenspolitik.

1. Zu den Kurzbiografien von Carlowitz' und Kants

Als Vordenker der Nachhaltigkeitsstrategien in zahlreichen nationalen und internationalen Institutionen sind die deutschen Autoren Carlowitz und Kant große Inspirationsquellen für manche Forscher im Bereich der nachhaltigen Entwicklung.

1.1. Über die Vita Carlowitz'

Hans Carl von Carlowitz wurde am 14. Dezember 1645 auf Burg Rabenstein bei Chemnitz/Sachsen als zweites von 16 Kindern geboren (Vgl. J. Huss/F. von Gadow, 2012, S. 6). Seine Familie gehörte zum kursächsischen Uradel. Carlowitz war ein deutscher Kameralist, königlich-polnischer und kurfürstlich-sächsischer Kammer und Oberberghauptmann des Erzgebirges. Er hatte eine weltoffene und weltläufige Persönlichkeit wegen seiner Bildungs- und Studienreise »Kavaliertour« von 1665 bis 1669 durch Europa. Von Schweden bis Malta, von London bis Venedig reiste von Carlowitz, um seine Fachkenntnisse und allgemeinen geistigen Horizonte zu erweitern (Vgl. U. Grober, 2013, S. 4ff.). Der junge von Carlowitz studierte Rechts- und Staatswissenschaften an der Universität Jena, lernte auch Fremdsprachen und widmete sich naturwissenschaftlichen und bergaukundlichen Studien.

Während seiner Reise durch ganz Europa merkte von Carlowitz, dass das Holz und die Wälder extrem zugunsten der Ökonomie zerstört wurden. Aus dieser Beobachtung schlug er eine neue Zukunftsperspektive gegen die Ressourcenkrise in Europa vor. Entscheidend ist, nun eine »nachhaltende Nutzung« von Naturressourcen zu fördern. Um eine konkrete und nachhaltige Antwort auf die Ressourcenkrise zu geben, schrieb er im Jahr 1713 das Werk *Sylvicultura oeconomica* oder *hausswirthliche Nachricht und Naturmässige Anweisung zur wilden Baum*. Nach U. Grober (2013, S. 10) wurde dieses Werk vom Leipziger Buchhändler Johann Friedrich Braun verlegt. Die zweite Auflage des Werkes wurde 1732 in Leipzig veröffentlicht. Über 450 Seiten ist *Sylvicultura Oeconomica* der Ausgangspunkt laut vieler Forscher von dem Konzept der heutigen »Nachhaltigkeit«. Im Carlowitz'schen Zukunftsdenken gewinnen die Begriffe »Posterität«, »nachhaltend« und »nachfolgende Generation« an Bedeutung. Darüber hinaus plädierte er für eine Effizienzrevolution der Forstwirtschaft in Freiberg bzw. in Europa. Aus diesem Grund gilt von Carlowitz als Erfinder

und Vorreiter des Konzepts Nachhaltigkeit. Ein Jahr nach der Veröffentlichung seines Werkes starb Hans Carl von Carlowitz am 3. März 1714 in Freiberg (Ebd., 2013, S. 16).

1.2. Über die Vita Kants

Immanuel Kant ist einer der größten Denker der deutschen philosophischen Strömungen bzw. die Aufklärung in Europa. Immanuel Kant wurde am 22. April des Jahres 1724 in Königsberg (Preußen) als viertes von neun Kindern des Riemermeisters Johann Georg Kant (1783-1746) und seine Ehefrau Anna Regina, geb. Reuter, (1697-1737) geboren. (Vgl. H. J. Schwarz, 2019, S. 17). Kant hat in einer frommen und religiösen Atmosphäre gelebt, denn seine Mutter war sehr fromm. Die beiden Eltern Kants stammten aus den Handwerkerfamilien (Kants Mutter Anna aus Nürnberg und Kants Vater Georg aus Königsberg). Er ist heute zwar als ein bedeutender Aufklärer seiner Epoche betrachtet, aber er erlebte auch viele traurige Situationen. Bemerkenswert ist zu betonen, dass Kant sehr früh ein Waisenkind war. In diesem Sinne hat er zuerst seine Mutter am 18. Dezember 1737 und dann am 24. März 1746 seinen Vater verloren. Nach dem Tod seines Vaters verlässt Kant die Albertus-Universität Freiberg ohne Abschluss, wo er am 24. September 1740 immatrikuliert war (Vgl. M. Geier, 2019, S. 23).

Eine weitere wichtige Lebensgeschichte Kants ist die Änderung seines Namens nach dem Tod von seinem Vater. Zuvor hatte Kant den Namen „Emmanuel Kant“ von seinen Eltern an der Geburt erhalten. Im Jahr 1746 ist Emmanuel Kant „Immanuel Kant geworden“. Der Junge Kant fühlte sich wohl mit diesem Namen und konnte freilich ohne den Druck der Religiosität seiner Familie denken. Kants Mutter hat positiv sein Leben beeinflusst. Diesbezüglich behauptet er:

Meine Mutter war eine liebevolle, gefühlvolle, fromme und rechtschaffene Frau und eine zärtliche Mutter, welche ihre Kinder durch fromme Lehren und durch ein tugendhaftes Beispiel zur Gottesfurcht leitete. Sie führte mich oft außerhalb der Stadt, machte mich auf die Werke Gottes aufmerksam, ließ sich mit einem frommen Entzücken über seine Allmacht, Weisheit und Güte aus und drückte in mein Herz eine tiefe Ehrfurcht gegen den Schöpfer aller Dinge. Ich werde meine Mutter nie vergessen, denn sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur; sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt (zit. nach R. B. Jachmann, 2019, S. 23).

Daher verteidigt er später in seinen Veröffentlichungen die Menschenwürde als die einzige Alternative für eine harmonische und friedliche Gesellschaft. Weiterhin studierte er Mathematik, Naturwissenschaften, Theologie und Philosophie in Königsberg. Kant war ein großes Vorbild für Königsberger:innen, denn er hatte ein streng geregeltes Leben. Aus diesem Grund konnten die Königsberger:innen ihre Uhr nach Kants Tagesprogramm stellen. Diese persönliche Strenge zeigt im engeren Sinne, dass Kant ein echter Wegweiser für die Förderung seiner Moralphilosophie. Nach einer faszinierenden und reichen Karriere im Bereich der Philosophie an der Universität von Königsberg starb Immanuel Kant am 12. Februar 1804 um elf Uhr morgens in Königsberg. Danach wird er am 18. Februar 1804 begraben. (Ebd. S. 364).

Nach diesen kurzen Biografien von beiden Denkern interessieren wir uns nun für ihre jeweiligen Theorien zugunsten der Entwicklung und Nachhaltigkeit.

2. Theorien von Hans Carl von Carlowitz und Immanuel Kant zugunsten der Nachhaltigkeit

Im zweiten Teil werden die Theorien von von Carlowitz und Kant anhand ihrer Originalwerke analysiert, um daraus ihren jeweiligen Einfluss auf die aktuelle Politik im Bereich des Umweltschutzes und der Wahrung des Weltfriedens abzuleiten.

2.1. von Carlowitz' Theorien

Im Einklang mit seinen ökologischen Werten und Denken werden unserer Ansicht drei Theorien oder Thesen von Hans Carl von Carlowitz nach seinem Werk untersucht. Diese Theorien/Thesen sind eng mit der Nachhaltigkeit verbunden.

Theorie 1: Pflege des Waldes/Holzes: Angesichts der raschen Waldschädigung warnte von Carlowitz vor Gefahren über den Verlust der Naturressourcen für die nachfolgende Generation. Im Folgenden verdeutlicht von Carlowitz seine These: »...alle Beschädigungen sorgfältig zu verhüten/sonderlich die so hiesiger Landen an denen jungen Pflanzen durch das Vieh geschieht als welches dieselben durchgehends nicht aufkommen lässet / sondern insgesamt abbeisset und abfretzet / wie wir leider! Dessen viele Exempel haben« (H. C. von Carlowitz, 1713, S. 294). Um die Dringlichkeit über den Waldschutz zu betonen, verwendet von Carlowitz vielmehr das Adjektiv »pfleglich« in seinem Werk. Damit vertritt der Autor die These, dass der Wald das Herz der Menschheit ist, denn die Waldfunktion trägt unvermeidlich bei spirituellen, physischen, wirtschaftlichen, sozialen und ökologischen Gleichwicht des Menschen auf der Erde. Weiterhin erklärt er auch: »Das Wort pfleglich ist ein uhralter Holtz-Terminus in hiesigen Landen / gebräuchlich/ und wird nicht allein dadurch verstanden/ dass man mit dem schlagbaren Holtz wohl nützlich/ als ein Pfleg-Vater umgehe/ sondern auch dass man den Wiederwachs gebräuchlich befördern solle« (Ebd., S. 87). Darin liegt die Sorge für den Wiederwachs des Waldes. Denn dieser „Wiederwachs“ ist sehr wichtig für ökologischen Ausgleich. Das erklärt sich besser durch Theorie 2.

Theorie 2: Präcaution über die Gleichheit zwischen den An- und Zuwachs: Eine weitere These von Carlowitz war die Vorsichtsmaßnahmen, die gefördert werden müssen, um Holz und Wald in ganz Europa nicht zu zerstören. Er rief dringend dazu auf, sich des Schicksals der Menschen und der zukünftigen Generationen bewusst zu werden. Zur Begründung seiner These führt er an, dass man sofort agieren muss, weil die industrielle Revolution viel Schaden angerichtet hatte und die Kluft zwischen Arm und Reich ist größer geworden. Folgendes Beispiel verdeutlicht dies:

Dann wenn nicht diese Präcaution, und alle ersinliche Mittel angewendet werden/dass eine Gleichheit zwischen dem An- und Zuwachs/ und zwischen dem Antrieb derer Hölzzer erfolgt/ so ists ohne Zweiffel bey dieser Wirtschaft schon gefehlet/ und muss in Gegenteil der Mangel entstehen (Ebd., 1713, S. 87).

In diesem Zusammenhang teilt H. W. Zillmer die Meinung von von Carlowitz, dass die biologische Vielfalt geschützt werden soll:

Weltweit die Menschen von den Folgen einer geschädigten Umwelt bedroht. Der wachsende Ressourcenverbrauch durch immer mehr Menschen verursacht lokale Schädigungen und globale Belastungen des Ökosystems. Wälder sind für das ökologische Gleichgewicht, für den Erhalt der biologischen Vielfalt, für den Klimaschutz und den globalen Wasserhaushalt sowie als Lebensgrundlage für Millionen von Menschen von fundamentaler Bedeutung. Die biologische Vielfalt ist heute stärker bedroht als je zuvor und die Liste der vom Aussterben

bedrohten Arten wird immer länger. Die Gefahrenquellen sind sehr unterschiedlich, aber meist anthropogenen Ursprungs. (H. W. Zillmer, 1999, S. 25)

Aus dieser Untersuchung zeigt insgesamt sich, dass die Menschen ein ethisches Verhalten gegenüber der Biodiversität haben sollen, da die Natur die erste Quelle von Lebensgrundlagen aller Menschen der Welt und für die nachfolgende Generation ist. Daher wird eine umweltbewusste Nutzung vom Wald vorgesehen durch Theorie 3.

Theorie 3: Nachhaltende Nutzung: Für von Carlowitz ist die Schlüsselrolle der Menschen gegen den Waldschaden bzw. die Umweltzerstörung die Förderung von ethischem Benehmen in Alltagssituationen. Der Grund dafür ist—die schnelle Bedrohung Lebensgrundlagen von den nachfolgenden Generationen. Deshalb appellierte von Carlowitz an eine »kontinuierliche, beständige und nachhaltige« Nutzung von Naturressourcen. Mit dem Schlagwort nachhaltig schlägt der Autor einen erfolgreichen Übergang zwischen der heutigen Generation und der kommenden Generation im Bereich der sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Entwicklung vor. Im Laufe der Zeit verfestigte Carlowitz Terminus nachhaltig sich zu einem klar umrissenen Begriff. Dabei wurde das Wurzelwort mit dem Suffix »-ig« verknüpft und zu »nachhaltig« modifiziert (Vgl. U. Grober, 2013, S. 11). Darüber hinaus fördert er das Dreieck Gott-Natur-Mensch in der Perspektive eines verantwortlichen und ethischen Verhaltens von Menschen. Seines Erachtens sind Menschen und Natur gleichermaßen die Schöpfungen Gottes. Daher sollen die Menschen nicht die Ressourcen wie die Biodiversität vernichten. Es ist ganz klar, dass von Carlowitz einen großen Fokus auf die Posterität in der Debatte der Nachhaltigkeit legen wollte, denn die Folgen der Waldschäden waren sowohl für die Menschen seiner Epoche als auch für die nachfolgende Generation. Um die Folgen der Waldschäden zu bekämpfen, argumentierte von Carlowitz folgendes:

Und dass solche beständige und kontinuierliche Nutzung des Holtzes zu einer conservation des gantzen Landes für allen Dingen gehöre und darauf einzurichten sey./Wird derhalben die gröste Kunst/Wissenschaft/Fleiß/ und Einrichtung hiesiger Lande darinnen behruchen/ wie eine sothane conservation und Anbau des Holtzes anzustellen/ dass es eine kontinuierliche beständige und nachhaltige Nutzung gebe/ weils es eine unentberliche Sache ist/ ohne welche das Land in seinem Esse nicht bleiben mag (H. C. von Carlowitz, 1713, S. 86ff).

Hier erkennt man, dass von Carlowitz wirklich ein Vordenker des Nachhaltigkeitsbegriffs ist und zudem ein großer Aktivist für die soziale Gerechtigkeit ist, obwohl er ein Virtuose und Fürst war. Aber wie ist es Kants Ansichten?

2.2. Kants Theorien

In der Perspektive seines Kampfs für die Menschenrechte und auch für eine ruhige Gesellschaft, erschien am 5. April 1795 das berühmte Werk *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Ausgangspunkt dieses Werkes ist der Friede von Basel zwischen Preußen und Frankreich. Dieses Werk legt bis heute großen Wert und ist eine Inspirationsquelle vieler internationaler Organisationen, die sich für Menschenrechte, Frieden, und Sicherheitspolitik einsetzen. In dieser Arbeit werden einige Thesen des Werkes durch die beiden Kernpunkte, nämlich die Präliminarartikel und die Definitivartikel sowie die Zusätze behandelt. Kurzgefasst werden die Artikel aufgelistet (Vgl. J. Gabelin zit. nach I. Kant, 1999, S. 15ff.).

1. Die Präliminarartikel: Es geht um sechs Artikel. Diese Artikel widmen sich den Verboten der Grundbedingungen des Friedens in der Welt. Zu Beginn seines Werkes schlägt Kant schon sein Engagement und Wege für die Förderung ethischer Benehmen der

Weltbürger vor. Beispielsweise ist der Artikel 2: »Es soll kein für sich nicht Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem anderen Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können« (Ebd., S. 14). Neben diesem Artikel gegen die Dominanz eines Staates über einen anderen bestimmt Kant auch Wege zu einer „Welt ohne Krieg“.

2. Die Definitivartikel: Dieser Teil umfasst drei Artikel und fördert die Grundregeln für ein friedliches Zusammenleben der Staatsbürger untereinander und mit anderen Ländern (Völkern). Aus der Sicht seiner Moralphilosophie beschreibt Kant die Definitivartikel als die Vorbedingungen und die Garantie für eine Welt ohne Krieg. Diese Aussage wird durch folgendes Beispiel belegt: »Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein« (Ebd., S. 30). Außerdem schlägt er Initiativen für dauernden Frieden.

3. Die Zusätze: Die zwei Zusätze vom Werk beschäftigen sich mit den Initiativen für die Garantie eines ewigen Friedens. Dieser Friede beruht sich auf alltäglichen Verhältnisse. Darüber hinaus ist Kant der Auffassung, dass der Respekt vor den etablierten Grundregeln in einer Gesellschaft der Anfang eines harmonischen Zusammenlebens ist. Für Kant spielt die Moral hier eine wesentliche Rolle. Kant verdeutlicht folgendes: »Was die Natur in dieser Absicht beziehungsweise auf den Zweck, den dem Menschen seine eigene Vernunft zur Pflicht macht, mithin zur Begünstigung seiner moralischen Absicht tue«. (Vgl. Kant zit. nach J. Gibelin, 1999, S. 74.)

Anschließend ist zu sagen, dass Hans Carl von Carlowitz und Immanuel Kant die Nachhaltigkeit bzw. die Umwelt- und Friedenspolitik vieler Weltorganisationen beeinflusst haben. Im folgenden Punkt analysieren wir anhand von Beispielen die Einflüsse und Beiträge der beiden Autoren zur Friedenssicherung und zum Umweltschutz.

3. Einfluss von Carlowitz und Kant auf die Umwelt- und Friedenspolitik

Hier wird die Überlegung im Sinne der Umweltorganisationen und Friedensorganisationen analysiert. Ziel ist es, den Einfluss der ursprünglichen Thesen von von Carlowitz und Kant auf die Entstehung und Entwicklung der Weltorganisationen (Umwelt- und Friedenspolitik) aufzuzeigen.

3.1. von Carlowitz' Einfluss auf die Weltumweltpolitik

Vor 300 Jahren warnte von Carlowitz vor den Folgen von den schlechten Aktionen der Menschen gegen die Natur bzw. die ganze Menschheit und die nachfolgende Generation. Heutzutage ist fast die gleiche Situation auf der ganzen Erde wegen zahlreicher Umweltkrisen mit schweren sozialen Auswirkungen auf die Bevölkerung. Dazu behaupten C. P. Hutter et al. (2018, S. 24) Folgendes:

Die Menschheit steckt in einer schweren Krise. Immer deutlicher zeigt sich, dass wir unsere heutige Art zu wirtschaften nicht mehr lange durchhalten können. Die Umweltorganisation WWF warnte, dass wir allein in den letzten Jahrzehnten etwa ein Drittel des ökologischen Kapitals der Erde verloren haben. Unser Verbrauch übersteigt, so Generaldirektor James P. Leape von der Umweltschutzorganisation WWF International, die Regenerationsfähigkeiten unseres Planeten um etwa 30 Prozent. Mit anderen Worten: Wenn so weitermachen wie bisher, brauchen wir schon bald eine zweite Erde, um unseren Bedarf an Nahrung, Energie und Rohstoffen zu decken.

Angesichts dieser Lage führen mehrere Milliarden Menschen ein erbarmungswürdiges Leben. Weiterhin sterben Millionen Menschen an schweren Krankheiten aus aller Regionen

der Welt und viele Kinder haben keinen Zugang zur Bildung. Dazu wachsen die Armut und die Arbeitslosigkeit (Vgl. C. P. Hutter et al, 2018, S. 145). Die Lösung zu diesen erwähnten Problemen haben einen Namen: Nachhaltigkeit. Folgende Problembereiche haben sich dabei herauskristallisiert. Daher sollen zusammen die Menschen dringend agieren: »Wir dürfen nicht auf Kosten zukünftiger Generationen wirtschaften, denn wir haben die Erde von unseren Vorfahren geerbt, von unseren Kindern und Kindeskindern aber nur geliehen. Neu sind diese Überlegungen und auch der Begriff eigentlich nicht« (Ebd., S. 26).

Mit der Idee von der Pflege der Wälder bzw. der Umwelt wurden zahlreiche wichtige Umweltorganisationen gegründet. Es geht nämlich um Wildlife Conservation Society (1892), International Union for Conservation of Nature (IUCN) (1947, World Wide Fund for Nature (WWF) (1961), Friends of the Earth (1969), UN-Umweltprogramm (UNEP) (1970), Greenpeace (1971), Robin Wood e. V. (1982). Im Zentrum ihrer Initiativen für den Umweltschutz stehen die Frage der Pflege der Biodiversität, der Wälder, des Klimas, der Energie und der Meere. Das Adjektiv *pflöglich* hat eine Schlüsselrolle in fast allen Gründungsdokumenten der zitierten Umweltorganisationen. Laut von Carlowitz ist die Welt ohne ein ökologisches Bewusstsein verloren (Vgl. S. Brunnel, 2004, S.36).

Im Jahr 1980 sind die globalen Umweltdebatten heikle Themen für die Weltgemeinschaft geworden. In diesem Zusammenhang berichteten die Vereinten Nationen über die schweren Konsequenzen der Umweltschäden auf die heutige und nächste Generation. Zuvor veröffentlichte der „Club of Rome“ seinen Bericht mit dem Titel „The Limits of Growth“. Der Bericht warnte außerdem vor der schnellen Erhöhung von der Nutzung nichtregenerativer Ressourcen und des Wachstums der Weltbevölkerung. Nochmals wurde das Vorsorge- und Gleichgewichtskonzept von Carlowitz von den Experten des Club of Rome ausgiebig genutzt. Dieser Bericht listete drastische Folgen für die Weltbevölkerung auf, wenn nichts unternommen wird (Vgl. M. v. Hauff, 2018, 29). Obwohl von Carlowitz' Überlegungen ursprünglich die Forstwirtschaft des sächsischen Erzgebirges beschränken waren, hat sein Denken weit über die regionale Ebene hinaus gewirkt.

In diesem Sinne und auf Vorschlag der Vereinten Nationen wurde im Jahr 1983 die World Commission on Environment and Development (WCED) ins Leben gerufen. Ziel dieser unabhängigen Sachverständigenkommission war es, die Empfehlungen für eine nachhaltige Entwicklung zu formulieren. Nach vier Jahren Reflexionen unter dem Vorsitz der Kommission der Norwegerin Gro Harlem Brundtland, wurde der Bericht (Brundtland-Bericht) mit dem Titel „Our Common Future“ veröffentlicht (Vgl. C. P. Hutter, 2018, S. 181). In direkter Verbindung mit von Carlowitz' Grundgedanken wurde die folgende Definition der nachhaltigen Entwicklung vorgeschlagen: »Dauerhaft Entwicklung ist Entwicklung, die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass zukünftige Generationen ihre Bedürfnisse nicht befriedigen können« (M. v. Hauff, 2018, 29). Aus dieser Definition lässt sich ableiten, dass die Theorie von von Carlowitz über die „nachhaltende Nutzung“ seiner Epoche noch dominant ist. Die Begriffe „zukünftige Generationen“ und „nachhaltige Entwicklung“ sind sehr eng mit den Konzepten „nachfolgende Generationen / Posterität“ und „nachhaltende Nutzung von Carlowitz' verbunden.

Basierend auf diesen Ergebnissen vertreten viele Autoren und Umweltexperten die Meinung, dass das Werk *Sylvicultura Oeconomica* Hans Carl von Carlowitz bis heute einen großen Einfluss auf die internationalen politischen Rahmenwerke und Abkommen hat. M. Baudin kommt zu dem Schluss, dass in zahlreichen nationalen Nachhaltigkeitsstrategien von Carlowitz Prinzipien nicht nur als historische Referenz dienen, sondern auch als ethisch-normative Grundlage für die Gestaltung langfristiger Umweltpolitik (Vgl. M. Baudin, 2009, S. 24ff.). Zunächst hat von Carlowitz auch die heutigen weiteren internationalen Entwicklungsprogramme wie die Konferenz von Rio de Janeiro und die Agenda 21 (1992),

die Millennium Development Goals (MDGs) (2000), die Deutsche Nachhaltigkeitsstrategie (2002), die Agenda 2030 und die Sustainable Development Goals (SDGs) (2015) beeinflusst. Hier muss ergänzt werden, dass von Carlowitz exemplarisch für die Verbindung zwischen ökonomischer Vernunft und ökologischer Verantwortung steht. Aus diesem Grund soll das Konzept „nachhaltige Entwicklung“ als das Hauptmotto der Weltbevölkerung sein, denn laut J. M. Pelt (2007, S. 19) steht die Zerstörung des Planeten unmittelbar bevor.

Es zeichnet sich also ein Katastrophenszenario ab, das schnelle und radikale Veränderungen erfordert, wenn wir nicht wollen, dass unsere Leichtfertigkeit das Unglück unserer Kinder besiegt. Nicht zu vergessen diejenigen, die immer wieder von Armut betroffen sind, sowohl in armen als auch in reichen Ländern, und unter unzumutbaren Lebensbedingungen leiden.

Um diese besorgniserregende Situation nachhaltig zu lösen, müssen alle Akteure schnell handeln, um den Umweltschutz gewährleisten. In diesem Falle ist von Carlowitz ein Leitbild, das in Zeiten des Klimawandels und Ressourcenknappheit aktueller denn je erscheint. Diese Prinzipien können zum Erhalt des Friedens in der Welt beitragen. Darin keimt die Idee einer friedlichen Welt.

3.2. Kants Einfluss auf die Weltfriedenspolitik

Die Herausforderung einer Welt ohne Krieg ist im 21. Jahrhundert noch lange nicht erreicht, da jeder Teil der Welt eine politische Instabilität erlebt. Um diese Herausforderung nachhaltig anzunehmen, schlagen manche Experten vor, unter der Vision von Immanuel Kant die Problematik der Friedenskultur zu analysieren. Weiterhin versuchen K. Lahl und J. Varwick (2021, S. 47) im Folgenden einige Konfliktursachen hervorzuheben:

Die Konfliktursachen sind ebenfalls vielfältiger geworden. Unabhängigkeitsbestrebungen ethnischer Gruppen bzw. die gewaltsame Ausübung des Selbstbestimmungsrechts, Fundamentalismus bzw. ideologischer und religiöser Extremismus, Terrorismus, klassische Macht- und Regionalkonflikte, Umweltzerstörung, Verknappung lebenswichtiger Ressourcen bzw. das Erreichen der Belastbarkeitsgrenzen des globalen Ökosystems und andere mehr gehören zu den wichtigsten Konfliktpotenzialen der Zukunft, die in offene Gewaltanwendung münden können.

Als Antwort auf die Frage der Kriege in der Welt ist das Konzept von „Peacebuilding“ im Jahr 1989 gefördert. Die UN-Experten argumentieren, dass der Aufbau vom nachhaltigen Frieden ein langer und umfangreicher Lernprozess ist. Unter dem Begriff „Peacebuilding“ versteht man Folgendes:

Peacebuilding as a distinct concept and strategy applied in the context of intra-state war (as distinct from inter-state war) is relatively new. It was only added to the existing repertoire of United Nations peace operations after 1989. Peacebuilding has evolved to include three inter-related elements the relief and reconstruction of societies torn by armed conflict; the creation of political and socio-economic institutions and mechanisms to build trust and increase a sense of security (T. Ali / R. O. Matthews, 2004, S. 316).

Obwohl dieses Konzept in den internationalen Abkommen stark verwendet wird, fehlen noch stabile Situationen in zahlreichen Staaten aus der ganzen Welt. Deshalb erscheint es relevant, die Thesen von Kants Werk *Zum ewigen Frieden* (1795) weiterzulesen. Immanuel Kant hat darüber hinaus einen philosophischen Grundstein für die moderne Friedenspolitik gelegt. Kant entwirft in seinem Werk ein visionäres Modell für einen dauerhaften Frieden zwischen Staaten, das auf rechtlichen, moralischen und politischen Prinzipien basiert. Für Kant muss der Friede unter dem Format der Institutionen und Gesetze umgesetzt werden. Mit

der Intention eine Welt ohne Krieg zu garantieren, wollte Kant durch seine Moralphilosophie ein ethisches Verhalten fördern.

Im Zusammenhang mit der Annahme der UN-Charta 1945 spielen die drei Hauptsäulen von Kants Friedenskonzepte eine wichtige Rolle. Es handelt sich um die republikanische Verfassungen, den Völkerbund und die universelle Gastfreundschaft. Nach der Vision Kants brauchen die Bürger eine Weltorganisation, um einen ewigen Frieden sicherzustellen. In seinem Beitrag zum dauerhaften Frieden plädierte er für die Souveränität der Staaten und die Gleichheit der Menschen. In der UN-Charta von 1945 sind die beiden obigen Konzepte die Schlüsselbegriffe der ganzen Charta der Vereinten Nationen. Der zweite Präliminarartikel vom Kants Werk verdeutlicht dies anhand eines Beispiels: »Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem anderen Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können« (J. Gibelin, 1999, S. 14). Kant betont Folgendes:

Ein Staat ist nämlich nicht (wie etwa der Boden, auf dem er seinen Sitz hat) eine Habe (*patrimonium*). Er ist eine Gesellschaft von Menschen, über die niemand anders als er selbst zu gebieten und zu disponieren hat. Ihn aber, der selbst als Stamm seine eigene Wurzel hatte, als Pfropfreis einem andern Staate einzuverleiben, heißt seine Existenz als einer moralischen Person aufheben und aus der letzteren eine Sache machen, und widerspricht also der Idee des ursprünglichen Vertrags, ohne die sich kein Recht über ein Volk denken lässt (Ebd., S. 14).

Der fünfte Präliminarartikel beschreibt die Souveränität der Staaten als die Vorbedingung ruhiger und friedlicher Beziehungen. Diese Souveränität soll nach Kant stark geschützt werden, um die Anarchie intern zu vermeiden. Dazu erklärt er: »Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewalttätig einmischen« (Ebd. S. 18). Im Rahmen der Beziehungen zu anderen Staaten beraten die Vereinten Nationen je nach ihrer Charta, die lokalen Institutionen und Rechte zu respektieren. Das friedliche Betreten fremder Territorien ist schon der Beginn eines ewigen Friedens zwischen Menschen. An dieser Stelle stellt M. Vaïsse fest, dass der gegenseitige Respekt zwischen Staaten und Völkern schon die Realisierung der UN-Charta in der Welt sind. Dem Autor zufolge denkt, dass der Respekt der Souveränität anderer Staaten zur universellen Freundschaft beibringt (Vgl. M. Vaïsse, 2004, S. 7). Ferner analysiert Kant die allgemeine Hospitalität wie folgt:

Es ist hier, wie in den vorigen Artikeln, nicht von Philanthropie, sondern vom Recht die Rede, und da bedeutet Hospitalität (Wirt-/barkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem nicht feinselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann; solange er aber auf seinem Platz friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es ist kein Gastrecht, worauf dieser Anspruch machen kann (wozu ein besonderer wohlthätiger Vertrag erfordert werden würde, ihn auf eine gewisse Zeit zum Hausgenossen zu machen), sondern ein Besuchsrecht, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes Oberfläche der Erde, auf der als Kugelfläche sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch nebeneinander dulden müssen, ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der andere (J. Gibelin, 1999, S. 55).

In den heutigen Missionen der Vereinten Nationen gewinnt die offene Teilhabe an den Entwicklungsprozessen an Bedeutung. Diese freiwillige Teilnahme wurde auch von Kant unter dem Begriff von „bürgerliche Verfassung“ verwendet. Die bürgerliche Verfassung in jedem Staat soll republikanisch sein, so schreibt Kant (Ebd. S. 31). Dies fördert die demokratischen Grundlagen in einem Staat und trägt zu einem pazifischen Zusammenleben bei. Mit den geförderten Ideen der globalen Gerechtigkeit oder Menschenrechtspolitik versuchen die UN-Entscheidungsträger, neue Strategien zur Garantie des dauernden Friedens

in der Welt aufzubauen. Aus diesen Ergebnissen ist es zu sagen, dass Kants Gedanken weitreichende Wirkung entfaltet haben. Sie beeinflussten die Entwicklung des Völkerrechts, die Charta der Vereinten Nationen und die Prinzipien internationaler Zusammenarbeit. Besonders in der Nachkriegszeit des 20. Jahrhunderts wurde sein Werk als ethische Grundlage für multilaterale Friedensbemühungen herangezogen. Aus dem Obenstehenden kann gesagt werden, dass das Werk zum ewigen Frieden von Kant bis heute einen normativen Rahmen für die Gestaltung friedlicher internationaler Beziehungen bietet und ist durch ethische Reflexion und institutionelle Vernunft erreichbar.

Schlussbetrachtung

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Theorien von Hans Carl von Carlowitz und Immanuel Kant historische Denkanstöße zu den heutigen Nachhaltigkeitsstrategien in mehreren Staaten sind. Ihre Reflexionen dienen noch als ethisch-philosophische Fundamente für eine zukunftsfähige Entwicklung. Im Vergleich zu den vorhandenen Nachhaltigkeitsprogrammen aller Umweltorganisationen sind die Prinzipien von Carlowitz über die nachhaltige Nutzung von Ressourcen sehr aktuell. In dieser Arbeit wurde nachgewiesen, dass Hans Carl von Carlowitz eine frühe Sensibilität für ökologische Grenzen und intergenerationelle Verantwortung gefördert hat. Wie die Untersuchung gezeigt hat, ist die Nachhaltigkeit nach von Carlowitz ein Gebot der Gerechtigkeit für die heutige Generation und die nachfolgenden Generationen. Daher haben die Menschen eine Verpflichtung, ihren Nachkommen die Erde in bestmöglichem Zustand zu hinterlassen. Im weiteren Sinne stehen wir heute vor der Aufgabe, das Konzept von von Carlowitz auf die gesamte Weltwirtschaft zu übertragen – ein immenses Vorhaben, das einer Revolution gleichkommt und zudem unter Zeitdruck steht. (Vgl. C. P. Hutter et al, 2018, S. 27ff.)

Was Immanuel Kant angeht, ergibt sich hieraus, dass er einen großen Einfluss auf die Strömungen der Friedenspolitik in der Welt gehabt hat. Als Vordenker hat unvermeidlich zum Aufbau und zur Entwicklung der Kernbegriffe und Aktionen der Vereinten Nationen (UN-Charta) beigetragen. Mit seiner Moralphilosophie plädierte Kant für eine internationale Rechtsgemeinschaft im Dienst eines dauerhaften Friedens in der Welt. Darüber hinaus hat er eine moralische Verantwortung über nationale Interessen gefordert und die universelle bürgerliche Gastfreundschaft als Alternativen durch diplomatische Vermittlungen für die Konfliktprävention empfohlen. An dieser Stelle muss man nachdrücklich bemerken, dass Kant schon praktische Ideen für die Umsetzung der UN-Initiativen formuliert hatte. Es geht nämlich um Multilateralismus, Friedenssicherung, Menschenrechte, Entwicklungszusammenarbeit und globale Gerechtigkeit. (Vgl. F. Bremer, 2021, S. 106f.) Es steht außer Zweifel, dass das Werk *Zum ewigen Frieden* von Kant noch heute die Weltgemeinschaft als zentrale Richtlinien rund die Menschenwürde, sozialen Werte und die normative Grundlage für eine dauerhafte Friedensordnung inspiriert.

Somit ist schlusszufolgern, dass Hans Carl von Carlowitz und Immanuel Kant große Vorläufer der heutigen Entwicklung und Durchführung der Umwelt- und Friedenspolitik auf der internationalen Ebene sind. Beide haben ursprünglich Maßnahmen ergriffen, um ökologisches und friedliches Bewusstsein sowie moralische Prinzipien in Umweltdebatten und bei der Suche nach einem nachhaltigen Frieden zu fördern. Als ethischer Kompass beeinflussen noch heute die Theorien Kants und von Carlowitz die Agenda 2030 der Vereinten Nationen über 17 Ziele für die nachhaltige Entwicklung (SDGs). Diese Agenda fordert Inklusivität, Respekt aller Völker und globale Solidarität zwischen den Industrieländern und den Entwicklungsländern. (Vgl. M. v. Hauff et al., 2018, S. 58ff.). Die Autoren kommen zu dem Schluss, dass Nachhaltigkeit nicht nur eine technische oder wirtschaftliche Herausforderung ist, sondern vor allem eine Frage der Haltung, der

Verantwortung und der Gerechtigkeit. Aus den moralischen Prinzipien Kants und von Carlowitz' ist es fraglos zu behaupten, dass die Bundesrepublik Deutschland als Vorreiter und Vorbild für nachhaltige Entwicklungspolitik gilt. Ihr umfassendes Engagement für den Umweltschutz und die Förderung eines dauerhaften Friedens hat ihre Wurzeln bei Kant und von Carlowitz.

Ausgehend von diesen Überlegungen lassen sich weitere Studien zu den sozialen und ökologischen Dimensionen der nachhaltigen Entwicklung und der künstlichen Intelligenz in einer hochgradig digitalisierten Welt durchführen. Darüber hinaus sind Themen wie der Beitrag von Kants Theorien zum ewigen Frieden und zur Friedenskultur im universitären Umfeld empfehlenswert. Auf ökologischer Ebene empfehlen wir einige Überlegungen, wie zum Beispiel: Bürger- und Umwelterziehung im Spiegel der Theorien von von Carlowitz in der Schule. Weiterhin kann man folgendes Thema vorschlagen: Globale Bürgerbildung und die Bestrebungen von Immanuel Kant und Hans Carl von Carlowitz im Streben nach Frieden und Schutz der Biodiversität.

Literaturverzeichnis

- ALI Taisier M. / MATTHEWS Robert O., 2004, *Challenges for Peacebuilding in Africa*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press.
- ARON Raymond, 1961, *PAIX et GUERRE entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy.
- BAUDIN Mathieu, 2009, *Le développement durable : nouvelle idéologie du XXI siècle ?* Paris, L'Harmattan.
- BREMER Frank, 2021, *50 Jahre Entwicklungshilfe. 50 Jahre Strohfeuer*, Frankfurt am Main, R. G. Fischer Verlag.
- BRUNEL Sylvie, 2004, *Le développement durable*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HAUFF Michael von, SCHULZ Robin, WAGNER Robin, 2018, *Deutschlands Nachhaltigkeitsstrategien*, Konstanz und München, UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- HUTTER Claus-Peter, BLESSING Karin, KÖTHE Rainer, 2018, *Grundkurs Nachhaltigkeit. Handbuch für Einsteiger und Fortgeschrittene*, 2. Auflage 2018, München, eekom Verlag.
- KANT Emmanuel, 1795, *Projet de Paix perpétuelle. Esquisse Philosophique*, Texte et traduction de l'allemand de J. Gibelin, 1999, Paris, Librairie Philosophique J. VRIN.
- LAHL Kersten / VARWICK Johannes, 2021, *Sicherheitspolitik verstehen. Handlungsfelder, Kontroverse und Lösungsansätze*, Frankfurt am Main, Wochenschau-Verlag.
- NIDA-RÜMELIN Julian, 2017, *Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration*, Hamburg, edition Körber-Stiftung.
- PELT Jean-Marie avec la collaboration de STEFFAN Franck, 2007, *C'est vert et ça marche !*, Librairie Arthème Fayard.
- SCHWARZ Hans-Joachim, 2019, *Immanuel Kant – Lebenskrise und diätetische Wende Psychologisch-biographische Studie*, Hannover, Wehrhahn Verlag.
- VAÏSSE Maurice, 2004, *La paix au XX^e siècle*, Paris, Éditions Belin.

VON CARLOWITZ Hannß Carl, 1713, *Sylvicultura oeconomica. Hausswirtliche Nachricht und Naturmäßige Anweisung zur Wilden Baum-Zucht*. Mit einer Einführung von Jürgen Huss und Friederike von Gadow, Faksimile der Erstauflage, Leipzig, Verlag Kessel.

ZILLMER Horst W., 1999, *Die Zukunft beginnt heute... und wohin gehst du Du, Homo sapiens? Wege zu einer nachhaltig tragfähigen globalen Entwicklung*, Reinbek, Verlag Dr. Hans-Dieter Höhnk,.

GROBER Ulrich, 2013, *Die Entdeckung der Nachhaltigkeit - Kulturgeschichte eines Begriffs*, München, Antje Kunstmann Verlag. Auf Englisch: Sustainability - A cultural history. Translated by Ray Cunningham, Green Books, Totness UK, 2012. [Online] URL: https://www.oekom.de/_files_media/titel/leseproben/9783865814159.pdf, abgerufen am 29.08.2025 um 13 Uhr 25.

L'APPORT DE LA PENSÉE DE LUCE IRIGARAY DANS LE FÉMINISME CONTEMPORAIN

Ariane DJOSSOU SEGLA

Université d'Abomey Calavi, Bénin
djossari@gmail.com

Tadagbé Adelphe ADAMBADJI

Université d'Abomey Calavi, Bénin
tadagbe@yahoo.fr

Résumé

La pensée irigarienne a profondément influencé le féminisme contemporain. Elle a transformé la conception antique sur la femme. Irigaray affirme que la femme est un sujet autonome. Elle opère une révolution discursive par rapport au discours phallocentrique. Alors, comment ces idées peuvent-elles vraiment aider à redéfinir l'identité de la femme ? L'objectif de cet article est de comprendre comment Irigaray situe la femme en tant que sujet autonome. Notre hypothèse est que la célébration de la différence sexuée sert de fondement à la compréhension des relations entre hommes et femmes. Pour atteindre notre objectif, nous avons utilisé une méthodologie qualitative en critiquant les textes d'Irigaray et ceux de certains penseurs féministes contemporains. Il en ressort que la réécriture de l'histoire par le langage est un outil indispensable pour redonner à la femme son identité de sujet autonome. Il faut alors absolument adopter d'abord une éthique de la différence sexuée, et ensuite créer un cadre pour permettre à chaque genre de s'exprimer librement. Cette approche inclusive contribuera à la reconnaissance et à l'égalité des droits au discours, tant pour la femme que pour l'homme. Cela pourrait alors renforcer les pratiques inclusives dans la société.

Mots clés : Différence – Discours – Identité – Sexuée – Sujet.

Abstract

Irigarian thought has profoundly influenced contemporary feminism. She transformed the ancient conception of women. Irigaray affirms that woman is an autonomous subject. It brings about a discursive revolution compared to phallogentric discourse. So how can these ideas really help redefine women's identities? The objective of this article is to understand how Irigaray situates women as autonomous subjects. Our hypothesis is that the celebration of sexual difference serves as a foundation for understanding relationships between men and women. To achieve our objective, we used a qualitative methodology by criticizing Irigaray's texts and those of certain contemporary feminist thinkers. It emerges that the rewriting of history through language is an essential tool for restoring to women their identity as an autonomous subject. It is then absolutely necessary to first adopt an ethic of sexual difference, and then create a framework to allow each gender to express themselves freely. This inclusive approach will contribute to the recognition and equal rights to speech, for both women and men. This could then strengthen inclusive practices in society.

Keywords : Différence – Discourse – Identity – Sexual – Subject.

Introduction

La femme est présentée par Luce Irigaray comme un sujet. Par sa pensée, elle a fondamentalement influencé la philosophie féministe contemporaine (R. Braidotti, 2011, p. 45). Elle a commencé d'abord à critiquer le discours phallogentrique qui réduisait la femme à un objet (L. Irigaray, 1985, p. 34). La place d'un sujet alternatif avec l'homme était refusée à la femme. L'homme, dans la pensée patriarcale, est l'unique sujet. Cela interroge les normes de genre qui, dans l'histoire, ont façonné la femme en faisant d'elle un objet de discours (J. Butler, 1990, p. 56). Irigaray interpelle alors la génération actuelle pour qu'elle repense ce discours. Elle propose de repenser la féminité.

La réflexion d'Irigaray sur la féminité et l'identité féminine est un rejet total du conformisme. Elle ne voudrait pas simplement se conformer au discours philosophique depuis Platon jusqu'à nos jours, mais elle voudrait réfléchir à partir de ce discours et le réécrire au besoin. Car pour elle, la femme est et doit être pensée comme un sujet autonome, un sujet pensant, un sujet capable de discours. Son existence doit être comprise comme telle, à côté de l'existence de l'homme. L'homme et la femme coexistent. Pour mieux saisir cette coexistence, la femme doit être pensée comme sujet. Alors des questions fondamentales se posent : comment faire de la femme un sujet et non un objet ? Comment transformer les discours contemporains sur le genre ? Notre objectif est de comprendre comment les idées de Luce Irigaray peuvent nous aider à situer la femme dans son identité propre en philosophie et en société. Cela a des implications pour la philosophie féministe contemporaine. Nous montrerons d'abord le contexte d'évolution de la pensée de Luce Irigaray pour parvenir à une révolution discursive. Ensuite, nous verrons la célébration de la différence sexuée et ses impacts sur la société.

1. Contexte de la pensée irigarienne sur le féminisme

Luce Irigaray a élaboré sa pensée dans le cadre théorique du féminisme. Cette pensée est en relation avec les écrits des auteures comme Simone de Beauvoir et Judith Butler. Comme ces dernières, Irigaray s'oppose au discours patriarcal et opère une révolution par le langage comme outil d'affirmation identitaire. En suivant les grandes périodes de l'histoire, on distingue quatre grands mouvements féministes : le féminisme de l'époque antique (environ 300 av. J.-C. à 500 ap. J.-C) marqué par Sappho et Hypathie d'Alexandrie avec des idées souvent isolées et non systématisées sur les droits et le statut des femmes, le féminisme du Moyen Âge (environ 500 à 1500) dont les grands tenants sont Christine de Pizan avec son plaidoyer pour l'éducation des femmes et leur reconnaissance intellectuelle, le féminisme de l'époque moderne (environ 1500 à la fin du 18^e siècle) qui a vu émerger des penseurs comme Mary Wollstonecraft avec la formalisation des revendications pour l'égalité des sexes, et le féminisme contemporain (début du 19^e siècle jusqu'à aujourd'hui) avec son approche inclusive sur l'intersectionnalité, marqué par l'utilisation des médias numériques et des réseaux sociaux. Ce féminisme connaît trois grandes vagues de pensées évolutives.

1.1. Féminisme contemporain et sa première vague de pensées

Le féminisme contemporain se caractérise par un certain nombre de faits ou d'objectifs. Il recherche, à tout prix, l'égalité des sexes (B. Benhabib, 1995, p. 78), la promotion des droits des femmes dans tous les domaines possibles (K. Crenshaw, 1989, p. 45). Il considère la diversité des voix (b. Hooks, 2000, p. 102) et mène une lutte pour répondre aux attentes des femmes dans différents contextes. De ce fait, ce féminisme veille à la diversité et à l'inclusion. Il a connu trois grands mouvements ou encore trois vagues de pensées. Du 18^e siècle au début

du 20^e siècle, nous avons la première vague. Ce fut dans un contexte marqué par les droits civiques, notamment du droit de vote. M. Wollstonecraft, en 1792, a beaucoup insisté sur ce droit de vote (M. Wollstonecraft, 1792, p. 14). Il en est de même pour E. Cady Stanton et S. B. Anthony, qui ont organisé la toute première convention sur les droits des femmes à Seneca Falls en 1848 (E. C. Stanton et S. B. Anthony, 1848, p. 89). À partir de cette convention, le féminisme contemporain connaît deux autres vagues de pensées qui vont marquer son évolution. Les grandes évolutions de la pensée féministe ont eu lieu à partir des années 1960. Elles sont marquées par les événements de Mai 68 en France, où étudiantes et ouvrières ont remis en question les normes sociales, politiques et culturelles de l'époque. Cette période est marquée aussi par la publication de B. Friedan (1963, p. 37). Cet auteur a critiqué le rôle traditionnel des femmes dans la société américaine. Il a notamment rejeté l'idée que le bonheur des femmes réside uniquement dans le mariage et la maternité. Elle est également marquée par des mouvements comme le MeToo en 2017 avec l'usage massif des réseaux sociaux pour partager leurs expériences de harcèlement et d'agression sexuelle. Ces événements sont regroupés en deux vagues constituant la deuxième et la troisième vague des pensées féministes contemporaines.

1.2. La deuxième vague de pensées : droits reproductifs et égalité au travail

La deuxième vague de pensées féministes est située entre 1960 et 1980. Durant cette période, les revendications des femmes vont au-delà du droit de vote. Elles touchent désormais les droits à la reproduction et à l'égalité au travail. Avec *The Feminine Mystique* de B. Friedan (1963, p. 45), le féminisme a exprimé les insatisfactions des femmes au sujet de la contraception et de l'avortement. Durant cette même période, des mouvements se sont levés pour réclamer l'égalité entre hommes et femmes dans le travail. La loi de 1964 sur les droits civiques aux États-Unis est intervenue pour interdire toute discrimination basée sur le sexe dans le milieu du travail (Civil Rights Act, 1964, p. 12). Après ces deux vagues, le féminisme contemporain a connu une troisième vague de pensées.

1.3. La troisième vague de pensées : émergence des mouvements contemporains dans la lutte contre les violences sexuelles

La troisième vague de pensées féministes est située entre les années 1990 et à ce jour. Aujourd'hui, c'est dans un contexte d'intersectionnalité et de diversité des expériences féminines que se fonde toute réclamation pour tout mouvement féministe. Les grands auteurs comme K. Crenshaw (1989, p. 56) et R. Walker (1992, p. 23) ont travaillé sur ces conceptions. Il s'agit en général d'un féminisme qui met l'accent sur la culture et la représentation, ainsi que sur le féminisme mondial. Le problème d'une femme dans une nation devient un problème global. Ce féminisme insiste également sur des questions concernant le harcèlement sexuel, la violence de genre et les stéréotypes féminins contemporains. Dans tous les cas, ce féminisme considère la diversité des cultures et des expériences pour bâtir ses fondements, en insistant sur l'inclusion des femmes dans la gestion de la société.

Le féminisme a permis à certains mouvements d'émerger, comme le mouvement MeToo (T. Burke, 2006, p. 15). Ce mouvement, fondé en 2006, a travaillé notamment contre les violences sexuelles. En 2017, avec sa grande visibilité, il a lutté pour revendiquer certains droits féministes (A. Milano, 2017, p. 34). La mobilisation des femmes par les teneurs de ce mouvement et des mouvements féministes a permis de considérer les expériences des femmes et de lutter contre toute forme de harcèlement, notamment grâce à la mobilisation sur les réseaux sociaux. Un autre mouvement qui a également travaillé à cette mobilisation est Time's Up (R. Witherspoon et al., 2018, p. 50). En 2018, ce mouvement, à travers des articles forts, a

fait un appel à la justice et a travaillé sur l'intersectionnalité. Il a insisté sur la diversité des cultures, des races, des langues, des peuples et des nations. La mobilisation mondiale par ces mouvements a eu un impact sur la culture populaire à travers les mass-médias, les réformes législatives, les changements politiques, le soutien aux entreprises et les nouvelles perspectives sur le féminisme. C'est dans ce contexte théorique que la pensée de L. Irigaray a émergé.

2. Féminisme contemporain et Luce Irigaray

La contribution de Luce Irigaray à la pensée féministe contemporaine s'est portée essentiellement sur les concepts de "Diversité", "Inclusion" et "Identité". Elle a insisté sur la réécriture de l'identité de la femme.

2.1. Diversité et inclusion dans le féminisme contemporain

La diversité et l'inclusion n'étaient pas une priorité des féminismes des temps précédents. L'accent mis sur la diversité permet au féminisme contemporain de considérer toute race, langue, culture et nation dans son expression (C. Mohanty, 2003, p. 45). D'ailleurs, en tenant compte de cela, ce féminisme cherche à intégrer toutes les femmes au cœur de la vie sociale, sans faire acception d'aucune d'elles. Il tient à ce que chacune d'elles puisse jouir des droits humains (L. Irigaray, 1977, p. 20). L'intersectionnalité, promue en 1989 par K. Crenshaw, a été un grand mouvement qui a travaillé et qui travaille encore pour cette inclusion, en considérant la diversité des cultures, des langues et des nations. L'intersectionnalité, cette forme de féminisme qui prend en compte toutes les expériences féminines, prône que les expériences féminines ne sont pas homogènes.

Les expériences hétérogènes développées par l'intersectionnalité permettent de retrouver l'importance des notions de race, de classe et de genre (K. Crenshaw, 1991, p. 67). Elles permettent de comprendre toutes les inégalités que subissent les femmes. Ce féminisme travaille aussi à ce que les femmes aient des droits reproductifs (A. Lord, 1985, p. 14). Il lutte également contre les violences liées au genre, telles que la violation des droits humains. Les mouvements de sensibilisation, comme MeToo en 2017, dont la fondatrice est T. Burke, ont beaucoup contribué à lutter contre ces violations de genre (T. Burke, 2017, p. 32). Le féminisme contemporain met aussi un accent particulier sur la femme dans l'économie et au travail.

2.2. La femme dans l'économie et au travail

La situation de la femme dans l'économie est une préoccupation majeure du féminisme contemporain. Sa situation en tant que salariée est également une de ses grandes préoccupations. En effet, C. Goldin a montré que les homologues masculins aux femmes dans le même poste de travail étaient mieux traités (C. Goldin, 2014, p. 78). Elle a fustigé ce type de comportement et de traitement des femmes, refusant qu'il en soit ainsi, car la femme salariée doit avoir les mêmes droits que l'homme salarié. La femme n'est pas seulement destinée à être au foyer, mais elle a sa place dans l'industrie. La femme est donc un être social, un être politique.

La politique est également un domaine important qui intéresse le féminisme contemporain. Ce féminisme insiste sur le fait que la femme doit occuper des postes de décision autant que l'homme. Il soutient que la femme possède une place en politique, ayant la capacité de donner sa voix et de participer aux décisions politiques autant que l'homme. Selon le féminisme contemporain, les différentes cultures doivent intégrer cette conception

originelle. C'est pourquoi le féminisme contemporain s'intéresse à l'éducation et aux médias. L. Mulvey, avec son concept de "regard masculin" en 1975, a montré comment les femmes étaient représentées dans les films et dans les médias (L. Mulvey, 1975, p. 23). Elle a surtout indiqué que certaines formes de représentation des femmes ont beaucoup contribué à les considérer comme des objets, et elle a alors rejeté un tel fait. Ses travaux ont été d'une grande importance pour le féminisme contemporain, qui met aussi l'accent sur le numérique. Avec l'émergence des réseaux sociaux, le féminisme contemporain utilise les moyens modernes, tels que les plateformes en ligne, pour mobiliser et sensibiliser les femmes. Ces mouvements en ligne permettent aux femmes de partager leurs différentes expériences et de mener des réflexions sur leur situation, à l'instar de L. Irigaray.

2.3. Réflexion de Luce Irigaray : la réécriture de l'identité de la femme

Avec ses livres *Ce sexe qui n'en est pas un* et *Éthique de la différence sexuelle*, L. Irigaray a mené une profonde réflexion qui a bouleversé le féminisme contemporain (L. Irigaray, 1984, p. 102). Avec les penseurs de son époque, entre autres S. de Beauvoir et J. Butler, Irigaray a transformé la pensée philosophique sur la femme. Elle a interrogé les normes de genre qui ont construit la société. Pour Irigaray, le langage et la culture ont eu un rôle déterminant dans cette construction. Elle met le rôle du langage et de la culture au premier plan de la compréhension de la féminité.

Il n'y a pas de nous possible sans différence irréductible entre je et tu. Le lieu le plus intime et universel, quotidien et divin, de ce nous se situe entre la femme et l'homme. C'est quand ils sont réellement deux que femmes et hommes peuvent aimer et créer ensemble. Nous sommes bien petits vis-à-vis d'un tel monde: encore enfants plus qu'adultes et a(i)mants, avec des retards de culture à rattraper, notamment dans les relations entre mères et filles, entre la femme et elle-même, entre femmes. Je, tu, nous propose un certain nombre de chemin et médiations pour que les femmes ne soient plus les corps naturels dont les hommes seraient les têtes civilisées - qu'il s'agisse de droits, de travail, de langage, de religion. (L. Irigaray, 2014, Quatrième de couverture).

Elle pense que la femme doit être placée au centre du discours. Elle affirme que la femme doit être le sujet de sa propre histoire. Le langage sera l'outil par lequel la femme s'approprie un tel avènement de son identité. Irigaray propose que la femme soit entendue, écoutée, en tant que sujet à part entière. Elle passe donc en revue les grandes dynamiques de pouvoir et les relations de genre qui existent dans la société. Les féministes, en effet, qui ont marqué cette histoire, comme Simone de Beauvoir et Judith Butler, constituent le terreau qui favorise le cadre historique de l'avènement ou du déploiement de la pensée de Luce Irigaray. Sa pensée est une révolution discursive qui met l'accent sur la réécriture de l'identité de la femme en tant que sujet.

3. Révolution discursive et impacts sur la société

Par sa pensée, Luce Irigaray a opéré une révolution, une transformation, des idées préconçues sur la femme. Ceci a impacté les habitudes dans la société.

3.1. Révolution discursive

La présentation de la femme comme sujet est une révolution discursive avant tout. La femme est conçue par L. Irigaray comme devant être reçue comme un sujet autonome. Elle est dotée de la capacité de s'exprimer. Elle est dotée d'une compétence d'usage du langage. La rupture que L. Irigaray opère avec le discours patriarcal est une rupture qui prend son ascension à partir de la réécriture des textes anciens depuis Platon jusqu'à l'époque

contemporaine. La femme comme “être parlant” signifie que la femme est désormais capable de prendre la parole. C'est une contestation de toute la figure donnée à la femme depuis l'Antiquité à nos jours. Les représentations traditionnelles dont la femme fait l'objet sont désormais supprimées, voire bannies du discours. Tout ce qui est déshumanisant et qui lui est collé comme stéréotypes est désormais aussi supprimé.

La révolution discursive qu'I. Irigaray (1984, p. 56) a apportée en présentant la femme comme sujet du discours a constitué le moteur d'une profonde transformation du discours sur le genre. Elle a permis à la femme de prendre son autonomie en tant que sujet à part entière. Irigaray (1984, p. 67) tient à ce que la femme soit reconnue comme un sujet autonome et capable d'agir comme tel. À la suite de Luce Irigaray, H. Cixous, dans *Le Rire de la Méduse* (1975, p. 23), insiste sur une écriture féminine, comme acte d'affranchissement de la femme du patriarcat, acte de libération et d'affirmation d'identité. De même, les idées d'Irigaray ont été reprises par J. Butler (1990, p. 15) pour confirmer que le genre est une construction sociale. De façon pratique, les idées de Luce Irigaray ont inspiré des mouvements féministes contemporains. Le mouvement MeToo en est un exemple. Il revendique le droit à l'autonomie de la femme. Ses partisans, comme Z. Mthiyane et D. Ranaka, en octobre 2017 en Afrique du Sud, ont abondamment utilisé les réseaux sociaux pour revendiquer leur droit à l'autonomie. Au Bénin, l'Association des Femmes Juristes du Bénin (AFJB) lutte aussi pour le droit des femmes à l'autonomie, à la suite de Luce Irigaray qui rejette la manipulation phallocentrique. Elle profite de ce rejet pour montrer la capacité d'expression que la femme possède (B. Benhabib, 1995, p. 78). Elle souligne la nécessité de cette expression et articule ses idées autour du langage par lequel la femme est capable de s'insérer dans la société. L'usage du langage, pour Irigaray (1984, p. 89), est fondamental dans la révolution discursive. Ce langage permet à la femme, désormais, de participer, en tant que sujet, au discours public. C'est une rupture radicale avec le patriarcat.

Irigaray critique le patriarcat et son discours (b. Hooks, 2000, p. 89). Elle insiste sur le fait que le discours phallocentrique prononcé depuis Platon doit donc être rompu, mieux réécrit. Elle met l'accent sur la représentation des femmes dans la société, en soulignant la déconstruction de la pensée antique sur la représentation (K. Crenshaw, 1989, p. 124). La femme, certes, peut se faire représenter ou donner sa voix au vote, mais elle doit le faire de façon autonome, même si elle est empêchée. Dotée de la capacité de prendre la parole en public, elle peut revendiquer ses droits dans l'espace public par sa voix, contestant ainsi tout stéréotype collé à la femme. En effet, les stéréotypes traditionnels qui plaçaient la femme au foyer ou qui l'éloignaient de la société ou de l'industrie sont désormais à supprimer (C. Goldin, 2014, p. 24). Cette suppression a favorisé une nouvelle réflexion sur sa subjectivité.

La question de la subjectivité a été une préoccupation pour L. Irigaray (1984, p. 35) dans sa révolution discursive sur la féminité. Elle a cherché à faire émerger cette subjectivité en montrant que la femme, loin d'être un objet du discours, est un sujet tout autant alternatif du discours que l'homme. La culture, pour cette subjectivité, joue un rôle dans la construction des identités de genre (C. Mohanty, 2003, p. 62). Irigaray analyse ses impacts et montre que la parole a un pouvoir (L. Mulvey, 1975, p. 12). C'est pourquoi la femme doit la prendre elle-même pour s'exprimer, pour sortir de la mythologie et redéfinir son être comme à l'origine. Pour Irigaray (1984, p. 40), il s'agit d'une déconstruction des normes patriarcales par la réécriture de l'histoire. Ceci donne une importance à la voix de la femme en vue de la construction d'une nouvelle identité féminine. Le féminisme et le langage se donnent alors la main pour favoriser de nouvelles perspectives sur la femme, avec pour but d'obtenir, pour l'homme et pour la femme, un avenir égalitaire. Irigaray procède alors à la célébration de la différence sexuée, à la célébration du genre masculin et du genre féminin.

Selon L. Irigaray (2010, p. 15), la réécriture de l'histoire par le langage permet à la femme de reprendre sa place dans la société. G. Lerner (1993, p. 22), en reprenant la théorie de la réécriture de l'histoire, insiste sur le rôle actif de la femme dans le développement des sociétés. Le documentaire *Women, War & Peace* est une véritable réécriture de l'histoire militaire traditionnelle en vue de la construction de la paix. Les artistes comme M. Angelou et F. Kahlo ont réécrit l'histoire avec les outils dont elles disposent pour défier les récits patriarcaux et ôter les stéréotypes traditionnels. C'est une révolution discursive. Irigaray a donc travaillé à la suppression des stéréotypes de genre par une réécriture de l'histoire. Elle a critiqué ces stéréotypes, qui sont désormais présentés comme du passif, car la femme ne peut être soumise, voire dépendante, c'est-à-dire uniquement objet du discours. Elle est un sujet tout entier. Il faut reconnaître à la femme sa place actuelle, sa distinction, son identité. Elle doit être reconnue comme un être autonome, défini comme sujet dans ses relations par rapport à l'homme. Le modèle de relation et de réécriture proposé par Irigaray est un modèle alternatif. Ce modèle donne de la valeur au langage, qui est un outil pour l'exprimer. Il donne aussi de la valeur à la femme et porte des implications lourdes et heureuses sur la différence sexuée. Ces implications se situent sur la valeur de la réflexion féministe contemporaine (G. Bensussan, 2018, p. 45), qui doit célébrer la différence sexuée.

3.2. La célébration de la différence sexuée

Pour célébrer la différence sexuée, il faut mettre l'accent sur deux aspects fondamentaux : l'éthique de la différence sexuée et la reconnaissance des spécificités de chaque genre. En effet, l'éthique de la différence sexuée est soutenue par L. Irigaray (1992, p. 30) comme un grand espace de liberté. Dans cet espace de liberté, la femme est un sujet autant que l'homme. Les deux peuvent dialoguer. Nul ne détient cette parole ; chacun la prend au moment opportun pour s'exprimer clairement et nettement. Dans cet échange, la vérité surgit et ils se comprennent : l'entente est célébrée. Le discours est un creuset où chacun se sent valorisé. C'est également un espace où des idées innovantes permettent de mieux gérer la société. C'est de cette manière seulement que chaque genre joue pleinement son rôle de constructeur dans la société.

La construction de la cité, selon L. Irigaray (1985, p. 23), doit prendre son envol par la redéfinition de la subjectivité. En effet, sa définition de la subjectivité féminine la situe, par rapport à la masculinité, comme une entité autonome. Cette entité a ses propres valeurs (S. de Beauvoir, 1949, p. 75). Elle a aussi ses propres expériences qu'il faut considérer (P. Bourdieu, 1998, p. 102). La considération de ces valeurs et de ces expériences est une valorisation de la femme ou une célébration de sa subjectivité (H. Cixous, 1975, p. 45). La différence sexuée prend donc de l'ampleur. Cette ampleur vient du fait que L. Irigaray redéfinit la subjectivité féminine par rapport à ces valeurs et aux expériences féminines. La femme, désormais, par le langage, revendique son identité, se libère des anciennes attentes sociétales et construit un récit personnel dont elle est le sujet (J. Kristeva, 1980, p. 112). Ce récit, créé dans un langage nouveau antiphallocentrique, est authentique. C'est un récit sur l'intersection, ou mieux, sur l'inclusion.

L'influence du récit antiphallocentrique a donné une grande place à la femme (C. Clément, 1992, p. 38). L. Irigaray relève cette importance et encourage le féminisme à réécrire le discours ancien. Les débats sur la notion de la différence sexuée connaissent, à travers les œuvres de L. Irigaray, un nouvel essor. L'accent est mis sur le sujet en tant que sujet, à distinguer de l'objet en tant qu'objet. L'accent est surtout mis sur le dialogue avec des sujets alternatifs. C'est de cette manière que la différence sexuée est célébrée. La célébration de la différence sexuée est donc une remise en place de l'identité de l'homme et de la femme.

Elle a besoin d'être appliquée à notre époque contemporaine (L. Irigaray, 2002, p. 50) et son application a des impacts sur la société.

3.3. Impacts sur la société

La différence sexuée, dans un dialogue cohérent et dans un espace de liberté, doit être appliquée aujourd'hui. Les idées d'L. Irigaray, comme celles de MeToo et de Time's Up, doivent aider à réaliser un espace où chacun s'exprime (J. Olympe, 2019, p. 22). C'est donc une manière de revendiquer la reconnaissance de tous les genres. Le modèle de Luce Irigaray invite surtout à lutter pour une égalité des droits au discours (L. Irigaray, 1985, p. 40). D'où l'importance de la voix des femmes à côté de celle des hommes. Un accent doit donc être mis sur la nécessité d'écouter. La reconnaissance de l'expérience de chaque individu, qu'il soit homme ou femme, devient une priorité. C'est à juste titre que

la maternité est un appel à une responsabilité qui engage à reconnaître le rôle irremplaçable des femmes dans la société. Leur expérience de la vie et leur capacité à donner la vie doivent être valorisées et respectées [...] Cette maternité, dans son sens personnel et éthique, manifeste une créativité dont dépend en grande partie l'humanité de tout être humain ; elle invite aussi l'homme à apprendre et à exprimer sa propre paternité (Jean-Paul II, 1996).

Cela a des impacts qui vont au-delà du féminisme. La reconnaissance de l'expérience de chaque individu influence la psychologie de l'homme et de la femme (J. Kristeva, 1980, p. 112). Elle sert de thérapie pour les uns et les autres. Elle encourage l'éducation et toutes les pratiques inclusives de cette éducation. C'est un défi pour chacun et pour tous de reconnaître les droits au discours de tout individu, c'est-à-dire de tout sujet, homme ou femme (J. W. Scott, 1986, p. 75). Les impacts des travaux de L. Irigaray sur le féminisme contemporain touchent aussi la mythologie féminine, car avec sa réécriture de l'histoire depuis Platon, certaines pensées mythologiques méritent d'être écrites (L. Irigaray, 1985, p. 23). Cette réécriture donnera foi à la vérité. Par exemple, dans *Les Femmes qui courent avec les loups*, C. Pinkola Estés utilise des contes et des mythes pour définir l'identité féminine (C. Estés, 1992, p. 78). Ce travail est une manière de réécrire l'histoire mythologique. Luce Irigaray, par sa pensée, a aidé C. Delphy à procéder à une véritable critique de la domination masculine (C. Delphy, 1998, p. 45). En effet, elle critique et remet en cause les structures patriarcales. Elle promeut surtout la nécessité pour la femme de s'affirmer. C'est un véritable écho à la pensée de revendication de la subjectivité de L. Irigaray. Par ailleurs, avec J. Butler et sa notion de "performativité du genre", L. Irigaray se retrouve pleinement citée (J. Butler, 1990, p. 85). En effet, Butler renforce l'idée de la subjectivité féminine de L. Irigaray en insistant sur la construction de l'identité de genre : elle montre comment le genre est performé et non inné. Il s'agit en réalité d'une réécriture de l'histoire dans des œuvres comme celles de H. Cixous, en 1975. En fait, l'apport de L. Irigaray à la pensée contemporaine féministe est qu'elle insiste sur l'engagement de la femme par le langage (P. Bourdieu, 1998, p. 102). Elle est sujet de discours. Ainsi, elle a surtout la capacité de prendre des initiatives.

La pensée de L. Irigaray a permis à plusieurs féministes d'avoir de nouveaux projets, des initiatives, et de former des groupements et des mouvements. Leur but est d'atteindre diverses cibles. Ils ont travaillé, comme P. Bourdieu, pour une compréhension nuancée de la subjectivité féminine (P. Bourdieu, 1998, p. 102). Par exemple, des artistes ont montré, dans leur exposition, la performance féminine. Ces expositions ont valorisé la capacité de la femme de tenir le discours. Dans le domaine de l'éducation et de la sensibilisation, plusieurs conférences, selon J. Kristeva, ont été organisées et continuent d'être organisées sur la sexualité, dans un contexte plus pratique que théorique (J. Kristeva, 1980, p. 112). D'ailleurs, plusieurs publications ont permis à des théories de se développer sur le féminisme, afin de connaître une application concrète (C. Clément, 1992, p. 38). La femme, sujet autonome de

discours, trouve donc sa place dans la société. C'est un impact fondamental de la pensée de L. Irigaray.

Conclusion

Trois grandes idées ressortent de cet article. D'abord, ces idées se concentrent sur une révolution discursive que L. Irigaray (1977, p. 15) a opérée dans le féminisme contemporain. Elle critique les normes patriarcales qui, selon elle, ont construit l'identité de genre. Elle insiste sur la réécriture de l'histoire et affirme ainsi que le discours phallogentrique a façonné l'histoire selon son point de vue. Ensuite, les idées irigariennes traitent de l'autonomie de la femme. Cette autonomie conduit à la célébration de la différence sexuée et à l'engagement de la femme dans la vie sociale à travers le discours. Enfin, les idées irigariennes présentent le langage comme outil de réécriture de l'histoire et d'affirmation de la subjectivité féminine. Car, pour elle, le langage est le reflet de la pensée. Et la femme, par le langage, doit réécrire les récits historiques qui l'ont marginalisée ; elle doit affirmer sa subjectivité. D'ailleurs, la préoccupation de cet article est de savoir comment les idées de L. Irigaray peuvent vraiment aider à redéfinir l'identité de la femme.

Pour redéfinir l'identité de la femme, L. Irigaray (1985, p. 23) rejette les normes du patriarcat, telles que la supériorité inconditionnelle de l'homme, l'attribution des rôles de genre traditionnels à la femme, le contrôle de la sexualité féminine, la réduction de la voix féminine et la dévaluation des compétences féminines. Elle présente la femme comme un sujet du discours, lui donnant des rôles actifs tels qu'être capable d'exprimer ses propres expériences et idées, d'influencer les structures sociales, de redéfinir les récits historiques, de donner son point de vue sur des sujets de société, et d'affirmer son identité et sa valeur. Irigaray invite à la réécriture de l'histoire. Par sa réflexion, elle procède à une réévaluation des rapports de genre. Les voix féminines doivent être intégrées dans les discours afin de redonner de la visibilité aux contributions féminines souvent oubliées. La différence sexuée doit être revalorisée dans les rapports sociaux avec une redéfinition des identités de genre. Irigaray montre ainsi la spécificité de chaque genre. Au-delà de ce qui est pensé par le patriarcat, la femme a pour spécificité d'être intuitive. Elle est souvent dans un rôle de soignante et de nourricière. Créative, elle aime enrichir la diversité par ses idées. Cependant, tout comme l'homme, elle apprécie également la logique. Elle se positionne comme une protectrice pour l'homme dans certaines circonstances, comme dans le cadre de la famille. Elle veille à l'harmonie et à la stabilité du foyer. Par-là, Irigaray fait percevoir l'importance d'un changement dans la conception de la femme.

Le travail d'Irigaray a inspiré plusieurs mouvements féministes contemporains, dont des mouvements internationaux comme MeToo (T. Burke, 2006, p. 15), Feminism 4.0 (N. Khan, 2019, p. 42), et le Women's March (N. Klein, 2017, p. 60), ainsi que des mouvements régionaux comme l'African Women's Development Fund (AWDF, 2021, p. 10) et des mouvements nationaux comme "Le Mouvement des Femmes du Bénin" et "BalanceTonPorc" (L. Duhamel, 2017, p. 30) en France. Ces mouvements revendiquent la justice sociale et l'émancipation de la femme, l'égalité salariale, la lutte contre les violences faites aux femmes, la représentation politique, et l'accès à l'éducation. À leur suite, il est important de poursuivre la réflexion sur la différence sexuée. Cette réflexion devrait avoir pour but d'établir, ou mieux, de rétablir une société plus inclusive. Cela nécessite l'engagement de chacun. Le genre, la race ou la langue ne sauraient être un frein à cet engagement collectif. Il revient donc à s'engager pour la reconnaissance de la diversité, l'élimination des préjugés sociaux, la création d'espaces de dialogue, la mobilisation pour l'égalité et la promotion de la solidarité.

Références bibliographiques

- AFRICAN WOMEN'S DEVELOPMENT FUND (AWDF), 2021, *About AWDF*, [en ligne], URL : <https://www.awdf.org>, consulté le 22 août 2025 à 17 h 34 mn.
- BACQUÉ Marie-Hélène & BESSIN Michel, 2010, *Les nouveaux mouvements sociaux*, Paris, Éditions La Découverte.
- BEAUVOIR Simone de, 1949, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard.
- BEAUVOIR Simone de, 2015, *The Second Sex Revisited*, New York, Vintage Books.
- BENHABIB Seyla, 1995, *Les droits des femmes et la théorie politique*, Paris, Éditions de l'Observatoire.
- BENSUSSAN Geneviève, 2018, *Le féminisme à l'épreuve des normes*, Paris, Éditions de l'Observatoire.
- BENSUSSAN Geneviève, 2018, *Réflexions sur la différence sexuée*, Paris, Éditions XYZ.
- BOURDIEU Pierre, 1998, *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil.
- BRAIDOTTI Rosi, 2011, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia University Press.
- BURKE Tarana, 2006, *Me Too*, [en ligne], URL : <https://www.metoomvmt.org>, consulté le 03 décembre 2025 à 07 h 13 mn.
- BURKE Tarana, 2006, *Me Too*, [en ligne], URL : <https://www.metoomvmt.org>, consulté le 13 août 2025 à 11 h 10 mn.
- BURKE Tarana, 2017, *MeToo Movement*, [en ligne], URL : <https://www.metoomvmt.org>, consulté le 03 décembre 2025 à 07 h 10 mn.
- BUTLER Judith, 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.
- CIXOUS Hélène, 1975, *Le Rire de la Méduse*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- CLÉMENT Christine, 1992, *Le Sexe de la philosophie*, Paris, Éditions des femmes.
- CLÉMENT Christine, 1992, *La voix des femmes*, Paris, Éditions de l'Olivier.
- CRENSHAW Kimberlé, 1989, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum.
- CRENSHAW Kimberlé, 1991, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, *Stanford Law Review*, vol. 43, n°6, pp. 1241-1299.
- DAVIS Susan G., 2018, *Feminism and the Politics of Empowerment*, London, Routledge.
- DELPHY Christine, 1998, *La femme qui dit non*, Paris, Éditions de l'Olivier.
- ESTÉS Clarissa Pinkola, 1992, *Women Who Run with the Wolves: Myths and Stories of the Wild Woman Archetype*, New York, Ballantine Books.
- ESTÉS Clarissa Pinkola, 1992, *Les femmes qui courent avec les loups*, Paris, Éditions de l'Olivier.
- FRIEDAN Betty, 1963, *The Feminine Mystique*, New York, W.W. Norton & Company.
- GOLDIN Claudia, 2014, *A Grand Gender Convergence : Its Last Chapter*, *American Economic Review*, vol.104, n°4, pp. 1091-1119.

- HOOKS bell, 2000, *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*, Cambridge, South End Press.
- IRIGARAY Luce, 1977, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- IRIGARAY Luce, 1977, *De l'autre femme*, Paris, Éditions de l'Observatoire.
- IRIGARAY Luce, 1984, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Éditions de l'Observatoire.
- IRIGARAY Luce, 1985, *This Sex Which Is Not One*, Ithaca, Cornell University Press.
- IRIGARAY Luce, 1985, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- IRIGARAY Luce, 1992, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Éditions de l'Observatoire.
- IRIGARAY Luce, 2002, *Entre l'est et l'ouest : De la singularité à la communauté*, Paris, Éditions de l'Olivier.
- IRIGARAY Luce, 2002, *Between East and West : From Singularity to Community*, New York, Columbia University Press.
- IRIGARAY Luce, 2010, *Sharing the World*, New York, Columbia University Press.
- IRIGARAY Luce, 2014, *Je, tu, nous*, Paris, Grasset.
- KHAN Ayesha, 2019, *Feminism 4.0: How Technology is Changing the Face of Feminism*, [en ligne], URL : <https://www.forbes.com>, consulté le 20 août 2025 à 16 h 45 mn.
- KHAN Naila, 2019, *Feminism 4.0: New Directions in Feminist Thought*, [en ligne], URL : <https://www.forbes.com>, consulté le 03 décembre 2025 à 07 h 01 mn.
- KLEIN Naomi, 2017, *No Is Not Enough: Resisting Trump's Shock Politics and Winning the World We Need*, New York, Haymarket Books.
- KRISTEVA Julia, 1980, *Les Semeurs*, Paris, Éditions du Seuil.
- KRISTEVA Julia, 1980, *Pouvoirs de l'horreur*, Paris, Seuil.
- KRISTEVA Julia, 1987, *Strangers to Ourselves*, New York, Columbia University Press.
- MCNAY C. R., 2014, *Feminism and the Politics of Recognition*, New York, Palgrave Macmillan.
- MILANO Alyssa, 2017, *#MeToo : A Memoir*, New York, Éditions HarperCollins.
- MOHANTY Chandra Talpade, 2003, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press.
- MOUVEMENT DES FEMMES DU BÉNIN, 2020, *Mouvement des Femmes du Bénin*, [en ligne], URL : <http://www.mouvementdesfemmesdubenin.org>, consulté le 12 juillet 2025 à 16 h 02 mn.
- MULVEY Laura, 1975, *Visual Pleasure and Narrative Cinema*, *Screen*, vol. 16, n° 3, pp. 6-18.
- NUSSBAUM Martha C., 1999, *Sex and Social Justice*, New York, Oxford University Press.
- OLIMPE Josiane, 2019, *Femmes et pouvoir au Bénin : Entre traditions et modernités*, Cotonou, Éditions Bénin.
- SCOTT Joan W., 1986, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review*, vol. 91, n° 5, pp. 1053-1075.

STANTON Elizabeth Cady & ANTHONY Susan B., 1848, *Declaration of Sentiments*, Seneca Falls, NY, [en ligne], URL : <https://www.americanhistoryusa.com/declaration-of-sentiments/>, consulté le 03 décembre 2025 à 07 h 05 mn.

WALKER Rebecca, 1992, *To Be Real : Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*, New York, Anchor Books.

WOLLSTONECRAFT Mary, 1792, *A Vindication of the Rights of Woman*, London, Éditions J. Johnson.

GENRE ET RÉINSERTION SOCIO-ÉCONOMIQUE DES MIGRANTS DE RETOUR EN CÔTE D'IVOIRE : L'EXEMPLE DES MIGRANTES DE BOUAKÉ

Mamadou DIARRASSOUBA

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

Résumé

Située en Afrique de l'Ouest, la Côte d'Ivoire connaît depuis quelques décennies le phénomène de la migration féminine clandestine. A la suite de l'exploitation multiforme subie durant le parcours migratoire ainsi qu'à destination, nombreuses sont les migrantes qui décident le retour volontaire dans leurs pays d'origine. Une fois de retour ces jeunes femmes sont victimes de plusieurs facteurs discriminatoires entre autres le rejet par la cellule familiale, les railleries, la stigmatisation et le regard de la communauté. Ces migrantes sombrent dans cette situation de vulnérabilité en raison du poids psychologique et de la précarité financière dans laquelle elles se trouvent. Dès lors, malgré l'accompagnement de l'OIM ces migrantes sont confrontées à de nombreux défis de réinsertion socio-économique. Quelle sont les actions à mettre en œuvre pour une réinsertion socio-économique réussie des migrantes de retour ? L'objectif de cette recherche vise à analyser sous un angle de la communication sociale les principaux défis aux succès de la réinsertion socio-économique des migrantes de retour au pays. La méthodologie mixte utilisée combine à la fois les approches quantitatives (questionnaire) et qualitatives (focus group). Les résultats indiquent que la question de la réinsertion socio-économique est à la fois structurelle et conjoncturelle qui nécessite une sensibilisation des communautés d'accueil sur la stigmatisation et la discrimination des migrantes de retour.

Mots-clés : Genre – Jeunes femmes – Migrants de retour – Réinsertion socio-économique

Abstract

Located in West Africa, Côte d'Ivoire has been experiencing the phenomenon of illegal female migration for several decades. As a result of the multifaceted exploitation they suffer during their migration journey and at their destination, many migrants decide to return voluntarily to their countries of origin. Once back home, these young women face several forms of discrimination, including rejection by their families, ridicule, stigmatization, and negative perceptions from the community. These migrants find themselves in a vulnerable situation due to the psychological burden and financial insecurity they face. As a result, despite the support of the IOM, these migrants face many challenges in their socio-economic reintegration. What actions should be taken to ensure the successful socio-economic reintegration of returning migrants ? The objective of this research is to analyze, from a social communication perspective, the main challenges to the successful socio-economic reintegration of migrants returning to their country. The mixed methodology used combines both quantitative (questionnaire) and qualitative (focus group) approaches. The results indicate that the issue of socio-economic reintegration is both structural and cyclical,

requiring awareness-raising among host communities about the stigmatization and discrimination of returning migrants.

Keywords : Gender – Young women – Returning migrants – Socio-economic reintegration

Introduction

Située en Afrique de l'ouest, la Côte d'Ivoire partage ses frontières au nord, avec le Burkina Faso et le Mali, à l'est le Ghana, à l'ouest la Guinée et le Libéria. De cette position, le pays a été historiquement l'un des bastions de la migration (OIM, 2024, p.12). La Côte d'Ivoire est à la fois un pays d'immigration, d'émigration, de migration de retour et de circulation importante. La Côte d'Ivoire constitue l'une des premières nationalités recensées sur les côtes Européennes (INS, 2021, p. 32).

Au cours de l'année 2023, « le nombre de migrants se déclarant de la nationalité ivoirienne à arriver sur les côtes Italiennes a connu une hausse pour atteindre le chiffre de 13000 soit près de 230%, ce qui fait de la Côte d'Ivoire le quatrième pays d'origine des migrants d'Afrique de l'Ouest et Centrale ». (M. Sawadogo 1990, p.32). Dans ce contexte, le migrant est perçu comme une personne se déplaçant vers un autre pays ou une autre région aux fins d'améliorer sa condition matérielle et sociale, ses perspectives d'avenir ou celles de sa famille (OIM, 2019, p. 17).

La migration a été perçue comme un phénomène qui concerne essentiellement les jeunes hommes à la recherche d'un emploi en vue d'améliorer leurs conditions d'existence. Selon les rapports de l'OIM : « le migrant économique est définie comme une personne quittant son pays d'origine pour s'installer sur le territoire d'un État étranger afin d'améliorer sa condition d'existence » (OIM, 2020, p. 12).

La migration féminine eu égard aux flux massif de femmes qui ont emprunté la route de la méditerranée, l'une des plus dangereuses au monde en raison du risque élevé de morts dans le désert et la mer. (OIM, 2023, p.21) Le nombre élevé des femmes ivoiriennes migrantes résulterait de la forte pression économique et sociale sur ces dernières qui élèvent seules leurs enfants.

L'année 2024 a enregistré un contingent important de migrantes ivoiriennes de façon volontaire qui a regagné la Côte d'Ivoire sous l'encadrement de l'OIM. (E. F. Comoé, 2023, p. 7). Une fois de retour au pays ces femmes sont confrontées à un regard discriminatoire non seulement au niveau du cercle familiale mais aussi de la communauté. Comme le révèle l'un des rapports de l'OIT : « Plusieurs facteurs discriminants entre autres l'abandon de la progéniture ou du conjoint par la migrante, le manque de moyens financiers et la précarité dans laquelle se trouvent ces femmes accentue leur stigmatisation ». Le traumatisme psychologique subit par ces femmes tout le long du parcours migratoire ainsi que les stigmates corporels tels que le viol, les grossesses non désirées et autres sévices ont créé davantage l'isolement involontaire des migrantes » (OIT, 2023, p. 4).

Malgré l'accompagnement de l'OIM en termes financiers, matériels et psychologiques apporté aux migrantes de retour à Bouaké, celles-ci sont confrontées à un réel problème de réinsertion socio-économique.

Cette préoccupation majeure soulève la question entre l'accompagnement de l'OIM et la réinsertion socio-économique des migrantes dans leur communauté. Quelle approche de la

communication sociale faut-il mettre en œuvre pour sensibiliser les communautés d'accueil en vue d'une réinsertion socio-économique réussie des migrantes de retour à Bouaké ?

L'objectif de cette recherche vise à analyser sous un angle de la communication sociale les principaux défis aux succès de la réinsertion socio-économique des migrantes de retour au pays.

Un modèle théorique permet de préciser la posture épistémologique de la recherche, ce qui nous donne une clé de compréhension de l'objet d'étude. Dès lors, nous convoquons la théorie de l'interactionnisme afin d'analyser les facteurs qui sous-tendent les interactions sociales entre les différents acteurs de la communauté dans le cadre de la réinsertion socio-économique des migrantes de retour.

La présente étude s'articule autour des sections suivantes : la première traite de l'approche méthodologique, la deuxième est relative aux résultats de l'enquête qui nous situent sur les causes de la stigmatisation des migrantes de retour. La dernière section fait ressortir la discussion à savoir l'interprétation des résultats obtenus en comparaison à d'autres études relatives à la problématique du retour des migrants. Au demeurant, cette section met en évidence la nécessité et l'importance de la communication sociale dans les interactions communautaires en vue de la réinsertion socio-économique des migrantes de retour.

1. Approche méthodologique

1.1 Matériels et méthode

1.1.1 Zone d'enquête

Cette étude a pour champ d'investigation la localité de Bouaké qui représente la deuxième ville située au centre de la Côte d'Ivoire. Capitale de la vallée du Bandama, la ville de Bouaké a une superficie de 28 530 km² et une population qui s'élève à 1 964 929 habitants. (RGPH, 2021, p.34). L'une des caractéristiques principales qui a guidé le choix de cette localité est surtout le fait qu'elle représente l'un des points de départ de la migration clandestine après des villes comme Daloa et Anyama au niveau du pays. En effet, la ville de Bouaké qui enregistre un nombre important de jeunes migrants clandestins abrite de nombreuses migrantes qui ont consenti un retour volontaire. (INS, 2012, p ;12). Cette étude s'intéresse à celles qui ont bénéficié d'un accompagnement de l'OIM à travers certaines activités génératrices de revenus.

1.1.2 Méthode

La méthodologie utilisée pour élucider notre problématique combine à la fois les approches quantitatives (questionnaires/migrantes) et qualitatives (Focus groups/leaders d'opinion...). Dans la pratique, la réalisation des focus a été précédé d'une préenquête qui a consisté à une identification et un recensement de la population cible afin d'obtenir leur accord de principe pour une participation aux focus groups. Par la suite, la cible a été informée en profondeur de la thématique à débattre. Dès lors, les cibles ont reconnu que la thématique est un problème de société qui est également une préoccupation majeure de leur communauté. L'objectif de cette double approche est de capitaliser les avantages de chacune d'elle pour mieux analyser notre problématique relative à la réinsertion socio-économique des migrantes de retour à Bouaké.

1.1.3 Matériels

L'approche quantitative :

La base de sondage de notre population d'enquête est constituée de l'ensemble des femmes migrantes accompagnées par l'OIM et qui ont consenti à un retour volontaire dans la ville de Bouaké. A partir de la liste exhaustive présentée par l'OIM avec un effectif de 112 migrantes âgées de 18 à 35 ans, représente notre base de sondage. Sur la base de cet effectif nous avons procédé à un sondage aléatoire simple. Nous avons attribué à chaque migrante un nombre aléatoire compris entre 1 et 112 puis en effectuant un tri croissant sur le nombre aléatoire, nous avons retenu les 75 premières migrantes pour le compte de notre échantillon. Dès lors, l'échantillon retenu pour cette étude est de 75 migrantes en situation de retour volontaire à Bouaké.

Le traitement des données quantitatives a consisté d'une part, à faire une saisie suivie de l'apurement et d'autre part, a procédé à l'exploitation de ces données. L'analyse des données s'est faite à partir du logiciel SPSS version 13.0.

L'approche qualitative :

Pour saisir l'opinion des populations d'accueil notamment les parents des migrantes ainsi que des leaders d'opinion et communautaires, quatre (4) focus groups ont été réalisés. Les deux (2) premiers focus groups ont été animés avec les parents de migrantes et les deux (2) autres avec les leaders d'opinion et communautaires. De plus, un (1) entretien individuel semi-directif a été réalisé avec le coordinateur de l'OIM chargé de la réinsertion des migrantes de retour à Bouaké.

Le traitement des données qualitatives s'est fait à partir du logiciel IRAMUTEQ 0.6 alpha version 0.1 pour une analyse aussi bien cognitive que thématique. Cette analyse nous a permis de dégager les fréquences d'apparition des mots clés dans la dimension convenue. Toutes les dimensions qui ont été choisies au moins une fois par plus de 50% des répondants ont été retenues.

La répartition des cibles selon le type de collecte, le nombre et l'effectif est synthétisée à travers le tableau suivant :

Tableau 1 : type de collecte de données par groupes cibles

Type de cibles	Type de collecte de données	Nombre	Effectifs (cibles)
Cible primaire			
Migrantes de retour à Bouaké (OIM)	Enquête par questionnaires	75	75
Cibles secondaires			
Parents des migrantes 1	Focus group	01	10
Parents des migrantes 2	Focus group	01	13
Leaders d'opinion	Focus group	01	12
Leaders communautaires	Focus group	01	10
Coordonnateur local OIM	Entretien individuel	01	01
Total		80	121

Source : enquête de terrain, Juillet 2024

2. Résultats et discussion

2.1 Résultats

2.1.1 Caractéristiques sociodémographiques des enquêtés

Le profil sociodémographique des migrantes ne présente aucune disparité au niveau du sexe d'autant que l'enquête n'a pris en compte uniquement que les femmes. Toutefois, l'une des caractéristiques importantes qui détermine le profil sociodémographique de nos répondants est la variable « âge ». Il se dégage du tableau ci-dessous (2) que la tranche d'âge de 24 à 29 ans représente la proportion la plus importante des migrantes soit 40%. L'on enregistre également une frange importante de la population cible qui se situe dans la tranche d'âge de 18 à 23 ans avec une proportion de 34%. Quant à la tranche d'âge de 30 à 35 ans, elle représente une proportion de 20%. Pour terminer, l'on enregistre une proportion de 6% au niveau de la tranche d'âge de 36 à 41 ans.

L'on peut retenir que la majorité des migrantes de retour à Bouaké est caractérisée par son extrême jeunesse d'autant qu'elle se situe dans la tranche d'âge de 18 à 35 ans. Ce qui dénote que la population migrante de la ville de Bouaké est essentiellement jeune et appartient à la population active.

Tableau 2 : répartition des migrantes selon la tranche d'âge

Tranche d'âge	Migrantes de retour à Bouaké	
	Nombre	Pourcentage
18-23 ans	25	34%
24-29 ans	30	40%
30-35 ans	15	20%
36-41 ans	05	6%
42 à 47 ans	-	-
Total	75	100%

Source : enquête de terrain, Juillet 2024

L'une des variables et non des moindres de notre étude est le niveau d'instruction. Il ressort des données du tableau ci-dessous (3) que la majorité des migrantes soit une proportion de 47% n'a aucun niveau d'instruction. Quant au niveau primaire, l'on enregistre une proportion de 27% contre 20% pour celles qui ont eu un niveau relatif à l'école coranique. Seulement une proportion de 6% a eu le niveau secondaire. Cependant, l'on enregistre aucune migrante qui ait eu un niveau d'études supérieures. L'on peut relever que la population cible regorgent de nombreuses migrantes déscolarisées.

Les données recueillies indiquent que la majorité des migrantes de retour à Bouaké a un niveau d'étude très limité. Cette frange importante de la population cible n'a pas été scolarisée, ce qui amène le coordinateur local de l'OIM (K.F), a affirmé ce qui suit : « la

majorité des jeunes migrants aussi bien les garçons que les filles n'a pas été scolarisée. Ils sont pour la plupart analphabètes comme l'indiquent nos registres au niveau de la Côte d'Ivoire ».

Cette catégorie de la population cible serait une proie beaucoup plus facile pour les recruteurs et autres passeurs indécidés à la recherche de candidats à l'immigration clandestine en raison de l'analphabétisme qui les caractérise. Cette situation a été décrite par l'une des migrantes interrogées (B.E) en ces propos : « j'ai remarqué que nous qui ne sommes pas allés à l'école, c'est nous que les passeurs fatiguent plus, parce qu'ils nous escroquent plus en disant chaque fois que y a tel ou tel papier à payer avant de voyager ». Ce qui traduit éloquemment que les passeurs profitent bien de la situation d'analphabétisme de nombreux migrants, candidats au voyage par la route du désert.

Tableau 3 : Migrants de retour à Bouaké selon le niveau d'étude

Cibles	Niveau d'instruction										Total	
	Aucun		Ecole coranique		Primaire		Secondaire		Supérieur			
Migrantes de retour à Bouaké	35	47%	15	20%	20	27%	5	6%	-	-	100	100%
Total	35	45%	15	20%	20	26%	5	6%	-	-	100	100%

Source : enquête de terrain, Juillet 2024

L'activité génératrice de revenus avant la migration est une variable déterminante dans le cadre de cette étude. Les données du tableau ci-dessous (4) indiquent que la majorité des migrantes avec une proportion de 40% exerçait en tant que commerçantes avant de migrer. En marge de cette cible majoritaire, il se dégage une proportion de 34% de migrantes qui n'exerçait aucune activité génératrice de revenus avant la migration. En outre, une proportion de 13% de migrantes exerçaient respectivement en tant que teinturières et filles de ménage.

Il ressort que les jeunes filles avant la migration exerçaient en tant que commerçantes pour la plupart. Toutefois, nombreuses sont celles qui n'avaient aucune activité génératrice de revenus, ce qui amène le chef du quartier Sokoura de tenir les propos suivants : « Dans le quartier, la plupart des jeunes filles qui ne font rien, sont poussées par leur mères à la migration. Voilà pourquoi, on a beaucoup de jeunes dans le groupe qui n'avait aucune activité avant ».

Tableau 4 : Migrantes de retour à Bouaké selon l'activité exercée avant la migration

Cibles	Activité exercée avant la migration										Total	
	Aucune		Commerçantes		teinturière		Filles de ménage		restaauratrice			
Migrantes de retour à Bouaké	25	34%	30	40%	10	13%	10	13%	-	-	100	100%
Total	25	34%	30	40%	10	13%	10	13%	-	-	100	100%

Source : enquête de terrain, Juillet 2024

2.1.2 Causes de la stigmatisation et discrimination des migrantes de retour

Nombreuses sont les causes qui résultent de la stigmatisation et de la discrimination à l'endroit des migrantes de retour.

Sur le chemin de la migration clandestine, les migrantes ont rencontré de nombreuses difficultés dégradantes comme le trafic des êtres humains. En effet, plusieurs migrantes ont subi des agressions sexuelles notamment les viols de la part des passeurs et autres. Dans ce contexte, certaines des migrantes ont contracté des grossesses non désirées de la part de leurs agresseurs. A la suite du retour volontaire au pays, les migrantes portent cette charge psychologique lourde vis-à-vis des parents et de l'entourage. Il ressort des données du tableau ci-dessous (5) qu'une proportion de 27% des migrantes a énuméré comme l'une des principales causes de leur stigmatisation les grossesses non désirées qu'elles ont contractées durant le parcours. Il en est de même pour la proportion de 27% des migrantes qui a évoqué le cas d'abandon des enfants à savoir leurs propres progénitures au profit du projet migratoire. En guise d'illustration, cette mère de migrante de retour (K.F) affirme ceci : « non seulement ma fille a abandonné son enfant de 2 ans avec moi pour partir et elle revient avec une grossesse d'un inconnu. Son père et moi ne voulions plus d'elle ici ». En marge de ces causes prédominantes, l'on a enregistré d'autres causes et non des moindres. En ce qui concerne l'impact psychologique de l'échec de la migration, une proportion de 20% de migrantes a déclaré être victime de ce traumatisme. Comme le dépeint si bien cette migrante (C.A) de la manière suivante : « depuis mon arrivée ici, je n'arrive pas à sortir parce que je suis traumatisé par tout ce que j'ai vécu et vu aussi. Cela fait que j'ai peur même des hommes que je rencontre dans la rue lorsque je sors rarement ». L'une des causes évoquées également par une proportion de 15% de migrantes, est la précarité dans laquelle elles se retrouvent en raison de leur fragilité économique. En effet, elles sont généralement dépourvues de moyens financiers et aucun parent ne veut leur venir en aide. Cette situation est vécue durement par cette migrante (D.K) qui l'exprime ainsi : « Tout mon argent est fini en route et je n'ai plus rien du tout. Personne ne veut me soutenir à commencer par mes propres parents. C'est dur pour avoir à manger, je mendie même ». Enfin, la dernière cause évoquée par ordre de fréquence est l'abandon de l'activité avant la migration pour le projet migratoire. En effet, une proportion de 6% des migrantes a évoqué comme cause de l'impact psychologique enduré, l'abandon de l'activité exercée avant la migration. Cette charge psychologique se traduit par le regret d'avoir abandonné une activité qui prospérait et de se retrouver dans une précarité où tout est à refaire. Cette situation est accentuée par les railleries de la cellule familiale ainsi que

de l'entourage. Selon cette migrantes (T.R) rencontrée au quartier Djamourou de Bouaké : « Ce sont les regrets qui vont me tuer, quand je pense que mon commerce de pagne marchait bien et c'est tout cet argent que j'ai mis dans ce voyage pour revenir à zéro. Les parents et mes amis se moquent de moi ».

Tableau 5 : les causes de la stigmatisation des migrantes de retour à Bouaké

Cibles	Causes de stigmatisation et discrimination des migrantes de retour										Total	
	Précarité des migrantes par la fragilité économique		L’impact psychologique de l’échec de la migration		Les grossesses non désirées contractées		L’abandon des enfants pour le départ		L’abandon de l’activité avant la migration pour le projet migratoire			
Migrantes de retour à Bouaké	15	20 %	15	20%	20	27%	20	27%	5	6%	100	100%
Total	15	20%	15	20%	20	27%	20	27%	5	6%	100	100%

Source : enquête de terrain, Juillet 2024

2.2 Discussion

Notre postulat de base indique que les migrantes de retour à Bouaké en dépit de l'accompagnement apporté par l'OIM sont confrontées à de réels défis de réinsertion socio-économique au sein des communautés d'accueil. Les analyses menées à travers cette étude confirment que la réinsertion socio-économique des migrantes de retour à Bouaké demeure une préoccupation majeure. Les résultats de notre étude peuvent être superposés à ceux d'autres recherches pertinentes.

Les migrantes de retour sombre dans une précarité financière en raison des abus financiers le long du parcours ainsi que l'exploitation financière dont elles ont fait l'objet durant le séjour dans les pays maghrébins. Cette situation a été élucidée dans le rapport sur la migration ouest-africaine de l'AFD : « Les passeurs nous prennent tout notre argent en route et quand tu as la chance d'arriver en Tunisie ou en Algérie, tu es vendu à un patron qui te fait travailler nuit et jour et ton salaire est payé à celui qui t'a vendu. Tu n'as rien comme argent sur toi » (AFD, 2024, p. 18).

En ce qui concerne la stigmatisation, cette question a été bien abordée par l'ENSEA à travers son étude menée sur le retour des migrants ouest-africains. Il ressort des résultats de cette étude que l'une des préoccupations qui freine la réinsertion sociale des migrants de retour dans leur pays d'origine est le rejet et la stigmatisation. Comme il est bien mentionné par les auteurs : « Vu que les familles des migrants les rejettent, l'Etat a le devoir de construire des centres d'accueil pour une prise en charge complète. L'Etat peut faire la même chose comme au niveau des centres d'accueil pour le service civique ». (ENSEA, 2023, p. 36).

Pour ce qui est de la précarité économique dans laquelle baignent de nombreuses migrantes de retour, cette situation est éloquemment évoquée par les conclusions de la recherche de (O. Sow, 2000, p. 12) qui indiquent : « que les migrants de retour sont dans le dénuement financier en raison des nombreux rackets et autres vicissitudes du parcours migratoire ».

De plus, cette étude révèle que les migrants de retour sont victimes d'un traumatisme psychologique dû aux sévices corporels, aux violences physiques et verbales de telles sorte qu'ils portent ce lourd héritage psychologique dès leur retour au pays. Dès lors, cette étude propose une assistance financière et psychologique de la part des Etats impactés par ce phénomène migratoire des jeunes. Cela se matérialiserait par la création de centre d'accueil et de réinsertion socio-économique des migrants de retour au pays.

Abordant toujours la question migratoire au féminin, les recherches de (P. Bocquier et P. Traoré 2000, p. 23) ont mis en évidence les grossesses non désirées contractées tout au long du parcours migratoire. En effet, comme le relèvent les conclusions de cette étude : « la vulnérabilité des migrantes est liée aux nombreux assauts sexuels répétés dont elles font l'objet. Ce qui se solde dans la plupart des cas par des grossesses non désirées que les migrantes portent de retour au pays ». Les solutions préconisées pour une réinsertion socio-économique réussie sont essentiellement la prise en charge psychologique dans ces centres spécialisés de l'Etat à l'endroit de ces jeunes filles rejetées par leurs familles et les communautés d'accueil.

Dans une autre approche, les recherches menées par (J. Veron 1997, p. 19) sur la question de la migration féminine révèlent que : « l'abandon de l'activité génératrice de revenus pour le projet de départ est préjudiciable aux migrantes de retour ». De cette étude, il ressort que les jeunes femmes qui exerçaient auparavant une activité génératrice de revenus ont sacrifié leurs épargnes pour le projet de voyage. La précarité financière dans laquelle les migrantes se retrouvent dès leur retour est révélatrice d'un traumatisme psychologique de ces victimes d'arnaques. Les regrets liés à l'abandon d'une activité génératrice de revenus qui naguère prospérait plus ou moins s'accompagnent de railleries de leurs familles ainsi que des communautés d'accueil. Par conséquent, les résultats de cette étude préconisent qu'un mécanisme de sensibilisation des parents de migrantes ainsi que les communautés d'accueil soit mise sur pied.

La lancinante question du financement d'activités génératrices de revenus est mise en évidence dans les conclusions des recherches (S.E Findley, 1989, p. 34). Il résulte de ces résultats : « que les migrants arrivent dans la plupart des cas dépourvus de moyens financiers dans leur pays d'origine. Ils ne bénéficient d'aucune assistance financière ni de la part de la cellule familiale ni de celle de l'Etat ». Pour une meilleure réinsertion socio-économique des migrants de retour dans leurs pays d'origine, il convient que l'Etat mette en place des mécanismes d'assistances financières à ces personnes en situation de détresse.

Au regard des analyses menées par les études convoquées, force est de reconnaître que la question de la réinsertion socio-économique des migrants de retour dans leurs pays d'origine demeure une véritable gageure.

3. Importance de la communication sociale

Le recours à la communication sociale nous paraît raisonnable dans la mesure où elle agit sur les opinions et les comportements des individus aussi bien au niveau individuel que collectif. Dans cet élan, le lexique de la communication définit la communication sociale

comme : « celle qui bâtit des relations, influence positivement les comportements et favorise le bien-être individuel et collectif. Elle joue un rôle clé dans la construction de liens sociaux, la transmission de valeurs, la persuasion et la résolution de problèmes au sein d'une société que ce soit pour la santé, l'éducation, le social ou l'environnement. (Lexique de la Communication, 2023, p.56). Cette communication a pour objectif de modifier les comportements et certaines représentations sociales. De plus, le dialogue et la proximité sont deux déterminants indispensables à la réussite de la communication sociale ».

La problématique du retour des migrants dans leur pays d'origine est confrontée à plusieurs défis entre autres : la stigmatisation, la marginalisation et le rejet par les communautés d'accueil. Ces défis à surmonter pour une meilleure réinsertion socio-économique des migrantes sont multidimensionnels. Fondée sur la solidarité et le partage, la communication sociale permet aux minorités d'être entendues, ce qui suppose que la sensibilisation des communautés d'accueil sur la stigmatisation, la marginalisation et le rejet des migrantes de retour, peut permettre de prendre en compte les préoccupations majeures de cette minorité. L'occasion sera donnée à ces jeunes migrantes à travers le dialogue et la participation communautaire d'interagir sur les préoccupations majeures qui les accablent.

L'approche communautaire de la communication sociale consiste à initier le dialogue, l'interaction entre l'équipe de sensibilisation et les communautés d'accueil à travers des rencontres de proximité. Les rencontres formelles dans les lieux publics communautaires ainsi que les visites à domicile participent de la dynamique de la sensibilisation des communautés d'accueil sur les différentes formes de marginalisation des migrantes de retour.

La communication sociale agit sur le comportement des acteurs en vue de les modifier afin d'adopter ceux qui sont recherchés. Dans le cadre de la réinsertion socio-économique des migrantes de retour, la communication sociale amène les populations cibles à adhérer à la cause défendue par la sensibilisation à travers les rencontres et les échanges. La principale approche prônée par la communication sociale est celle de la communication interpersonnelle qui consiste à rencontrer les acteurs en face à face.

Dans ce contexte, le passage répété des visites à domicile effectuées par l'équipe de sensibilisation permettra de maintenir l'opinion selon laquelle il faudra désormais accepter et réintégrer les migrantes de retour au sein des communautés. C'est le maintien des attitudes favorables au changement de comportement social.

Conclusion

Le retour des migrants dans leur pays d'origine pose la problématique de leur réinsertion socio-économique. La réflexion est portée sur l'analyse des principaux déterminants qui s'inscrivent dans le champ de la recherche en communication. Dans le jeu des interactions sociales, il ressort que les échanges entre les différents acteurs communautaires sont entachés d'obstacles majeurs. Ce qui nous amène à recourir à un modèle théorique axé sur une approche de la communication sociale.

La migration féminine est en passe de devenir une préoccupation majeure dans de nombreux pays d'Afrique subsaharienne. Dans un passé récent, cette problématique a été très souvent considérée comme étant l'apanage des jeunes garçons. La lancinante question de la migration féminine soulève de nombreux défis relatifs à la réinsertion socio-économique des migrantes de retour à Bouaké. L'assistance psychologique et l'accompagnement financier des migrantes de retour ainsi que la sensibilisation des communautés d'accueil sur le rejet, la

stigmatisation et la discrimination de la cible sont entre autres les principaux défis à surmonter pour une réinsertion socio-économique réussie.

Cette étude révèle que les facteurs limitant d'une meilleure réinsertion socio-économique des migrantes de retour ne sont pas uniquement que de nature structurelle. Il ne suffit pas de construire ou d'offrir un centre d'accueil aux migrantes de retour pour juguler la question de leur réinsertion socio-économique au sein de la communauté.

Toutefois, les préjugés et autres représentations sociales négatifs entretenus par les communautés d'accueil à l'endroit des migrantes de retour ont affecté les relations entre ces principaux acteurs. Le regard négatif des communautés d'accueil sur les migrantes de retour, a accentué le traumatisme psychologique vécu par celles-ci. Ce qui nécessite une intervention sur les opinions des populations en vue d'un changement de comportement social visant à accepter et à intégrer les migrantes de retour au sein de leur communauté d'origine.

Le postulat de départ énoncé a été confirmé par l'analyse des résultats de cette recherche ainsi que les études pertinentes convoquées à cet effet. Les défis sont énormes mais les actions et autres mécanismes de réinsertion socio-économique des migrantes de retour font défaut.

Le rôle de l'État dans le processus de réinsertion socio-économique des migrantes de retour pose un problème à la fois conjoncturel et structurel. Du point de vue structurel, il est décrié le manque de structures notamment des centres d'accueil de prise en charge psychologique et de resocialisation pour migrants de retour. Pour ce qui est de l'aspect conjoncturel, l'accent est mis sur l'inexistence de mécanismes de sensibilisation sur le rejet, la stigmatisation et la discrimination des migrantes de retour.

La conjonction de tous ces facteurs limitants à une réinsertion socio-économique réussie des migrantes de retour, amène à scruter une approche communautaire de la communication sociale en vue de surmonter quelques défis identifiés.

Références bibliographiques

AGENCE FRANCAISE DE DEVELOPPEMENT, 2024, *Rapport annuel sur la migration ouest-africaine*, Abidjan, Éditions AFD.

BOCQUIER Pierre et Traoré Souleymane, 2000, *Urbanisation et dynamique migratoire en Afrique de l'Ouest : la croissance urbaine en panne*, Paris, Éditions L'Harmattan.

COMOÉ Elise Fiédin, 1999, *Femmes et Migrations en Côte d'Ivoire : le mythe de l'autonomie*, Montréal, Éditions Université.

ENSEA, 2023, *Le retour des migrants ouest-africains*, Abidjan, Éditions PUCI.

FINDLEY Simon Etienne, 1989, *Les migrations féminines dans les villes Africaines*, Paris, Éditions Orstom.

INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE, 2021, *La migration des jeunes en Côte d'Ivoire*, Abidjan, Éditions INS.

ORGANISATION INTERNATIONALE DE LA MIGRATION, 2019, *La migration ouest africaine et la méditerranée*, Genève, Éditions OIM.

ORGANISATION INTERNATIONALE DE LA MIGRATION, 2020, *Les jeunes migrants et la traversée de la méditerranée*, Genève, Éditions OIM.

ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL, 2023, *La migration africaine : quels défis ?*, Rome, Éditions OIT.

RECENSEMENT GÉNÉRAL DE LA POPULATION ET DE L'HABITAT, 2021, *Rapport général sur le recensement de la population et de l'habitat*, Abidjan, Éditions INS.

SOW Oumar, 2000, *Rapport de Genre et dynamiques migratoires : le cas de l'Afrique de ouest*, Paris, Éditions INED.

VERON Jean, 1997, *Le monde des femmes : Inégalités des sexes, inégalités des sociétés*, Paris, Éditions Gallimard.

ZULMA Richard, 1988, *Les femmes dans la migration interne et internationale : le cas de l'Amérique Latine*, Paris, Éditions Minuits.

CRISE DE LA MORALE ET PACIFICATION DES RELATIONS HUMAINES CHEZ KANT

Daniel Chifolo FOFANA

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

Résumé

La vertu et la morale sont pour Kant la condition nécessaire pour l'humanité d'accéder au bonheur et à la paix universelle. L'application des valeurs cardinales peut mieux aider l'homme à promouvoir l'État de droit, le respect des droits de l'homme, symboles de justice et de pacification des relations interhumaines. Malheureusement, la vertu et la morale de Kant censées garantir perpétuellement le bien-être politique et social ont perdu leur sens réel dans l'immoralisme et la guerre entretenus par l'homme dans la société. La violation massive des droits de l'homme et l'égoïsme montrent que le respect de la morale et de la vertu est un leurre. Cette déchéance se perçoit par l'immoralité galopante. Dans ce contexte précis, le respect de la vertu et de la morale de Kant n'est-il pas un moyen pour éviter le mal politique et pacifier les relations interhumaines ? En face de la rétrogradation de l'humanité, le respect de la vertu et de la morale chez Kant, peut rationnellement conduire l'humanité à la paix universelle et au développement social, si la conscience de l'homme affiche la volonté de fonder les bases de la politique sur fond de la pensée vertueuse et morale de Kant. L'objectif recherché dans cet article est de montrer, à travers une méthode sociocritique, le non-respect de la morale kantienne. La recherche est ainsi scindée en trois idées. La première consistera à procéder à l'examen détaillé des avatars de la crise politique ou de la morale. La deuxième s'attèlera à montrer la portée de la morale et de la vertu dans les rapports interhumains. La troisième s'évertuera à présenter l'intérêt politique de la morale et de la vertu dans l'existence humaine, voire dans la vie politique.

Mots-clés : Droits de l'homme – État de droit – Immoralisme – Morale – Paix universelle – Respect – Vertu.

Abstract

For Kant, virtue and morality are the necessary conditions for humanity to achieve happiness and universal peace. The application of these cardinal values can better help humankind promote the rule of law and respect for human rights, symbols of justice and the pacification of interpersonal relations. Unfortunately, Kant's virtue and morality, meant to perpetually guarantee political and social well-being, have lost their true meaning in the face of the immorality and war perpetuated by humankind within society. The massive violation of human rights and the rampant selfishness demonstrate that respect for morality and virtue is a delusion. This decline is evident in the rampant immorality. The notion of morality and virtue is a delusion. This decline is evident in rampant immorality. In this specific context, isn't respect for Kant's virtue and morality a means of avoiding political evil and pacifying interpersonal relations? Faced with humanity's regression, respect for virtue and morality, as envisioned by Kant, can rationally lead humanity to universal peace and social development, provided that human conscience demonstrates the will to establish the foundations of politics on the basis of Kant's virtuous and moral thought. The objective of this article is to demonstrate, through a sociocritical method, the disregard for Kantian morality. The research

is thus divided into three parts. The first will consist of a detailed examination of the various manifestations of the political and moral crisis. The second will focus on demonstrating the scope of morality and virtue in interpersonal relationships. The third will strive to present the political significance of morality and virtue in human existence, and even in political life.

Keywords : Human rights – Rule of law – Immoralism – Morality – Universal peace – Respect – Virtue.

Introduction

Le siècle des Lumières a imposé à raison, la raison. Mais, qu'est-ce que les Lumières ? « Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de son état de tutelle dont il est lui-même responsable (...). Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières » (E. Kant, 1947, p. 83). L'objectif des Lumières est de libérer l'homme de l'ignorance pour lui permettre de s'affirmer librement dans tous les domaines scientifiques et politique. Une réforme est faite dans le champ de la connaissance. Au niveau de la connaissance, Kant propose "la Métaphysique des mœurs". Il opère ainsi un renversement dans la pensée philosophique et politique modernes en mettant le sujet au cœur de la connaissance. À travers la *Critique de la raison pratique*, Kant fonde la morale essentiellement sur la raison humaine. Ainsi, dans le champ de la connaissance, il aborde la thématique des mœurs qui prend en compte deux grandes valeurs dans la société que sont la vertu et la morale relativement rattachées aux idées politiques ou à la politique.

Ces valeurs sont cohérentes dans leurs structures et leurs finalités dans la mesure où elles visent l'harmonisation des relations interhumaines. C'est pourquoi, « une action accomplie par devoir tire sa valeur morale non pas du but qui doit être atteint par elle, mais de la maxime d'après laquelle elle est dédiée » (E. Kant, 1994). Pour Kant, l'agir de l'homme doit être corroboré par la raison qui vise un but universel issu de l'impératif catégorique et non un objectif d'intérêt particulier ou égoïste provenant de l'impératif hypothétique. Si Kant fonde la vertu et la morale sur la raison humaine, une interrogation se pose à notre réflexion : Quelle est la contribution de la vertu et de la morale kantienne dans la pacification des relations humaines ? En réponse, nous défendons l'idée ces deux valeurs sociétales kantienne renforcent les rapports interhumains dans le sens de la tolérance et de la paix perpétuelle. Cette prise de position nécessite des questions subsidiaires pour orienter la recherche : Comment de la crise de la vertu et de la morale, l'on est parvenu à la déchéance des rapports intersubjectifs ? Quels sont les enjeux du rapport entre vertu et moral ? En quel sens la métaphysique de la vertu et de la morale kantienne prime sur le droit politique dans la pacification des relations interhumaines ?

À travers cette orientation, nous ferons usage de la méthode sociocritique et analytique pour développer notre recherche en trois grandes idées. D'abord, il s'agira d'analyser les conséquences des crises de la vertu et de la morale pour aboutir à celles de la crise environnementale. Ensuite, nous analyserons les enjeux de la vertu et de la morale dans la pacification des relations interhumaines. Enfin, on s'évertuera à montrer l'intérêt politique de la vertu et de la morale chez Kant dans la pacification des relations interhumaines.

1. Crise politique : la déchéance des rapports intersubjectifs par l'égoïsme

Comment les rapports interhumains se manifestent-ils dans le cadre de la crise de la morale et de la vertu ?

1.1. L'oubli des valeurs cardinales par l'homme

L'oubli des valeurs cardinales par l'homme se voit à travers le présent monde dominé par l'activité scientifique et technique, l'homme semble oublier les valeurs cardinales sur lesquelles repose le bien politique universel, au profit de l'abus de l'intérêt personnel comme mal politique. Les valeurs cardinales telles que l'amour, l'entraide, la tolérance, la solidarité, la paix, habitent de moins en moins la conscience des hommes. Si « la vertu est (...) la force morale de la volonté d'un homme dans l'accomplissement de son devoir » (E. Kant, 1994, p. 237), il faut remarquer que celle-ci a perdu son sens dans les relations interhumaines. En effet, la crise de la vertu et de la morale semble favoriser la déchéance ontologique et ontique dans les rapports entre les hommes. Dans ses pensées, l'homme moderne s'intéresse moins aux valeurs cardinales dans son existence au profit de la bassesse et de l'égoïsme. Le présent discours est un justificatif : « Ces gens ne savent pas ce qu'est la morale (...) Vous perdez donc votre temps à en appeler à la conscience morale » (E. Kant, 1994, p. 237).

La vertu et la morale ne sont plus d'actualité dans la société actuelle. En tant que valeurs cardinales, elles sont en agonie et les valeurs humaines susceptibles de régir la vie sociale sont en régression. Les hommes « ne s'efforcent pas de mettre fin à un mal parce que c'est un mal, ou parce que c'est immoral ; ils n'y mettent fin que si cela constitue une menace pour leur existence » (E. Kant, 1994, p. 237).

Nous assistons à une disgrâce de la vertu, constatée chez l'homme au nom de la libéralisation des mœurs. L'homme s'adonne plus aux pratiques immorales au détriment des valeurs morales. Les valeurs cardinales qui devraient permettre à l'homme d'user de sa liberté intérieure, ne guident plus l'agir dans la vie politique vers la bonne volonté, mais plutôt vers les vices. Pour preuves, nous faisons allusion à la course à l'armement pour prévoir la guerre, l'intolérance, l'institutionnalisation ou la légalisation de l'homosexualité, la pédophilie.

En négligeant la vertu et la morale dans ses actions, l'homme se trouve confronté à une succession de crises politiques qui constituent une menace pour son être ainsi que pour ses relations avec autrui. Les penchants de l'homme pour des mobiles égoïstes effritent davantage les relations interhumaines. En plus de la dégradation des rapports intersubjectifs, causée par la crise des valeurs cardinales, nous mentionnons le fait qu'il existe un faussé entre la morale et la politique. En effet, le retrait de la morale de la vie politique a entraîné l'humanité dans l'angoisse. L'angoisse est caractérisée par les crises idéologiques et politique internationales. Nous mentionnons la persistance de la guerre en Ukraine, le terrorisme, le djihadisme, le refus du respect de l'alternance politique dans la plupart des États africains.

Selon Kant, « l'homme a conscience de la loi morale, et il a cependant adopté pour maxime de s'écarter (occasionnellement) de cette loi » (E. Kant, 2014, p. 46). Le penchant vers le mal semble être consubstantiel à l'homme. Dans ses actions, l'homme sombre dans l'immoralisme qui conduit à la déchéance des rapports intersubjectifs. Cependant, c'est « par le concept de vertu, que l'on doit se contenir » (E. Kant, 1994, p. 253). En effet, la vertu dans sa nature constitue la force morale que l'individu exerce sur lui-même pour bien agir dans la société au niveau national, local et international. À travers elle, l'homme « exige en premier l'empire sur soi-même » (E. Kant, 1994, p. 253). En exerçant cette force morale sur soi-même, l'homme se soustrait des mobiles sensibles pour une vie politique harmonieuse. Pourtant, le constat s'avère sombre dans la mesure où le dévergondage et l'immoralisme de l'homme pourraient s'expliquer par la dépravation des mœurs et aussi, à travers les crises environnementales. À vrai dire, la vie éthique de l'homme est en pleine agonie.

Premièrement, sur le plan sexuel, nous notons la dépravation des mœurs. En effet, la sexualité est pratiquée sous diverses formes perverses. Elle reste l'un des sujets d'enjeux éthiques majeurs qui taraude la conscience collective. Perçue dans l'histoire comme une discrétion, aujourd'hui, l'humanité se trouve à l'ère d'une liberté sexuelle via la reconnaissance juridique de la sexualité non procréatrice qui se pratique entre deux personnes de même sexe : l'homosexualité masculine et féminine contraire aux mœurs naturelles.

Deuxièmement, si la prostitution est une vieille activité, la révolution sexuelle a favorisé son évolution. Entendons par prostitution, l'acte qui consiste pour un individu de sexe masculin ou féminin à avoir des relations sexuelles avec des partenaires différents pour un but lucratif et d'en faire un métier. Ainsi, "commercialiser son corps" pour de l'argent, ne semble plus choquer la conscience de l'homme. L'homme trouve du plaisir à monnayer son plaisir sexuel au mépris de sa dignité. Pour ce faire, l'homme exige des tarifs selon le besoin et surtout selon la durée d'usage de son corps. L'humanité est en pleine crises car les normes morales ne sont plus respectées. « C'est l'idée que le monde marche précisément en sens inverse » (E. Kant, 2002, p. 34).

Par ailleurs, l'une des raisons qui justifie la dépravation des mœurs morales chez l'homme, c'est la crise généralisée dans tous les secteurs que nous considérons comme une crise de l'humanité :

Nous souffrons d'une crise, ou, si l'on veut, d'un déséquilibre foncier, qui sévit dans tous les pays, dans toutes les classes, on pourrait même dire chez tous les individus, et qui s'étend à tous les domaines, politique, économique, social, intellectuel. (...). Or, les causes de la crise sont morales (E. Jacques, 1988, pp. 5-6).

Si « les causes de la crise sont morales » comme le mentionne E. Jacques (1988, p. 6), nous soulignons la déroute des États qui tombent dans l'oubli considérable des valeurs cardinales caractérisées par la vertu et la morale au profit de l'intérêt personnel hostile à la paix et au développement.

Le respect des valeurs cardinales kantiennees que sont la morale et la vertu semblent échapper aux États et à l'homme comme personne humaine ou individu. La vertu et la morale qui devaient guider les hommes à protéger la vie humaine et conduire l'humanité vers le développement social n'est pas d'actualité. Cette triste réalité donne de la justesse à l'interpellation de François Rabelais : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme » (F. Rabelais, 1532, p. 50). En toute sureté de conscience, « on pourra trouver des sociétés sans institutions juridiques ou politiques, mais pas de société humaine sans technique » (J. Y. Goffi, 1995, p. 15.). La technique subsistera aussi longtemps que l'humanité existera. L'idéal n'est pas de s'en débarrasser, mais d'en donner une réorientation pacifique à favoriser la qualité de vie de l'homme pour les générations futures. Nous devons, ainsi, nous rappeler cet impératif non monnayable de H. Jonas (1993, p. 31) : « Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet (...) de ton vouloir ». Autant dire que le choix du développement actuel doit reposer sur la vertu et la morale capables de prendre en compte les intérêts de l'humanité future. La question du mal nécessaire de la technique a fortement inspiré le monde. A. Blondy (1992) montre, une fois de plus, le mauvais usage des technosciences dans la Modernité en affirmant que les « armes chimiques ou bactériologiques, défient toutes les lois de la logique ». La science et la technique ne voient pas la gravité de leurs inventions. C'est pour cela que toutes inventions technologiques doivent être soumise au service de la raison dans son rapport avec la morale et la vertu pour éviter toute nuisance des populations vulnérables dans les États. Mais, qui est responsable du malheur des populations ? Ce sont les États puissants et faibles du monde. Les États puissants fabriquent des armes pour la destruction de l'humanité et les États faibles en achètent en fonction leur économie pour

faire la guerre. Si la vertu entendue comme conduite conforme aux lois édictées par la morale et prônant le bien politique par opposition au mal politique, pourquoi ne pas respecter la morale et la vertu Kantienne pour éviter la malversation de la vie politique et la destruction de l'humanité ? La guerre dans le monde est probablement la conséquence du non-respect de la vertu et de la morale de Kant ? Elle répond inévitablement à un souci d'intérêt particulier pour les États fabricants et États consommateurs.

1.2. Le souci de l'avoir : un péril pour l'homme

Le souci de l'avoir a corrompu l'homme. Les conséquences néfastes de la technique n'impliquent pas seulement la perversion et le péril de l'homme, mais nit aussi en lui, tout souci des choses. L'histoire de l'activité technique révèle qu'elle a possédé et arraisonné les hommes au point où ils se sont oubliés au profit des inventions et de l'intérêt.

L'homme n'est soucieux que de l'avoir à telle enseigne qu'il a oublié son humanisation dans l'optique d'une existence éthique. Les crises morales demeurent, car malgré les politiques mises en place par les États pour trouver des solutions, ces crises ne font que sévir à cause de la disgrâce de la vertu et de la morale. À ce niveau, la crise de la morale et de la vertu n'influence-t-elle pas négativement les rapports intersubjectifs ? Voici la réponse de Kant :

Le principe suprême de la doctrine de la vertu est le suivant : "Agis d'après une maxime dont ce puisse être pour chacun une loi universelle que de vouloir les fins". D'après ce principe, l'homme est fin aussi bien pour lui-même que pour les autres, et il ne suffit pas qu'il ne soit pas permis d'user ni de soi-même ni des autres uniquement comme de moyens (car, dans ce cas du moins pourrait-il également être indifférent à leur égard), mais se proposer de traiter l'homme en général comme une fin constitue en soi le devoir de l'être humain (E. Kant, 1994, pp. 238-239).

Pour Kant, il ne faut pas se servir de l'autre pour l'intérêt particulier. Cette action est gauche pour la doctrine de la vertu et ne rentre pas dans le cadre de la loi universelle qui exige le respect de soi-même et de l'autre, le bien soi-même et de l'autre. Voici comment l'homme doit fonctionner dans son existence pour célébrer l'amour et le devoir du vivre-ensemble dans le respect et la paix perpétuelle. Les rapports entre les hommes sur la base de la vertu nécessitent toujours le respect de l'autre. Car, le sujet en vertu de sa qualité d'être raisonnable se doit de respecter son prochain. Cependant, le détour de l'homme vis-à-vis des devoirs de vertu l'a conduit à une déchéance dans ses rapports avec autrui. Ainsi, l'une des causes majeures de la dégradation des relations intersubjectives est le non-respect de la dignité de l'autre.

Le but de l'homme moderne est de se servir de son semblable pour réussir ses fins propres. Pour ce faire, dans ses rapports avec autrui, il voudrait l'appréhender comme un objet. C'est le lieu d'affirmer que « l'humanité nous a fait oublier l'homme » (J. Chevalier, 1938, p. 5). Nous comprenons concept de l'humanité *comme* un sentiment de bienveillance et de bonté à l'égard de l'autre. L'homme ne doit donc pas faire de crime contre l'humanité. La reconnaissance d'une valeur propre à l'autre ne doit pas être mise en doute par l'homme. Dès lors,

l'homme est (...) tenté de satisfaire son besoin d'agression au dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagement, l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier de ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer (S. Freud, 1992, p. 65).

Un lien semble être établi entre le non-respect de la dignité humaine et la violation des droits inaliénables de l'homme. Parmi ces droits inaliénables, nous avons le droit à la vie, à la liberté, à la sûreté, à la résistance, à l'oppression. Cependant, dans les rapports intersubjectifs, l'action de l'homme dirigée souvent par l'orgueil montre que ces droits naturels ne sont pas toujours respectés.

Considéré comme un vice, l'orgueil consiste en une surestimation de soi et, corrélativement, en une mésestimation de la dignité d'autrui. C'est ainsi, que l'orgueilleux « exige des autres un respect que pourtant il leur offense » (E. Kant, 1994, p. 336). L'orgueilleux exige de l'autre une estime hypertrophiée. Il désire être imité en toutes choses comme un modèle de perfection, et voit les autres inférieurs à lui. En ce sens, l'orgueilleux est méchant parce qu'il soumet son devoir à son bonheur. Or, c'est l'inverse qu'il faudrait faire, c'est-à-dire soumettre son bonheur au devoir.

Pire, la médisance est l'un des vices qui participe à la perte de la vertu et à l'effritement des rapports intersubjectifs. En effet, cette attitude consiste à mettre l'accent sur des préjugés d'autrui. Les hommes s'en servent pour créer de toutes pièces, par de faux témoignages et de fausses imaginations par lesquelles on prive l'autre du respect dont il est légitimement créancier. Cette attitude pour Kant est « une violation du respect qui lui (l'autre) est dû » (E. Kant, 1994, p. 337).

Eu égard à ces arguments évoqués, nous confirmons l'effectivité de la dégradation des relations intersubjectives à travers la crise de la vertu. Toutefois, que penser du rapport entre morale et politique?

2. Les enjeux du rapport entre vertu-morale et politique

Nous interpellons l'homme de se préoccuper de l'intérêt de la vertu et de la morale dans la politique. Qu'il puisse se voir encourager dans la noble quête de ces valeurs humanitaires.

2.1. La politique sans la vertu et la morale : le suicide de l'humanité

Le rapport étroit entre la morale et la politique ne semble plus exister, parce que celle-ci a tourné le dos à celle-là. Les politiques actuelles ont banni les valeurs cardinales dans le fonctionnement de la politique. Ils n'arrivent pas toujours à trouver un terrain d'attente lorsqu'il faut trouver une solution à une crise. La vie politique est plutôt fondée sur des considérations purement pragmatiques et utilitaristes qui provoquent souvent la guerre. Cela s'oppose à la conception politique objective et universelle de Kant.

Aujourd'hui, certains leaders politiques ne s'intéressent pratiquement pas à la morale dans l'exercice de leur fonction, car ils estiment que la politique est très différente de la morale. Selon leur conception, la politique est un domaine purement pratique et ne saurait se réduire à un domaine de connaissance théorique telle que morale. Cette conception n'est pas partagée par Kant. Dans la mesure où « détenir le pouvoir corrompt inévitablement le libre jugement de la raison » (E. Kant, 2017, p. 87). Ainsi, toute politique sans fondement moral conduit à la mort de l'humanité. Kant a pu écrire :

La vraie politique ne peut faire un pas sans avoir d'abord rendu hommage à la morale (...) bien que la politique soit par elle-même un art difficile, son union à la morale n'a aucune manière un art, car celle-ci tranche les nœuds que celle-là ne peut délier aussitôt qu'elles sont ne plus d'accord (E. Kant, 2017, p. 59).

Toute politique gagnerait plus si elle a pour fondement et pour finalité la morale. Et pourtant, la vie politique des sociétés modernes laisse entrevoir un détournement des dirigeants politiques. Le retrait de la morale engendre la violence sociopolitique.

Généralement, les conflits politiques en Afrique noire sont pré-électoraux, électoraux, post-électoraux et inter-ethniques. Ils naissent avant, pendant et après les périodes électorales. Remarquons que

la violence électorale et politique peut survenir également au lendemain d'élections contestées, lorsque les groupes ou partis recourent à la violence pour mettre en question la légitimité des résultats ou pour les modifier entièrement. La violence qu'elle soit locale ou nationale, elle affecte négativement la stabilité sociale (Union Africaine, 2012, p. 22).

La plupart des gouvernants ne font pas preuve d'honnêteté intellectuelle. Plongés dans l'immoralisme politique, ils ne respectent pas les règles de la constitution politique bâties par le peuple et ses représentants parce qu'ils veulent s'éterniser au pouvoir. Cela se justifie par les modifications constitutionnelles à l'approche des élections à venir. C'est une situation qui révolte l'opposition politique et le corps civil intellectuel. Pire encore, lorsque les leaders africains perdent, malgré les tripatouillages constitutionnels qu'ils ont faits, ils résistent de demeurer au pouvoir avec la complicité des généraux de l'armée nationale et les populations de la région du chef de l'État utilisées comme force de maintien au pouvoir.

Le jugement moral qui devrait accompagner les gouvernants dans l'exercice de leur fonction politique n'est plus de mise, car il donne place à la violence et aux massacres interethniques qui affectent la stabilité sociale. En Afrique noire « les violences politiques et électorales (...) comprennent, entre autres, (...), la détention arbitraire des dirigeants et de leurs sympathisants, la torture, l'assassinat, et la destruction injustifiée de biens » (Union Africaine, 2012, p. 23). Le destin de la politique africaine est menacé si la politique n'est pas jointe à la morale comme le veut Kant.

2.2. L'Afrique noire : victime de l'irrespect du lien entre politique et morale

L'Afrique subsaharienne est victime du non-respect du lien entre politique et morale, source de nombre d'atrocités. Ainsi, pour justifier ces calamités au sein des politiques africaines, il apparaît que « cinquante ans plus tard, l'horreur n'a pas disparu. Il y eut des guerres en pagaille, des massacres et des génocides » (A. Comte-Sponville, 2010, p. 152). Citons pour nous en convaincre le cas du Rwanda et de la Côte d'Ivoire.

L'on retient du génocide rwandais qu'il est l'une des guerres qui a étonné toute l'humanité, car elle a été émaillée de massacres et de crimes. En clair, le génocide des Tutsi a commencé en Avril et a pris fin en Juillet 1994, au Rwanda. Par ailleurs, l'on le qualifie comme le génocide le plus meurtrier du vingtième siècle en Afrique noire, des milliers d'hommes mourraient quotidiennement sous les armes des miliciens. Si nous devons faire une analyse, on dira que

Toutes conséquences d'un temps de guerre où chacun est l'ennemi de chacun se retrouvent aussi en un temps où les hommes vivent sans autre sécurité (...) et ce qui est le pire de tout, la crainte et le risque continuels d'une mort violente ; la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale et brève (T. Hobbes, 2017, p. 96).

C'est l'annonce des conséquences atroces de tout état de guerre, à l'image du génocide des Tutsi au Rwanda, en 1994. L'analyse de cette guerre révèle que l'homme a tué en lui toute idée de vertu, d'éthique pour faire croître le mal. Quel est alors ce continent qui valorise la barbarie, le meurtre au détriment de la vie ? En Côte d'Ivoire dans la nuit du 18 au 19 septembre 2002, on assiste à une rébellion militaire qui occupera le Centre, le Nord et l'Ouest du pays. Cette rébellion militaire a ensanglanté et déstabilisé le pays sur le plan politique et économique. Plus qu'inhumaine, cette guerre vécue par la Côte d'Ivoire reste un souvenir douloureux, car elle a engendré des pertes considérables en vies humaines, comme le fut également la crise post-électorale de 2010 qui a opposé le président Laurent Gbagbo à l'ex-premier ministre Alassane Dramane Ouattara.

Les crises ivoiriennes ont été émaillées d'immoralisme politique et ont participé à la violation des droits de l'homme et au non-respect du droit international humanitaire. Mais, face à une période de crises que devient les droits de l'homme et le droit international humanitaire (DIH) ?

2.3. L'absence de communication entre morale et politique aux antipodes des droits de l'homme

L'absence de communication entre la politique et la morale est une atteinte aux droits de l'homme. Dans l'histoire des idées politiques, la pensée politique de Kant accorde une considération au respect strict des libertés et des droits de l'homme compris comme juridiction aux valeurs morales. En outre, la préférence kantienne pour une constitution républicaine s'explique par le fait qu'elle est compatible avec la liberté, la soumission de tous à une législation commune et enfin avec le droit d'égalité impartial à tous. La constitution républicaine renferme en elle, le droit public que Kant justifie comme

un système des lois à l'usage d'un peuple, c'est-à-dire d'une multitude d'hommes ou d'une multitude de peuples qui, entretenant des rapports d'influence réciproque, ont besoin pour que leur échoit en partage, ce qui est droit, d'un État juridique obéissant à une volonté qui les unifie (E. Kant, 1994, p. 575).

Ainsi, la pensée morale et politique de Kant, cherche à concilier la morale et le droit dans l'optique de conférer à l'agir humain un caractère éthique et universel pour la pacification des relations humaines. La morale que prône Kant a pour objectif d'inciter l'humanité à rechercher par tous les moyens un brassage entre morale et politique. En substance, elle doit orienter et porter l'existence humaine dans le contexte actuel de la civilisation postmoderne pour valoriser la culture du bien politique. En cultivant les valeurs morales, c'est la paix et les valeurs citoyennes qui sont promues, voire le triomphe de l'humanisme.

C'est dans cette optique que la déclaration universelle des droits de l'homme a été adoptée par l'Assemblée Générale de l'ONU, à Paris, le 10 décembre 1948, date à laquelle l'humanité sortait de la deuxième guerre mondiale, de ses barbaries et horreurs. Mais, pourquoi l'instauration des droits de l'homme à cette période ? Les droits de l'homme étaient instaurés à cette époque afin d'empêcher les formes de violences et de massacres engendrées par la deuxième guerre Mondiale. Aussi, sont-ils établis afin de permettre aux hommes de vivre en toute sécurité. Pour ce faire, la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme a pour but de promouvoir la liberté de penser des sujets, et le respect de leur dignité :

Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considérations de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit (Organisation des Nations Unies, 2015, Article 19, p. 40).

Toutefois, pour leurs intérêts, la boulimie du pouvoir entraîne les hommes politiques à confisquer et bafouer les droits des hommes. S'agissant du droit international et humanitaire (DIH), il n'est toujours pas pris en compte dans les situations de crises. En effet, il n'arrive pas à limiter les formes de violences armées et même à garantir des secours aux populations victimes des conflits. Le génocide rwandais exprime mieux la déchéance morale quant à l'échec de ces droits. Par ailleurs :

Les irrégularités au niveau des politiques africaines ne sont-elles pas les raisons qui favorisent la montée du terrorisme sur le continent ? Le terrorisme est un véritable fléau pour le continent africain, en particulier pour les pays d'Afrique de l'Ouest. Du Sahel à la Corne de l'Afrique, en passant par le Nigéria et le Cameroun, le continent africain est devenu la sphère des djihadistes et le théâtre de nombreuses attaques terroristes. Cependant, malgré les politiques de sécurisation et de reprise du terrorisme, le Mali, le Burkina Faso et la Côte d'Ivoire restent menacés par les nombreuses attaques terroristes (Aristophane, 2002, p. 12).

Quelle solution Kant propose-t-il ?

3. Contribution kantienne à la pacification des relations humaines à travers la vertu et la morale

Si l'irrespect de la vertu et de la morale est une source de désagrégation des rapports intersubjectifs, il est à noter que le respect de ces valeurs cardinales favorise une réhabilitation et une harmonisation des relations interhumaines.

3.1. La vertu et la morale comme moyens universels de pacification des rapports interhumains

La morale et la vertu kantienne sont des valeurs qui visent à pacifier les rapports interhumains. L'humanité a intérêt de fonder ses relations et ses activités sur la morale et la vertu. Ainsi, en nous logeant dans l'économie de la pensée de Kant, la morale et la vertu apparaissent comme une véritable flamme pour la pacification des relations humaines. La morale kantienne donne à l'homme des valeurs cardinales dans son rapport avec l'autre. Grâce à l'autre, nous pouvons limiter nos instincts et aimer le prochain. Par la morale et la vertu les relations humaines ne se fondent plus sur la loi du plus fort ou sur un prétendu état de nature, mais sur l'équité et l'égalité. C'est pourquoi, la morale kantienne prône en son sein, le respect de la dignité humaine : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen ». (E. Kant, 2014, p. 179). La morale kantienne est ainsi comprise comme fondement de l'humanité dans la mesure où elle est pleine d'humanisme et d'altruisme. En réalité, elle est le fondement de toutes actions raisonnables.

Par ailleurs, Kant nous exhorte à traiter l'homme avec beaucoup de respect et de considération. On peut donc affirmer aisément que la morale de Kant à toutes formes d'autorité justes. Elle pacifie, harmonise et privilégie le respect de la personne humaine au lieu de la considérer comme une chose ou un moyen. Dans cet élan de considération et de respect de la dignité humaine, le concept de moralité prend toute son importance chez Kant. En outre, la morale et la vertu kantienne visent à révoquer l'égoïsme pour donner place à l'universalité au sein des relations humaines. Nous entendons par égoïsme, le fait de privilégier les intérêts personnels au détriment des intérêts collectifs. Le principe moral est que l'individu doit agir par devoir de façon vertueuse pour l'universel ou du bien de tous.

Cependant, que veut dire agir selon le principe universel ? Agir pour l'universel, c'est d'abord poser des actes par devoir moral et ensuite vouloir que les actes posés deviennent une loi morale et vertueuse voire universalisable. L'agir moral et vertueux est orienté directement vers l'intérêt général et non individuel : « Agis comme si la maxime de ton action devrait servir de loi universelle » (E. Kant, 2014, p. 179). La volonté d'agir par la raison ne trouve-elle pas son sens dans la vertu et dans la morale accompagnée de l'éducation citoyenne universelle.

3.2. L'éducation du citoyen au droit et à la morale comme fondement de la connaissance du bien et du mal politique

Si l'éducation du citoyen au droit et à la morale est le moyen de léguer des valeurs humaines vertueuses pour le bonheur de l'homme, on remarque que cela ne peut être possible sans l'apport de la discipline juridique. E. Kant (1981, p. 3) a pu écrire : « L'homme est la seule créature qui soit susceptible d'éducation. Par éducation l'on entend (...) la discipline qui le fait homme ». Mais, quelle est la discipline qui fait de l'homme, un homme ? Selon Kant, c'est le droit. Mais, quel droit ? Il s'agit pour nous du droit politique qui fera de l'homme un citoyen. L'éducation du citoyen au droit politique et à la morale renvoie à la connaissance du bien et du mal politique. Par ailleurs, c'est le lieu d'inviter l'humanité à pérenniser ces valeurs à travers le droit et l'éducation. Comme preuve, toute société humaine ne peut parvenir rationnellement à un niveau de développement considérable que par le droit et l'éducation. L'éducation s'étend à tous les secteurs d'activités. Il suit, de ce point de vue qu'elle est édifiante. Toutefois, si l'éducation se pose comme une science des êtres raisonnables, alors n'est-ce pas la preuve qu'elle participe à la construction de l'humanité ? L'éducation ne peut que se présenter comme la science par laquelle l'homme parvient à la réalisation de l'humanité. En ce sens, et selon J.-J. Rousseau (2005, p. 83) :

Nous naissons faibles, nous avons besoin de forces ; nous naissons dépourvus de tout, nous avons besoin d'assistance ; nous naissons stupides, nous avons besoin de jugement. Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands nous est donné par l'éducation.

L'éducation est indispensable dans la construction et la réalisation de l'espèce humaine. Pour ce faire, la construction de l'humanité apparaît évidente par le biais de l'éducation. En effet, elle révèle son efficacité par le développement des facultés intellectuelles, physiques et morales chez les êtres raisonnables au cours de l'existence. Le fait de parler de valeurs humaines comme la vertu et la morale, relativement aux conduites humaines, ne pourrait s'arroger de la consistance que dans le domaine de l'éducation. Même si l'actualité de nos sociétés modernes affiche par endroit autant de négativités, il apparaît néanmoins préjudiciable de nier à la base l'éducation. Selon Kant, « l'homme ne peut devenir homme que par l'éducation. Il n'est que ce qu'elle le fait » (E. Kant, 1981, p. 6). Entendons, par-là, que l'éducation demeure une nécessité dans l'accomplissement de l'homme.

Ainsi, l'éducation dont le sens la chasse à la barbarie se présente comme le processus par lequel l'humanité se forme. De cette manière, la fonction de l'éducation est d'abord, celle de développer toutes les qualités naturelles de l'humanité. Elle se pose comme le substratum de la citoyenneté et de tout développement des peuples. Ainsi, Kant assigne quatre objectifs à l'éducation : « La discipline, la culture, la civilisation et la moralisation » (E. Kant, 1996, p. 52-56) qui soumettre l'homme aux prescriptions de la raison. En outre, l'éducation est relative aux conduites humaines qui commandent la culture des valeurs humaines. C'est dans cette perspective morale et éthique de l'éducation que M. Lequan (2001, p. 52) écrit : « Il faut

purifier la conscience morale (...) en expurgeant tout élément empirique et en la fondant sur la raison ». À travers la raison, la nécessité de l'éducation morale et vertueuse devient une religion. Ainsi, l'inculcation de la morale et de la vertu à l'homme par le biais de l'éducation conduite par la raison, rend l'homme redevable à son « espèce, à la société des hommes sociables et des citoyens, à l'État » (J.-J. Rousseau, 2005, p. 98). Suivant cette logique d'idées, la transmission des valeurs morales et éthique à travers l'éducation constitue une lutte contre les maux qui porte atteinte à l'humanisme.

Dans cette optique, M. Lequan (2001, p. 53) précise que l'homme digne et moralement exemplaire lutte contre l'immoralisme : « L'homme moralement vaillant doit combattre ce qui s'oppose au développement du germe du bien en lui et faire de l'inclination naturelle contraire à la loi morale de son ennemi ». Nous comprenons que l'être raisonnable doit s'évertuer à la recherche du bien moral ou de la vie vertueuse. La morale qui provient de la raison pure apparaît comme une valeur cardinale suffisante pour la pacification des relations interhumaines. Le vœu kantien est d'évacuer le relativisme moral pour que le concept d'humanité prenne une consistance nouvelle pour devenir la condition de la paix universelle. En ce sens, l'éducation à la morale kantienne qui n'exclut pas le droit dans sa forme politique devient une morale fondée sur des valeurs métaphysiques universelles.

3.3. La prévalence métaphysique de la vertu et de la morale sur le droit politique : une harmonisation des relations intersubjectives

La prévalence métaphysique de la morale sur le droit politique s'inscrit dans le cadre de la réforme de la métaphysique dans le champ de la connaissance pratique. Mais, Kant n'oublie pas la notion de l'amour pour l'harmonisation des relations intersubjectives. Kant nous dit qu'« en vertu du principe de l'amour réciproque, les hommes sont incités à se rapprocher continuellement les uns des autres ; par celui du respect, dont ils sont redevables les uns à l'égard des autres » (E. Kant, 1994, p. 314). En fait, on ne peut dissocier les devoirs d'amour des devoirs de respect qui répondent à la loi éthique et métaphysique. Ainsi, les devoirs d'amour et les devoirs de respect favorisent un certain équilibre dans les relations humaines qui s'opèrent dans « la réunion la plus intime de l'amour et du respect » (E. Kant, 1994, p. 342). Nous voyons-là, la synthèse de l'amour et du respect mutuel dans les relations amicales qui poursuit le bonheur selon les critères universels propres à fonder la nécessité métaphysico-morale. En ce sens, Kant fonde sa conception juridique du droit politique sur des fondements métaphysiques qui prend en compte la morale comme dérivée de la raison. Il s'agit pour Kant d'opérer à nouveau une révolution sur la pensée juridico-politique des Anciens.

Nous savons que la tradition grecque avec Platon et Aristote développe la conception d'un droit naturel fondé sur le cosmos. Plus tard au Moyen-âge, le droit positif sera déterminé par le droit divin. Cependant, ces conceptions et fondements du droit n'ont pas l'adhésion de Kant, car victimes d'un réalisme improductif. Kant pense que le droit doit être rationnellement fondé sur des fondements métaphysiques et non empiriques. « À la conception théologique du droit » Kant « oppose l'autonomie de la raison ; à la conception naturaliste du droit, il oppose le caractère absolu de la raison » (E. Kant, 1994, p. 18). Kant traite de la liberté qui consiste à mieux accorder les actions de chacun avec les autres libertés individuelles. Pour ce faire, la loi universelle du droit se formule comme suit : « Agis extérieurement de telle manière que le libre usage de ton arbitre puisse coexister avec la liberté de tout homme selon une loi universelle » (E. Kant, 1994, p. 18). Entendons par-là que l'impératif juridique kantien vise à réhabiliter les relations interhumaines par le respect des libertés individuelles ainsi que collectives. La vision kantienne vise à extirper tout risque de

violence au profit de la non-violence pour sauvegarder la paix universelle dans la dignité. D'où :

On peut dire que cette pacification universelle et perpétuelle constitue, non pas simplement une partie, mais le but final tout entier de la doctrine du droit dans les limites de la simple raison ; car l'état de paix est le seul état où le tien et le mien se trouvent garantis par des lois au sein d'une masse d'hommes voisins uns des autres, réunis par conséquent dans une constitution (E. Kant, 1994, p.189).

Il ressort que le vœu kantien a pour fluidité les relations interhumaines dont le cachet s'exprime à travers la pacification universelle et perpétuelle des droits de l'homme. Ainsi, c'est dans le souci de garantir et de promouvoir les libertés des gens que le droit politique parvient à l'objectivité et à l'universalité sur fond métaphysique. Dans son déploiement, le droit politique et la morale ont pour finalité la paix universelle. Toutefois, le droit en instaurant le respect des droits de l'homme, parvient formellement à ce qu'on appelle : un État de droit dont l'objectif est la solidarité et la pacification des relations interhumaines.

Cependant, qu'est-ce qu'un État de droit ? L'État de droit cadre bien avec les principes de la morale et la vertu kantienne, respectueuses de l'autonomie de la volonté humaine. Par conséquent, la politique n'a de but que de protéger l'homme tel qu'il est et de lui créer les conditions propices à la réalisation de ses fins particulières et collectives. En ce sens, la vie politique est faite essentiellement de vertu morale inspirée de la métaphysique des mœurs. C'est d'ailleurs, pour cela, que la politique fondée sur le droit, plie le genou devant la vertu et la morale dans une perspective métaphysique. Se soumettre à l'ordre moral kantien est gage de stabilité politique et de paix perpétuelle. C'est pourquoi, « la philosophie politique d'Emmanuel Kant reste une ressource essentielle dans la recherche de la paix » (É. I. Koffi, 2018, p. 191). Pour lui, la paix est un état harmonieux, des relations libres entre les hommes, réalisées par la morale et la vertu.

À cet égard, Kant est considéré comme une figure emblématique dans les rapports entre vertu morale et politique. Nous pouvons affirmer que les principes de la vertu morale développés par Kant indiquent pratiquement les préalables éthiques et métaphysiques d'une politique digne des êtres humains sans distinction favorisant de meilleurs rapports humains.

Conclusion

La vertu morale kantienne est une contribution métaphysique à la pacification des rapports intersubjectifs dans la mesure où elle prône le respect de la dignité humaine. Par suite, elle invite le sujet éthique à se détourner de l'individualisme, de la guerre au profit de la collectivité. D'où, la nécessité de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen » (E. Kant, 1994, p.179). Traiter l'autre « comme une fin », est la belle manière de respecter et de pacifier les relations interhumaines. C'est reconnaître une valeur métaphysique en autrui. Toutefois, traiter autrui « comme un moyen », c'est nier en lui toute valeur et dignité dans son existence.

Les relations interhumaines sont valorisées lorsqu'elles s'enracinent dans le respect mutuel et l'amour. Ainsi, pour réaliser des relations intersubjectives dans le bon sens, il est judicieux que la vertu et morale transcende le droit politique. Pour dire que, lorsque la vertu et la morale rime avec la métaphysique, ce sont les droits des gens et la promotion de la paix universelle qui sont préservés. L'on ne peut concevoir une justice et une politique objective sans fondements métaphysiques et donc sans vertu et morale. Il n'est pas fortuit de dire que la

société humaine se distingue du règne animal dans la mesure où elle fonde les relations interhumaines sur des bases métaphysico-morales issues de la raison.

Références bibliographiques

ARISTOPHANE, 2002, *La paix*, traduit du grec par A.Willems, Paris, Éditions Librairie Générale Française.

BLONDY Alpha, 1992, « Sciences sans conscience », *Massada*, [en ligne], URL : <https://www.youtube.com/watch?v=YOVFrzn8L2w>, consulté le 9 octobre 2025 à 16 h 34 mn.

CHEVALIER Jacques, 1938, *La vie morale et l'au-delà*, Paris, Éditions Flammarion.

COMTE-SPONVILLE André, 2010, *Le Goût de vivre*, Paris, France, Éditions Albin Michel.

ELLUL Jacques, 1988, *Le bluff technologique*, Paris, Éditions Hachette.

FREUD Sigmund, 1992, *Malaise dans la civilisation*, traduit de l'allemand par Alain Trutat, Paris, Éditions Payot.

GOFFI Jean Yves, 1998, *La philosophie de la technique*, Paris, Presses Universitaires de France.

HOBBS Thomas, 2017, *Léviathan*, traduit de l'anglais par François Tricaud, Paris, Éditions Flammarion.

JONAS Hans, 1993, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Éditions du Cerf.

KANT Emmanuel, 1947, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Philosophie de l'histoire*, traduit de l'allemand par Jean François Poirier et Françoise Proust, Paris, Éditions Aubier.

KANT Emmanuel, 1981, *Traité de pédagogie*, traduit de l'allemand par Jules Barni, Paris, Éditions Hachette.

KANT Emmanuel, 1994, *Métaphysique des mœurs*, traduction de l'allemand, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, Paris, Éditions Flammarion.

KANT Emmanuel, 1996, *Réflexions sur l'éducation*, traduit de l'allemand par Alexis Philonenko, Paris, Éditions Vrin.

KANT Emmanuel, 2002, *La religion dans les limites de la seule raison*, traduit de l'allemand par André Tremesaygues, Paris, Éditions Flammarion.

KANT Emmanuel, 2014, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit de l'allemand par Victor Delbos, Paris, Éditions Flammarion.

KANT Emmanuel, 2017, *Projet de paix perpétuelle*, traduit de l'allemand par Jean Gibelin, Paris, Éditions Vrin.

KOFFI Éric Inespéré, 2018, « La paix par et pour la liberté selon Kant », *Revue Dezan*, n° 014, pp. 191-210.

LEQUAN Mai, 2001, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Éditions du Seuil.

ORGANISATION DES NATIONS UNIES, 2015, *Déclaration universelle des droits de l'homme*, illustrations par Yacine Ait Kaci (YAK), New York, Éditions des Nations Unies.

RABELAIS François, 1532, *Pantagruel*, Lyon, Éditions Claude Nourry.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2005, *Émile ou De l'éducation*, Paris, Éditions Gallimard.

UNION AFRICAINE, 2012, *Rapport du groupe des sages de l'UA (Union Africaine)*, [en ligne], URL : <https://www.inspit.org>, Les conflits électoraux.pdf, décembre 2012, consulté le 09 septembre 2025 à 09 h 28 mn.

LE SILENCE COMME ÉLÉMENT DE STYLE DANS LES STRATÉGIES DE CAPTATION ET DE PERSUASION DANS LE DISCOURS PUBLICITAIRE DES VÉHICULES À DEUX ROUES AU BURKINA FASO

Abdoulaye SÉRÉ

École Normale Supérieure, Burkina Faso
lucasere2015@gmail.com

Résumé

Cet article explore le rôle du silence comme élément de style dans les stratégies de captation et de persuasion employée dans le discours publicitaire des véhicules à deux roues au Burkina Faso. À partir d'un corpus de publicités issues de divers concessionnaires (CFAO MOTORS, MEGAMONDE, WATAM, HERO), l'étude analyse les indices de silence implicite, les pauses et les non-dits qui participent à l'efficacité persuasive des messages. Les résultats montrent que le silence, qu'il soit explicite ou implicite, est utilisé comme un outil stylistique pour renforcer l'attention, susciter l'émotion et créer une attente chez le consommateur. Cette recherche met en lumière la pertinence culturelle du silence dans le contexte burkinabè, où il est associé à la sobriété, au respect et au prestige.

Mots-clés : silence-style-stratégie-captation-persuasion-publicité-Burkina

Abstract

This article explore the role of silence as a stylistic element in the strategies of attention-capturing and persuasion used in advertising discours for two-wheeled vehicles in Burkina Faso. Based on a corpus of advertisements from various dealers (CFAO MOTORS, MEGAMONDE, WATAM, HERO), the study analyzes implicit silences, contribute to the persuasive effectiveness of the messages. The findings show that silence whether explicit or implicit is used as a stylistic tool to enhance attention, evoke emotion, and create anticipation in the consumer. This research highlights the cultural relevance of silence in the Burkinabè contex, where it is asociated with sobriety respect, and prestige.

Keywords : silence-tyle-strategy-capturing-persuasion-advertising-Burkina

Introduction

La publicité occupe une place de plus en plus stratégique dans le marché des véhicules à deux roues au Burkina Faso. Ce secteur, en plein essor, attire une population variée composée de jeunes urbains, de travailleurs et de commerçants, tous à la recherche de moyens de déplacement pratiques, économiques et adaptés à leur quotidien. Dans ce contexte

concurrentiel, les entreprises redoublent d'ingéniosité pour se démarquer et capter l'attention du consommateur burkinabè. Aujourd'hui, la publicité ne se limite plus à une simple transmission d'informations sur les caractéristiques techniques d'un produit. Elle va bien au-delà. Elle vise désormais à séduire, émouvoir, surprendre et surtout influencer les décisions d'achat. Pour ce faire, elle mobilise diverses stratégies linguistiques, visuelles, sonores qui s'inscrivent dans une logique persuasive élaborée. Parmi ces stratégies, le silence apparaît comme un outil subtil mais puissant, jouant un rôle clé dans la captation et la persuasion. Le silence dans le discours publicitaire peut ainsi se manifester sous diverses formes : pauses, suspensions, ellipses, absence de son ou d'image. Ces procédés créent des espaces de réflexion et de curiosité qui sollicitent l'imaginaire du récepteur. C'est pourquoi la présente étude se propose de répondre à la question suivante : Comment le silence est-il utilisé comme stratégie de captation et de persuasion dans les publicités des véhicules à deux roues au Burkina Faso ? Pour y répondre, plusieurs objectifs sont visés : identifier les formes de silence présentes dans les messages publicitaires ; analyser leur rôle stylistique et persuasif, et examiner la perception de ces silences dans le contexte culturel burkinabè.

Ainsi structurée, cette étude s'articule autour des points suivants : après avoir présenté les ancrages théoriques d'une étude sur le silence en publicité, nous aborderons successivement, la stylistique et le silence, puis le silence, le style et la publicité. Nous mobiliserons ensuite la théorie de la persuasion afin de mieux comprendre les effets du silence dans le discours publicitaire. La partie suivante portera sur la méthodologie de l'étude, avant de procéder à l'analyse et à l'interprétation des résultats. Enfin, la discussion et la conclusion viendront clore la réflexion.

1. Ancrages théoriques d'une recherche sur le silence en publicité

Dans le discours publicitaire, chaque choix formel qu'il soit linguistique, visuel ou sonore participe à la construction du sens. Le silence, souvent perçu comme une absence de communication, peut pourtant jouer un rôle central dans la stratégie publicitaire.

Pour analyser la présence et la fonction du silence dans les publicités portant sur les véhicules à deux roues au Burkina Faso, cette recherche s'appuie sur un ensemble de cadres théoriques complémentaires permettant d'en saisir les dimensions stylistique, communicationnelle, persuasive et culturelle.

D'une part, la stylistique du discours (D. Maingueneau, 1999 et R. Barthes, 1977) offre un premier fondement théorique. Elle envisage le message publicitaire comme un espace d'invention où le langage devient un instrument esthétique et expressif. Dans cette perspective, le silence apparaît comme un procédé stylistique produisant des effets de rythme, de contraste et d'émotion. Il contribue à la mise en scène du message en jouant sur l'implicite, la suggestion et la suspension du sens.

D'autre part, la sémiotique de la communication (U. Eco, 1976) fournit une grille d'analyse pertinente pour comprendre la valeur signifiante du silence dans un système de signes. Selon cette approche, le silence n'est pas une absence de sens, mais un signe contextuel dont la portée varie selon la culture, la situation d'énonciation et les attentes du récepteur. Il peut alors devenir un espace d'interprétation, un lieu où se construit la connivence entre le publicitaire et le public.

Enfin, la recherche s'appuie sur la théorie de la persuasion développée par R. Petty et J. T. Cacioppo (1986) à travers le Modèle de la probabilité d'élaboration. Cette théorie met en évidence deux voies de persuasion ; la voie centrale, fondée sur des stimuli affectifs et implicites. Le silence s'inscrit dans cette seconde voie : il agit comme un levier de persuasion,

capable de capter l'attention, de susciter la curiosité et de renforcer l'implication cognitive du récepteur sans recourir à un discours explicite.

En intégrant également la dimension culturelle burkinabè, ce cadre théorique permet d'envisager le silence comme une ressource expressive, stratégie et culturellement marquée, dont la compréhension nécessite une lecture à la fois linguistique, sémiotique et socioculturelle du discours publicitaire.

1.1. Le silence en communication

Considérée comme *une parole inaudible*, le silence constitue un élément essentiel du processus de communication. Dans un monde saturé de discours, de bruits et de messages, le silence apparaît comme un langage subtil, porteur de sens, d'émotions et de stratégies. Loin d'être un simple vide sonore, il agit comme un signe, parfois plus fort que la parole elle-même. Comprendre le rôle du silence en communication revient donc à interroger la nature même du langage, du pouvoir et de la relation à l'autre.

Sur le plan communicationnel, U. Eco (1976, p. 38) définit le silence comme « une absence volontaire de stimuli : il peut s'agir d'un retrait de la parole, du son, ou même de certains éléments visuels ». Cette absence n'est pas anodine : elle est chargée de signification selon le contexte dans lequel elle s'inscrit.

D'abord, le silence possède une valeur expressive. Il peut signifier l'écoute attentive, la réflexion, le respect ou encore l'accord tacite. Dans les interactions quotidiennes, les pauses et les silences ponctuent les discours, rythment les échanges et donnent à l'interlocuteur le temps de saisir le sens des mots. Comme l'affirment P. Watzlawick et al, (1967, p. 118) « on ne peut pas ne pas communiquer » : même le silence communique. Dans certaines cultures africaines, asiatiques ou amérindiennes, il est même considéré comme une forme de sagesse, une marque d'humilité et de maîtrise de soi. Le silence y est un moyen d'observer, de comprendre et d'intérioriser avant de parler. Il révèle alors une communication de la retenue, où le non-dit devient plus éloquent que le dit.

Cependant, le silence n'a pas une signification unique : il est polysémique et dépend du contexte. Un même silence peut être interprété comme approbation, désaccord, gêne ou indifférence. Dans une discussion, il peut traduire la peur de blesser, la honte, la colère ou simplement le manque de mots. En ce sens, le silence agit comme un miroir de l'état émotionnel. Il peut être une protection, lorsque la parole risquerait de nuire, ou au contraire une arme, lorsqu'il est utilisé pour influencer, exclure ou dominer. Dans les relations hiérarchiques, le silence imposé à un subalterne ou à un étudiant, par exemple, peut signifier le contrôle ou la censure. De même, dans la sphère politique ou médiatique, le silence stratégique sert souvent à éviter une prise de position, à retarder une réaction ou à orienter l'opinion. Il devient alors un outil de pouvoir et de manipulation.

À l'inverse, le silence peut aussi être un acte de résistance. Refuser de parler, c'est parfois refuser d'entrer dans le jeu du pouvoir. Les figures de la non-violence, comme M. Gandhi, ou de la contestation sociale, ont souvent utilisé le silence comme langage symbolique, porteur d'un message moral ou politique. Dans ce sens, le silence peut être une parole éthique, un refus d'alimenter le bruit du monde, une manière d'affirmer une présence sans recours au verbe. Ce paradoxe montre que le silence, loin d'être une passivité, est une action communicationnelle, intentionnelle et signifiante.

Toutefois, le silence demeure ambigu et risqué. Il peut susciter des malentendus, notamment dans les contextes interculturels où les codes d'interprétation diffèrent. Ce qui est perçu comme politesse dans une culture peut être vu comme froideur dans une autre. De plus, dans les institutions modernes (entreprises, médias, politique) le silence face à une crise ou à une accusation peut être interprété comme un aveu de faiblesse ou de culpabilité. Ainsi, un usage mal maîtrisé du silence peut nuire à la confiance et à la crédibilité de celui qui se tait.

Malgré ces ambiguïtés, le silence mérite d'être réhabilité. Dans un univers dominé par la communication, apprendre à se taire devient une compétence relationnelle. Le silence favorise l'écoute, la réflexion et la profondeur des échanges. Il crée un espace de respiration où la parole retrouve son poids et son sens. Dans la communication pédagogique, diplomatique ou artistique, le silence n'est pas un manque, mais une présence différente ; un temps pour comprendre, ressentir et donner de la valeur au mot qui viendra ensuite.

En définitive, le silence est une forme de langage invisible : il parle sans mots, exprime sans dire, agit sans bruit. Il peut être signe de paix ou d'opposition, de respect ou de défi, de maîtrise ou de soumission. Sa richesse tient à son ambivalence. Critiquer le silence, ce n'est donc pas le rejeter, mais reconnaître sa puissance symbolique et la nécessité de le décoder. Dans un monde où l'on parle souvent pour ne rien dire, le silence rappelle que communiquer, c'est aussi savoir se taire ; avec intelligence, intention et humanité.

Dans le cadre publicitaire, le silence peut remplir plusieurs fonctions :

- expressive, lorsqu'il traduit une émotion, une tension ou une attente ;
- stratégique, lorsqu'il vise à capturer l'attention ou à souligner un élément central du message ;
- transitionnelle, lorsqu'il sert de passage entre deux séquences, facilitant ainsi la structuration du message.

Ces différentes formes de silence participent à la mise en scène du message publicitaire, en créant un rythme particulier qui favorise l'anticipation, la surprise ou encore le questionnement. Le silence devient alors un outil narratif à part entière, au même titre que la voix off ou la musique.

1.2. La stylistique et le silence, le silence, le style et la publicité

Selon D. Maingueneau (2004), la stylistique se penche sur les choix formels linguistiques, visuels, sonores qui contribuent à la construction du sens dans un discours. Dans le cas de la publicité, chaque choix n'est jamais neutre : il répond à une intention précise, qu'elle soit esthétique, persuasive ou affective. Ainsi, le silence, bien qu'ayant souvent été considéré comme un non-élément, peut être un vecteur stylistique à part entière.

Dans le discours publicitaire, le silence peut être intentionnellement inséré pour introduire un effet particulier : attirer l'attention du récepteur par contraste, souligner un moment clé du message, ou encore créer une atmosphère de mystère et de solennité. Le silence peut également rompre le rythme attendu d'une publicité, créant ainsi une rupture stylistique qui interpelle l'auditeur ou le téléspectateur.

Comme le souligne R. Barthes (1977, p. 59), « le silence peut être aussi expressif que la parole ». Il ne s'agit pas d'une absence de sens, mais d'un autre mode de signification, souvent plus subtil et plus évocateur. Dans un spot publicitaire, une pause soudaine après une déclaration forte, ou une image muette accompagnée d'un écran noir, peut laisser une

empreinte durable dans l'esprit du spectateur. En ce sens, le silence devient une stratégie stylistique chargée d'émotion et de sens. Dans le discours publicitaire contemporain, le silence s'impose comme une figure de style à part entière, participant pleinement à la construction du sens et à la persuasion du récepteur. Loin d'être une absence de communication, il constitue un signe en soi, porteur d'intentions expressives et stratégiques. En effet, dans un univers médiatique saturé de messages sonores et visuels, le silence attire l'attention par contraste et suscite une forme de pause cognitive qui permet au message publicitaire de se démarquer (R. Barthes, 1964). Cette suspension de la parole ou du son crée un espace interprétatif où le spectateur devient actif, invité à compléter le sens par son imagination et ses émotions (U. Eco, 1975). Ainsi, le silence publicitaire ne renvoie pas à un vide, mais à une densité sémiotique : il permet d'exprimer l'identité d'une marque par la sobriété, la retenue ou la sophistication de son discours. Selon J. M. Floch (1990), cette économie de signes traduit un style minimaliste et stratégique qui renforce la valeur symbolique du produit et la crédibilité de l'émetteur. En ce sens, le silence devient une rhétorique de la suggestion : il ne dit pas tout, mais laisse deviner, favorisant ainsi une communication de connivence entre la marque et son public (J. Meyer, 1993). Le non-dit devient alors un instrument de persuasion, un mode d'expression esthétique et éthique qui valorise la maîtrise, la confiance et la discrétion. Comme le souligne J. Le Guern (1993, p. 148), le silence en publicité, loin de signifier l'absence, « parle autrement » : il devient le lieu d'un discours implicite où le style, la sensibilité et la stratégie s'entrelacent pour produire un effet de séduction et de mémorisation durable.

1.4. La théorie de la persuasion

La théorie de l'élaboration du message proposée par R. Petty et J. T. Cacioppo (1986) repose sur l'idée que la persuasion est un processus cognitif complexe. Pour qu'un message publicitaire influence efficacement une décision d'achat, il doit être traité activement par le récepteur. Or, le silence crée justement un espace mental propice à ce traitement.

Lorsqu'une publicité intègre un moment de silence, elle interrompt brièvement le flux d'informations. Ce temps de pause permet au spectateur de réfléchir, de se poser des questions, voire d'imaginer la suite du message. Cette implication cognitive favorise la mémorisation et l'adhésion au contenu du message.

Dans le contexte culturel burkinabè, cette stratégie est plus pertinente. En effet, les valeurs traditionnelles telles que la discrétion, la retenue, la politesse et le respect des temps de parole sont culturellement valorisées. Le silence, loin d'être considéré comme une faiblesse ou un simple signe de sagesse, constitue un procédé stratégique qui traduit la maîtrise du discours, organise le rythme du message et favorise l'implication cognitive du récepteur. En intégrant cette dimension culturelle, les publicités peuvent renforcer leur crédibilité et créer un lien plus authentique avec le public cible.

Ainsi, le silence devient une ressource persuasive non seulement esthétique ou stylistique, mais aussi culturellement ancrée, conférant au message publicitaire un poids symbolique et une légitimité accrue.

2. Méthodologie

Pour analyser la portée stylistique, communicationnelle et persuasive du silence dans le discours publicitaire, cette recherche adopte une approche qualitative, centrée sur l'interprétation des formes discursives visuelles. La méthodologie repose sur l'analyse de contenus publicitaires diffusés dans le contexte burkinabè, où le silence, au-delà de sa fonction esthétique, prend une valeur culturelle significative. Cette démarche permet de

croiser les dimensions formelles et symboliques du silence afin de mieux comprendre sa fonction stratégique dans la communication publicitaire.

2.1. Corpus

Le corpus de cette recherche se compose de trente et une publicités diffusées, issues de quatre concessionnaires majeures du marché burkinabè des véhicules à deux roues : CFAO MOTORS, MEGAMONDE, WATAM et HERO. Ces entreprises occupent une place prépondérante sur le marché local, et leurs campagnes publicitaires sont conçues pour toucher une audience variée, allant des jeunes urbains aux consommateurs professionnels ou ruraux.

Toutes les publicités analysées sont authentiques, telles que diffusées par les concessionnaires sur leurs plateformes officielles : chaînes de télévisions locales, station de radio, sites web d'entreprise et réseaux sociaux (Facebook, You Tube). Lorsque le contenu était disponible en ligne, le lien ou la référence exacte de diffusion a été enregistré afin d'assurer la vérifiabilité des données par tous les lecteurs souhaitant procéder à des vérifications.

Pour les spots vidéo, un processus rigoureux de collecte et de traitement a été appliqué :

- Les dialogues et voix off ont été transcrits mot pour mot (verbatim) ;
- Les éléments sonores significatifs (musique, jingles, bruitages) ont été notés avec leur temporalisation et leur fonction dans la narration ;
- Les marques de silence (pauses, ellipses, suspensions) ont été signalées par des conventions typographiques normalisées afin de préserver leur forme originale et leur effet stylistique. Cette démarche garantit que les données conservent leurs propriétés originelles et que l'analyse repose sur des observations vérifiables et non sur des reproductions approximatives.

Pour assurer la pertinence de l'analyse du silence, le corpus se limite aux publicités combinant langage oral, langage sonore et marques de silence. Il inclut :

- Spot vidéo : intégrant dialogue, voix off, musique, jingles, bruitages et pauses narratives ;
- Annonce audio : comprenant voix, musique, effets sonores et silences typographiques ou temporels.

Les affiches publicitaires et affiches numériques ont été exclues lorsque leur contenu ne comportait pas de marque de silence ou d'élément sonore, car ces médias ne permettent pas une analyse pertinente du silence dans le discours publicitaire. Cependant, si une affiche incluait des pauses suggérées typographiquement (points de suspension, espace ou symboles indiquant l'ellipse), elle a été conservée et intégrée à l'analyse.

L'analyse de ce corpus vise à : identifier les formes de silence utilisées dans les publicités ; évacuer leur impact stylistique et examiner leur effet cognitif et persuasif sur le récepteur, en lien avec le cadre théorique mobilisé.

Chaque observation analytique renvoie directement à une publicité précise, avec indication de l'entreprise, de l'année et de la source, afin de garantir la transparence et la reproductibilité de l'étude.

2.2.Méthode d'analyse

L'approche méthodologique adoptée dans cette étude est essentiellement qualitative, fondée sur les outils de l'analyse du discours publicitaire et de la stylistique visuelle et sonore.

L'objectif n'est pas de mesurer quantitativement les occurrences, mais de comprendre la valeur expressive, persuasive et esthétique du silence dans la communication publicitaire.

La collecte des données s'est effectuée à partir des supports médiatiques officiels des concessionnaires étudiés. Chaque publicité sélectionnée a été visionnée ou écoutée plusieurs fois afin d'en saisir la dynamique sonore, visuelle et rythmique. Les messages retenus ont ensuite fait l'objet d'une transcription minutieuse, respectant les pauses, les coupures et les marques sonores pertinentes. Cette transcription minutieuse, respectant les pauses, les coupures et les marques sonores pertinentes. Cette transcription verbatim a permis de disposer d'un corpus exploitable et rigoureusement traité, garantissant la fidélité aux énoncés originaux.

Le traitement des données s'est appuyé sur une grille d'observation élaborée autour de trois dimensions principales : la forme, la fonction et l'effet du silence. Dans chaque publicité, les occurrences de silence ont été identifiées, classées et interprétées en fonction de leur nature et de leur impact sur le récepteur. Trois types de silence ont ainsi été distingués :

- Le silence explicite, correspondant à une pause clairement perceptible dans les dialogues, la bande sonore ou la narration ;
- Le silence implicite, observable à travers les non-dits, les ellipses ou les interruptions de sens qui créent un vide interprétatif ;
- Le silence rythmique, résultant d'un ralentissement, d'une répétition ou d'une respiration sonore ou visuelle qui induit une suspension mentale chez le spectateur.

L'analyse a ensuite pris en compte plusieurs critères d'observation : la fréquence d'apparition du silence, sa position dans la structure narrative, ainsi que l'effet produit sur la réception, notamment sur l'attention, la mémorisation et l'émotion du public.

Ce dispositif méthodologique a permis de dégager des régularités formelles et des fonctions symboliques du silence dans les messages publicitaires, tout en montrant son rôle dans la construction du sens et dans la stratégie persuasive des annonceurs

3. Analyse et interprétation des résultats

Cette section présente les résultats issus de l'analyse qualitative des publicités audiovisuelles portant sur les véhicules à deux roues au Burkina Faso. L'objectif est de comprendre comment le silence, en tant que ressource sémiotique et discursive, participe à la construction du sens dans le discours publicitaire. Il ne s'agit donc pas d'examiner les discours dans leur totalité, mais plutôt d'observer la manière dont leur totalité, mais plutôt d'observer la manière dont les formes du silence, pauses, ellipses, non-dits, rythmes, structurent, dynamisent et orientent la réception du message.

Le corpus étudié comprend trente et une publicités audiovisuelles, diffusées sur diverses chaînes locales et plateformes numériques. Parmi celles-ci, certaines ont été sélectionnées à des fins d'analyse détaillée selon une démarche d'encodage thématique : repérage des pauses, relevé des ellipses syntaxiques, identification des silences expressifs et des ruptures rythmiques. Chaque extrait a été classé selon trois catégories principales : le silence explicite, le silence implicite, et le silence rythmique.

L'analyse qui suit vise donc à mettre en lumière ces différentes manifestations du silence et à en dégager les fonctions stylistiques, énonciatives et culturelles dans le contexte publicitaire burkinabè.

3.1. Le silence et les pauses explicites

Plusieurs publicités intègrent des pauses audibles qui structurent le discours et intensifient le message. À titre illustratif, citons SP30/H2 HERO : « Découvrez la nouvelle Hero. (...) Le design, la performance...Tout y est. » La pause entre les deux phrases crée un effet de suspense et attire l'attention du spectateur. Ce silence fonctionne comme une respiration volontaire, un moment d'attente qui permet à l'auditeur de se préparer à recevoir une information capitale. Ce n'est donc pas un vide sonore, mais une forme de ponctuation discursive, comparable à une virgule émotionnelle.

De même, dans SP5/M2 MEGAMONDE, le dialogue entre Sidiki et Souké se construit sur une pause expressive : « Tu as vu cette moto ? Oui... elle est incroyable (...) Tu ne rêves pas ? »

Ici, le silence traduit l'admiration et la surprise. Il remplace des mots inutiles et donne toute sa place à l'émotion. La pause crée une exclamation muette, un instant de sidération qui amplifie la dimension affective du message. L'ellipse entre « incroyable » et « Tu ne rêves pas ? » devient un battement dramatique, un espace de projection pour le spectateur, qui est invité à ressentir la même fascination.

Dans ces exemples, le silence agit comme une stratégie de captation. Il attire, suspend et engage le public. Il transforme le spectateur en acteur de la signification, le laissant compléter le sens à partir de ses propres désirs (vitesse, puissance, liberté).

3.2. Le non-dit : une parole en creux

Le non-dit comme une forme de silence implicite, où le message n'est pas totalement formulé mais suggéré. Dans SP1/M15 MEGAMONDE, la voix off déclare : « Elle est si jolie. Comment me résister ? Va-t-elle vous répondre ? Vous ne tenez plus. Il vous la faut. »

Ici, l'enchaînement de phrases courtes et saccadées, ponctuées de silences implicites, traduit un désir contenu. Ce silence n'est pas absence de parole, mais suspension émotionnelle : il dit l'indicible, l'attirance, l'impatience. Les phrases interrogatives sans réponse installent un dialogue intérieur, révélant un monologue du désir. Ce silence intérieur crée une tension dramatique qui renforce l'efficacité persuasive du message.

Un autre exemple, SP31/H3 HERO : « Puissance, légèreté, maniabilité...À vous de découvrir la sensation », illustre une ellipse stylistique. Les points de suspension remplacent un discours explicatif. Le silence ouvre un espace interprétatif où le consommateur est libre de projeter ses propres représentations. Ce non-dit crée une suggestion publicitaire, un appel au vécu et à l'expérience personnelle.

Ainsi, le silence implicite devient un outil de persuasion fondé sur le manque et la projection : il laisse le consommateur combler le vide symbolique par l'achat ou l'appropriation du produit.

3.3. Le rythme sonore et la musicalité

Le silence peut aussi s'exprimer à travers le rythme du discours publicitaire, alternant sonorité et pause. Dans SP1/CF1 CFAO MOTORS : « MEGAMONDE, c'est pour tout le monde...MEGAMONDE, pour vous, pour lui, pour elle. », le rythme binaire crée une mélodie persuasive. Les points de suspension instaurent un silence suggestif, un moment d'ouverture où le mot « tout le monde » reste en suspens. Ce silence interprétatif inclut implicitement toutes les catégories sociales.

Le rythme répétitif et la segmentation rythmique (« pour vous, pour lui, pour elle ») introduisent une respiration cognitive, facilitant la mémorisation. Ce jeu de silences et de répétitions confère au message une musicalité familière, ancrée dans la tradition orale burkinabè. Le silence rythmique n'est donc pas seulement absence de son, mais moment de résonance qui permet à l'auditeur de s'approprier le slogan.

Le silence, sous toutes ses formes, apparaît comme un acte de langage à part entière. En suivant J. Baylon et M. Fabre (1990, p. 152), « si tout signifiant porte un signifié, il en est de même pour le silence : son sens dépend du locuteur, du contexte et de la culture ». Dans le contexte burkinabè, il traduit souvent la retenue, la pudeur, mais la force et l'émotion.

Ainsi, dans le discours publicitaire, le silence devient un langage du sensible : il évoque, suggère et relie. Il transforme la communication marchande en expérience esthétique. Comme le soulignent P. Fromilhague et C. Sancier (1998), la stylistique permet de comprendre « comment le choix des formes produit du sens ». Dans ce cas, le silence est une forme expressive du rire, un outil de persuasion émotionnelle et culturelle.

4. Discussion

L'analyse des données révèle que le silence n'est pas un simple accident de production, mais bien un outil stylistique pleinement intégré à la stratégie publicitaire. Utilisé de manière consciente, il permet de :

- valoriser le produit par des effets de mise en attente ;
- créer un dialogue implicite avec le consommateur, en suggérant plus qu'en affirmant ;
- stimuler la participation cognitive et émotionnelle du public, en laissant une place à l'interprétation ;
- s'accorder avec les valeurs culturelles locales, en particulier la retenue, le respect et la discrétion.

Cette conception rejoint les travaux de R. Barthes (1964, p. 49) pour qui la publicité ne dit pas tout, mais joue sur « le langage de l'absence » et sur la force du non-dit. De même, J. Péninou (1972, p. 250) rappelle que la rhétorique publicitaire s'appuie sur des figures de suggestion, où « le silence, le vide ou la pause deviennent aussi signifiants que la parole ».

Dans la publicité contemporaine, le silence est bien plus qu'une absence de son : il devient un outil stratégique, porteur de sens. Dans le contexte burkinabè, notamment dans les spots publicitaires des véhicules à deux roues, le silence est utilisé avec finesse pour capter l'attention du public et renforcer l'impact du message. Il introduit une pause, un temps de suspension qui invite à la réflexion, à l'interprétation ou simplement à l'écoute. Ce silence volontaire contraste avec le flux habituel de paroles ou de musique et attire ainsi l'œil comme l'oreille. Comme le note R. Barthes (1982, p. 288), « le silence est aussi un signe », un espace de signification à part entière.

Du point de vue de la stylistique, cette suspension crée un effet d'attente ou de surprise qui permet de mieux ancrer le message dans la mémoire du destinataire. R. Jakobson (1960) évoque la fonction poétique du langage, qui repose sur la rupture de la continuité ordinaire du discours : le silence y joue un rôle structurant puisqu'il rehausse le relief du message. Dans la rhétorique, le silence peut aussi servir à souligner une idée forte, à dramatiser un moment implicite (C. Kerbrat-Orecchioni, 1990). Dans un univers où la saturation sonore est omniprésente, l'économie de paroles devient un moyen d'expression puissant, à la fois esthétique et stratégique. Ainsi, dans le discours publicitaire des deux roues, ce procédé ne traduit pas une absence de message, mais plutôt une manière subtile de le formuler autrement, avec davantage d'impact d'émotion ou d'élégance.

Le silence dans la publicité des véhicules à deux roues au Burkina Faso agit comme un levier psychologique puissant. Son utilisation maîtrisée capte l'attention du public en rompant avec le flux verbal habituel. Selon E. T. Hall (1976), dans les cultures à forte contextualisation (comme beaucoup de sociétés africaines), le silence est une composante essentielle de la communication, porteuse de valeurs et de sens implicite. Dans un univers saturé de sons, de slogans et de musiques accrocheuses, l'absence momentanée de bruit crée une forme de pause cognitive qui pousse le récepteur à s'arrêter, à écouter différemment.

Ce silence, loin d'être vide de sens, agit comme un marqueur de signification. Il renforce le message lorsqu'il précède ou suit une parole-clé, en lui donnant plus de poids émotionnel et symbolique. Pour U. Eco (1979), toute absence dans un message est potentiellement signifiante : ce que le texte ou le discours tait devient lui aussi porteur de sens. Ainsi, le consommateur est non seulement touché par ce qu'il entend, mais aussi par ce qu'il n'entend pas. Ce procédé devient ici un espace d'appropriation, une invitation à compléter le message par son propre ressenti.

D'un point de vue culturel, le silence peut entrer en résonance avec la communication non verbale traditionnelle, où le non-dit, les pauses et les silences expriment autant que les mots. Selon M. S. Ngalasso-Mwatha (2004, p. 15), dans les cultures africaines, « la parole se nourrit du silence » ; ce dernier n'est pas absence de communication, mais signe de profondeur et de maîtrise de soi. Dans la publicité, cela contribue à créer une relation de connivence entre l'annonceur et le spectateur, car celui-ci n'est pas uniquement passif : il est sollicité pour interpréter. Dans de nombreuses cultures burkinabè, le silence peut traduire le respect, la sagesse, voire la profondeur d'un message. Lorsqu'il est transposé dans la publicité, il confère au discours un ancrage culturel fort et une crédibilité accrue. Il devient alors un vecteur d'authenticité qui rapproche la marque de ses publics en mobilisant un code de communication partagé.

Cette fonction culturelle du silence est d'autant plus significative qu'elle s'oppose à la logique de surenchère sonore souvent observée dans les médias mondialisés. Les annonceurs burkinabè réinventent ici une forme de communication de proximité, fondée sur la suggestion et la sobriété. En cela, le silence constitue une véritable contre-rhétorique : au lieu de séduire par l'excès, il persuade par la retenue. Ce choix stylistique reflète une adaptation intelligente du discours publicitaire aux mentalités locales, où l'économie de mots renforce souvent la force du message.

Sur le plan cognitif, le silence agit comme un espace de résonance intérieur. Il sollicite l'imagination du récepteur, l'incitant à compléter les vides laissés par le discours. Ce mécanisme de co-construction du sens favorise une appropriation personnelle du message publicitaire, qui devient dès lors plus durable et plus marquante. Comme le souligne la théorie de l'élaboration cognitive (R. Petty et J. T. Cacioppo, 1986), une telle participation active renforce la persuasion et la mémorisation. Le silence, en ralentissant le rythme de réception, ouvre une brèche dans laquelle le consommateur insère sa propre expérience, ses désirs et ses émotions.

Enfin, sur le plan symbolique, le silence véhicule une dimension éthique et esthétique. Il traduit la maîtrise de soi, l'élégance et la confiance dans la qualité du produit : « ce qui est bon n'a pas besoin de crier ». Cette maxime implicite, souvent intériorisée dans les cultures africaines, confère au silence un pouvoir de distinction sociale et symbolique. Dans les publicités étudiées, les pauses et ellipses ne sont donc pas de simples artifices de mise en scène ; elles matérialisent une philosophie de communication où l'efficacité naît de la mesure, de la retenue et du respect du récepteur.

En somme, le silence se révèle être une véritable rhétorique de la persuasion implicite. Il associe esthétique, cognition et culture pour produire un discours publicitaire à la fois suggestif et crédible. Son étude ouvre de nouvelles perspectives pour comprendre les logiques expressives du marketing africain, où les stratégies locales d'expression souvent discrètes et symboliques constituent des formes de résistance et d'innovation face aux modèles de communication globalisés. Le silence participe donc pleinement à la stratégie de persuasion, en rendant le message plus subtil, plus marquant et parfois plus crédible.

Conclusion

Le silence, qu'il soit explicite ou implicite, s'impose aujourd'hui comme une véritable stratégie de communication dans le discours publicitaire, notamment dans le secteur des véhicules à deux roues au Burkina Faso. Loin d'être une simple absence de son, de parole ou d'image, le silence devient un outil de style à part entière, capable de transmettre des émotions, de susciter la curiosité et de créer une pause signifiante dans le flot continu des messages publicitaires. Il s'inscrit dans une dynamique de persuasion subtile, où l'attention du spectateur est captée non pas par l'excès de discours, mais par une rupture dans le rythme, une suspension, un non-dit qui invite à l'interprétation. Cette capacité du silence à créer un espace mental et affectif, à instaurer une atmosphère propice à la réflexion ou à l'émotion, en fait une ressource précieuse pour les annonceurs cherchant à se distinguer dans un marché saturé d'images et de sons. Plus encore, dans le contexte socioculturel burkinabè, où la retenue, la sobriété et le respect sont des valeurs fondamentales, le silence publicitaire prend une dimension symbolique forte : il traduit le sérieux, l'élégance et la maîtrise, qualités souvent associées à un produit de qualité. À travers les analyses de spots et d'affiches publicitaires issues de grandes marques locales, il apparaît que le silence permet de valoriser le produit, de renforcer l'impact du message, et surtout d'impliquer activement le consommateur, qui devient co-constructeur de sens. Ainsi, le silence transforme la publicité en une expérience sensorielle et cognitive, plus suggestive que démonstrative. Ce travail ouvre par ailleurs des perspectives nouvelles pour l'analyse du discours médiatique africain, en montrant que les formes minimalistes, les non-dits et les ruptures dans la narration peuvent être aussi efficaces, voire plus, que les approches traditionnelles fondées sur la saturation visuelle et sonore. Il devient alors pertinent de prolonger cette réflexion sur d'autres secteurs de communication en Afrique, afin de mieux comprendre comment les spécificités culturelles influencent les modes de persuasion et les choix stylistiques. En somme, le silence n'est pas une absence, mais une présence autrement plus dense, qui interpelle, qui émeut et qui persuade.

Références bibliographiques

- BARTHES Roland, 1964, « Rhétorique de l'image », *Communications*, n° 4, Paris, Éditions du Seuil, pp. 40-51.
- BARTHES Roland, 1977, *Image, musique, texte*, Paris, Éditions du Seuil.
- BARTHES Roland, 1982, *L'Aventure sémiologique*, Paris, Éditions du Seuil.
- BAYLON Jean et FABRE Marie, 1990, *Les fonctions du langage et de la communication*. Paris, Éditions Armand Colin.
- ECO Umberto, 1975, *La structure absente*. Paris, Éditions du Seuil.
- ECO Umberto, 1979, *Lector in fabula*, Paris, Éditions du Seuil.

- FLOCH Jean-Marie, 1990, *Sémiotique, marketing et communication*, Paris, Presses Universitaires de France.
- FROMILHAGUE Philippe et SANCIER Christine, 1998, *Introduction à la stylistique*, Paris, Éditions Nathan.
- HALL Edward T., 1976, *Beyond culture*, New York, Éditions Anchor Books.
- JAKOBSON Roman, 1960, *Linguistics and poetics*, in Sebeok, Thomas A. (éd.), *Style in Language*, Cambridge, MA, MIT Press.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, 1990, *La pragmatique du langage*, Paris, Éditions Armand Colin.
- LE GUERN Jacques, 1993, *Communication et publicité*, Paris, Éditions L'Harmattan.
- MAINGUENEAU Dominique, 1999, *Introduction à la stylistique*. Paris, Éditions Hachette.
- MAINGUENEAU Dominique, 2004, *Le discours publicitaire : stylistique et analyse*. Paris, Éditions Armand Colin
- MEYER Jacques, 1993, *Stylistique et communication*. Paris, Éditions Nathan.
- NGALASSO-MWATHA Musanji Sylvain, 2004, *Culture et communication en Afrique Kinshasa*, Éditions L'Harmattan.
- PETTY Richard et CACIOPPO John T., 1986, *Communication and Persuasion : Central and Peripheral Routes to Attitude Change*, New York, Éditions Springer.
- PENINOUE Jean, 1972, *Figures et rhétorique de la publicité*, Paris, Éditions du Seuil.
- WATZLAWICK Paul et al., 1967, *Pragmatics of Human Communication*. New York, Éditions Norton.

INFORMATION ET IA : UNE OPPORTUNITÉ POUR LES JOURNALISTES DU CONGO- BRAZZAVILLE

François BIYELÉ

Université Marien Ngouabi, Congo-Brazzaville
kitoko2@yahoo.fr

Résumé

L'Intelligence Artificielle imprègne aujourd'hui toutes les sphères de la société. Cette technologie qui a connu un essor avec l'apparition du web 2.0 au cours de la première décennie du XXI^e siècle, permet aux créateurs de contenu, de diffuser des documents qui pourront être à la portée de tous sur l'ensemble de la planète. Cela constitue une opportunité pour les journalistes congolais de faire connaître leur pays et ce qui s'y passe, au reste du monde à une époque où l'infox envahit la vie quotidienne et prend parfois le pas sur l'information. Ainsi dans le dictionnaire français *Dixel*, édition 2010 par exemple, les informations publiées sur le Congo-Brazzaville concernaient plutôt la République Démocratique du Congo (ex-Zaïre). Une telle erreur aurait-elle été possible s'il s'agissait d'un pays européen ? Ce n'est pas sûr, car les données sur les pays européens sont disponibles et accessibles. Ce qui n'est toujours pas le cas pour des pays comme le Congo-Brazzaville. Grâce à l'I.A. l'information cesse d'être unidirectionnelle (des pays du Nord vers ceux du Sud) pour devenir bidirectionnelle c'est-à-dire du Nord vers le Sud et du Sud vers le Nord. Les journalistes congolais vont-ils s'en saisir ? Cet article se propose de montrer comment les professionnels de l'information utilisent cette technologie à travers un guide d'entretien administré à certains d'entre eux, non sans avoir retracé le cadre réglementaire qui régit le métier de journaliste au Congo-Brazzaville ; car on ne peut créer des contenus viables et fiables que si on exerce dans un environnement propice. Il en ressort qu'au-delà de quelques appréhensions, l'I.A. constitue une opportunité pour les journalistes congolais.

Mots-clés : Congo-Brazzaville – IA – Information – Journalistes – Opportunité.

Abstract

Artificial intelligence now permeates all spheres of society. This technology, which boomed with the emergence of Web 2.0 during the first decade of the 21st century, allows content creators to disseminate documents that can be accessed by everyone across the planet. This provides an opportunity for Congolese journalists to share their country and what's happening there with the rest of the world at a time when fake news invades daily life and sometimes takes precedence over information. For example, in the 2010 edition of the French dictionary *Dixel*, the information published on Congo-Brazzaville actually referred to the Democratic Republic of Congo (formerly Zaire). Would such an error have been possible if it were a European country ? This is uncertain, as data on European countries is available and

accessible. This is still not the case for countries like Congo-Brazzaville. Thanks to AI, information is no longer unidirectional (from the Global North to the Global South) but rather bidirectional, that is, from the North to the South and from the South to the North. Will Congolese journalists embrace it? This article shows how information professionals are using this technology through interviews with some of them, while also exploring the regulatory framework governing the profession of journalist in Congo-Brazzaville ; because viable and reliable content can only be created if one operates in a conducive environment. It emerges that, beyond some apprehensions, artificial intelligence represents an opportunity for Congolese journalists.

Key words : Congo-Brazzaville – AI – Information – Journalists – Opportunity.

Introduction

L'Intelligence Artificielle (I.A.) imprègne aujourd'hui pratiquement tous les secteurs d'activités. Le secteur du journalisme n'y échappe pas. Partant du postulat, à la suite de L. Julia (2019), selon lequel *l'Intelligence Artificielle n'existe pas*, nous en proposons la définition suivante : « Données disponibles (big data) sur Internet, stockées, sélectionnées et classées par un logiciel selon les besoins d'un utilisateur ». Il s'agit donc d'un outil au service de l'Homme (au sens où Ludwig Feuerbach l'utilise dans son livre *L'Essence du christianisme*, signifiant « homme et femme ») qui ne peut livrer que des informations préexistantes qu'il trouve sur Internet. Ces données ou informations sont produites par les humains ou générées par les machines programmées à cet effet par l'Homme. Alors, en quoi l'I.A. est-elle une opportunité pour les journalistes du Congo-Brazzaville ? Ces journalistes, travaillent-ils dans un environnement propice ? Nous aurons recours à la méthode qualitative à travers la recherche documentaire et le guide d'entretien (soumis à quatre responsables des médias congolais) pour répondre à ces questions, car comme l'affirme A. Muchielli (1996, p.13) : « Toujours en ce qui concerne les méthodes, mon opinion est que les méthodes les plus appropriées à la recherche en communication sont les méthodes qualitatives ». En effet, poursuit-il :

Une autre caractéristique des méthodes qualitatives plaide encore en faveur de leur utilisation en sciences de la communication : les méthodes qualitatives postulent que le chercheur est partie intégrante de l'outil ou de la technique qu'il utilise dans la phase de recueil des données (que l'on pense à l'observation, à l'observation participante, à l'interview, au questionnement...) (A. Muchielli, 1996, p. 13).

Ce faisant, nous formons l'hypothèse que les journalistes du Congo-Brazzaville, en ayant pour ligne de conduite le respect du code de déontologie et celui des critères de sélection des informations, peuvent utilement participer à la production des données fiables susceptibles d'alimenter la vaste base de données disponibles sur Internet et dont l'Intelligence Artificielle se sert pour répondre aux requêtes des internautes. En effet, la presse est le miroir de la société dans son évolution contradictoire. Et affirme R. Ringoot (2014, p. 3): « La presse fournit une documentation incontournable pour comprendre des sujets sociétaux contemporains ou passés ».

Notre recherche se situe dans le cadre hypothético-déductif relevant du champ du journalisme. Rappelons que le journalisme est une activité qui consiste à collecter, vérifier, traiter et éventuellement commenter des informations afin de les porter à la connaissance du

public à travers différents médias (écrits, audiovisuels ou en ligne), en respectant des règles déontologiques définies.

Pour analyser les réponses des enquêtés à notre guide d'entretien, nous utiliserons l'analyse de contenu par thème ou analyse thématique que J-L Pedinielli (1994, p.115) définit comme suit :

L'analyse thématique est avant tout descriptive, elle correspond à une complexification de la question simple, de quoi le sujet parle-t-il ? Elle procède par le découpage du discours et recensement des thèmes principaux qui peuvent faire l'objet d'analyse différente selon les questions et les objectifs de recherche.

Mais la notion de thème mérite sans doute d'être explicitée. Et la définition qu'en donne B. Berelson (1952, p.18) nous semble bien à propos : « C'est une affirmation sur un sujet. C'est-à-dire une phrase, ou une phrase composée, habituellement un résumé ou une phrase condensée, sous laquelle un vaste ensemble de formulations singulières peuvent être affectées ».

Dans le foisonnement des travaux sur l'I.A., il est difficile d'en faire un état exhaustif. Cependant, un certain nombre d'auteurs comme Luc Julia, Jean-Philippe Desbiolles, Laurence Dierickx, Rodolphe Gelin ou Piere Marquis *et al.*, ont nourri ou inspiré notre travail.

Ainsi, notre travail s'articule de la manière suivante : *primo*, nous allons indiquer dans quel cadre réglementaire les journalistes congolais exercent leur travail ; *deuxio*, présenter les médias auxquels appartiennent les journalistes qui ont répondu à notre guide d'entretien ; *tertio*, exposer le guide d'entretien et les réponses des enquêtés suivies de leur analyse ; *quarto*, discuter les résultats et *quinto*, conclure.

1. Le cadre réglementaire

Pour diffuser une information libre, complète et fiable, le journaliste doit travailler dans un cadre réglementaire qui garantisse la liberté d'expression.

Au Congo-Brazzaville l'article 25 de la constitution du 25 octobre 2015 garantit cette liberté. Elle stipule : « Tout citoyen a le droit d'exprimer et de diffuser librement son opinion par la parole, l'écrit, l'image ou par tout autre moyen de communication. La liberté de l'information et de la communication est garantie. Elle s'exerce dans le respect de la loi ». (Constitution du 25 octobre 2015 de la République du Congo, titre 1 : de l'État et de la souveraineté). Cet article est venu renforcer l'article 4 de la loi n°8-2001 du 12 novembre 2001 sur la liberté de l'information et de la communication qui dispose :

- l'accès aux sources d'information est libre ; la censure est prohibée ;
- nul ne peut (*i.e.*, être) inquiété pour ses idées, ses opinions ;
- le droit de rechercher, de recevoir et de répandre, sans considération de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit dans le cadre des limites fixées par la présente loi, est garanti. (Loi n°8-2001 du 12 novembre 2001 sur la liberté de l'information et de la communication, titre 1 : dispositions générales).

En plus de ce cadre plus général, les professionnels de l'information et de la communication ont adopté lors des *Assises de la presse congolaise*, tenues à Brazzaville du 25 au 28 octobre 2018, un code d'éthique de déontologie permettant l'exercice du métier de journaliste dans les meilleures conditions possibles. En effet parmi les 36 articles des devoirs

des journalistes, trois concernent le journalisme en ligne. Il s'agit des articles 5, 6 et 16 dont voici respectivement les contenus :

- Respecter leur déontologie quel que soit le support, y compris dans l'utilisation professionnelle des réseaux sociaux, blogs, et d'autres formes de TIC (article 5).
- S'interdire de publier dans leurs journaux des articles non signés mis en ligne, sur les blogs, ou diffusés dans les réseaux sociaux (article 6).
- La décision de publier ou non, intégralement ou en partie, des réactions émanant du public, de même que la gestion et la modération, de préférence a priori, des forums et des espaces de dialogue en ligne, relèvent en toute indépendance de la seule responsabilité de la rédaction. Celle-ci respecte le sens et l'esprit des propos rapportés (article 16).

Les journalistes congolais ont donc, non seulement une réglementation qui les protège, mais en plus ils se sont donné des devoirs pour un meilleur exercice de leur métier. Il leur est donc possible de produire et de diffuser des informations fiables susceptibles d'être partagées au reste du monde via le web, si en plus, les critères de sélection de l'information sont respectés. Pour rappel, ce sont : la nouveauté, la proximité, la crédibilité, l'utilité.

- La nouveauté : la nouveauté de l'information renvoie à son caractère inédit. C'est ce qui n'est pas encore connu, ce que l'on va découvrir.
- La proximité : elle désigne ce qui touche à la vie concrète du public. C'est le traitement de l'information sous un ancrage local. Ainsi, un Brazzavillois (habitant de la ville de Brazzaville, capitale politique de la République du Congo) se sentira plus concerné par un déraillement de train qui a lieu dans sa ville plutôt qu'à Katmandou, la capitale du Népal.
- La crédibilité : une information, pour être fiable, doit être exacte, vérifiable et suffisamment recoupée. Les sources doivent être connues et autorisées.
- L'utilité : il est question de l'intérêt humain de l'information. Par exemple, une information sur l'insécurité ou sur la météo permet aux citoyens d'une ville de prendre des dispositions idoines.

Toutefois, pour que l'information parvienne au public, elle doit être collectée, traitée et diffusée. Et c'est le rôle des médias. Pour ce travail, nous en avons sélectionnés quatre : *La Semaine Africaine*, Radio MUCODEC, TPT Plus et TSIÉLEKA MÉDIA.

2. La présentation des médias

Les médias ont été choisis pour leur présence sur l'étendue du territoire national et à l'international.

- *La Semaine Africaine* : c'est le vieux routier de la presse écrite congolaise. Le journal a été créé en 1952 par le Père Jean le Gall, un prêtre spiritain français alors en poste à Brazzaville (i.e., le Congo-Brazzaville est une ancienne colonie française, devenu indépendant le 15 août 1960). Il a été lancé pour couvrir l'actualité des pays de l'Afrique Équatoriale Française (AEF) dont Brazzaville était la capitale. Depuis 1960, l'hebdomadaire ne s'occupe plus que de l'actualité du Congo-Brazzaville. Sa pagination varie de 16 à 20 pages. La version papier du journal est disponible en ligne sur son site web. Par ailleurs, *La*

Semaine Africaine est présente sur la plateforme *Mayebisinews*¹, qui rassemble la presse écrite congolaise. C'est le journal de la Conférence Épiscopale du Congo, mais il jouit d'une autonomie financière.

Pour le guide d'entretien, c'est le directeur de publication qui a été notre interlocuteur.

- Radio MUCODEC : lancée en février 2010 pour fournir des informations aux sociétaires c'est-à-dire à ceux qui ont des comptes dans les caisses locales des Mucodec et pour éduquer les Congolais à la culture de l'épargne et du mutualisme, est devenue aujourd'hui une station radiophonique généraliste. Elle a des stations dans plusieurs départements du Congo (Pointe-Noire, Niari, Bouenza, Cuvette) et propose des émissions sur la santé, la culture, l'emploi, l'environnement, le sport, etc. La radio est disponible dans le bouquet satellitaire de Canal+ Congo (numéro 533), sur le site de *Tunedradios*, qui regroupe plusieurs stations radiophoniques du monde dont *France Inter* (la première radio de France en termes d'audience), *Tanger Med* (une radio du Maroc) ou encore *LFM95.5* (une radio de la Suisse) et sur le site de *CastBox*, une plateforme payante qui donne accès aux podcasts des stations de radio du monde comme *RTL* (France), *France Inter*, *Arte radio* (une webradio à la demande créée par Arte France, branche française de la chaîne culturelle franco-allemande ARTE, en novembre 2002).

Pour répondre aux questions du guide c'est le Chef du Département Communication et Responsable de la Radio de la fédération des MUCODEC qui s'est rendu disponible.

- TPT Plus (Télévision Pour Tous Plus) : a débuté ses programmes en 1998 sous la dénomination de Télévision Pour Tous. En 2022, elle devient TPT Plus et est présente dans le bouquet satellitaire Canal+ Congo (numéro 346), depuis novembre 2023. La chaîne a un site web (www.tptplustv.com), une page Facebook, Instagram et You Tube. Le propriétaire est un ancien député et ancien ministre congolais, Digne Elvis Tsalissan Okombi.

C'est la directrice des informations qui a bien voulu se prêter à nos questions.

- TSIÉLEKA MÉDIA : existe depuis août 2020. C'est un média *pure player*. Son nom signifie « Vérité » en *Lingala*, l'une des deux langues véhiculaires du Congo-Brazzaville (l'autre étant le *Kituba*). Il a un site web (www.tsieleka.com), une page Facebook qui compte 44.400 abonnés, une page Instagram, une page Tik Tok, une page You Tube et une page Twitter. C'est le journaliste Brony Fortunat Ngolali qui en est le créateur.

La directrice générale de ce média a bien voulu consacrer un peu de son temps pour répondre aux questions du guide.

3. Le guide d'entretien

Il s'agit d'un guide d'entretien semi-directif qui comporte neuf questions. Après chaque question, on proposera les réponses des quatre enquêtés suivies de l'analyse de contenu par thème.

¹ *Mayebisinews* est une application mise au point par un étudiant congolais en Sciences et Techniques de la Communication (STC), Christian Ikama, qui permet aux internautes en un clic d'accéder à l'ensemble des journaux publiés au Congo-Brazzaville qui y ont souscrit un abonnement. L'application est disponible sur Google Play Store.

Question n°1 : connaissez-vous l'Intelligence Artificielle ? Oui ☐ Non ☐

Si oui, comment ?

- Directeur de publication de *La Semaine Africaine* : oui. Par la presse.
- Chef du Département Communication et Responsable de la Radio de la fédération des MUCODEC : oui. *Je connais l'I.A à travers mes recherches académiques, mon expérience professionnelle en communication et mes pratiques quotidiennes dans le domaine des médias. J'ai eu recours à des outils d'I.A générative (comme ChatGPT, Perplexity, Mistral, Gemini, etc.) pour la rédaction, l'analyse de données et la conception de supports pédagogiques.*
- Directrice des informations de TPT Plus : oui. *À travers des forums et conférences organisés à Brazzaville pour sensibiliser sur l'importance de l'I.A.*
- Directrice générale de Tsiéleka Média : oui. *En tant que média en ligne nous y sommes exposés via des algorithmes des plateformes que nous utilisons notamment Facebook, YouTube et Instagram.*

1.1. Analyse des réponses

L'ensemble des responsables des médias congolais interrogés connaissent l'Intelligence Artificielle. Par la presse d'une façon générale pour le directeur de publication de *La Semaine Africaine*, sans plus. C'est comme s'il s'agissait d'une nouvelle comme une autre. Pour le Chef du Département Communication et Responsable de la Radio de la fédération des MUCODEC, la connaissance de l'I.A. s'est faite par empirisme. Il a adopté cette nouvelle technologie comme un outil de travail dans sa vie quotidienne (personnelle et professionnelle). Ce qui traduit un certain pragmatisme. La connaissance de la directrice des informations de TPT plus, bien qu'intéressante, est plus prosaïque car elle l'a acquise lors des forums et des conférences dédiés à l'I.A. C'est une connaissance délivrée par des personnes qui maîtrisent le sujet et qui veulent mettre l'information à la portée du plus grand nombre. Enfin, il s'agit d'une connaissance *sui generis* pour la directrice générale de Tsiéleka Média, car elle dirige un média *pure player*.

Question n°2 : votre organe de presse l'utilise-t-il ? Oui ☐ Non ☐

Si oui, quel usage en faites-vous ?

- Directeur de publication de *La Semaine Africaine* : non.
- Chef du Département Communication et Responsable de la Radio de la fédération des MUCODEC : oui. *L'usage est encore limité mais croissant : génération de contenus éditoriaux, veille médiatique, amélioration du style rédactionnel, assistance dans la traduction et le sous-titrage, ainsi que la planification des publications sur les réseaux sociaux. L'I.A sert d'assistant notamment pour la correction, la reformulation, la concision, la génération d'idées et le choix d'angles éditoriaux. Les contenus produits doivent toutefois être systématiquement vérifiés et validés par les journalistes.*
- Directrice des informations de TPT Plus : oui. *Pour la couverture et la production des contenus médiatiques.*
- Directrice générale de Tsiéleka Média : oui. *À travers les campagnes publicitaires, la programmation des contenus, le choix des cibles, entre autres.*

2.1. Analyse des réponses

En dehors du directeur de publication de *La Semaine Africaine* qui affirme que son journal n'utilise pas l'I.A., tous les médias des autres responsables l'utilisent. Et les utilisations sont variées. De la génération de contenus éditoriaux à la planification des publications sur les réseaux sociaux pour Radio MUCODEC, de la couverture et la production des contenus médiatiques à TPT Plus et enfin Tsiéleka Média dont l'existence repose presque entièrement sur l'utilisation de l'I.A. Cela renforce les réponses enregistrées concernant la première question. Le directeur de publication de *La Semaine Africaine* qui semblait avoir une connaissance limitée sur l'Intelligence Artificielle l'illustre à travers cette deuxième question. Alors que son journal a un site web et propose des abonnements en ligne, il pense que ce n'est pas une utilisation de l'I.A. Pourtant c'est le cas, car la création même du site fait aujourd'hui appel à l'I.A à travers par exemple les logiciels *Renderforest* ou *Squarespace*. Et ceux qui s'abonnent en ligne n'ont pas devant eux une personne physique ; ils échangent avec une machine donc une intelligence artificielle.

Les réponses des autres responsables s'accordent également avec leur avis sur la première question : non seulement ils connaissent l'I.A., mais ils indiquent quel usage ils en font.

Question n°3 : les professionnels qui utilisent l'Intelligence Artificielle ont-ils été formés sur le tas ou sortent-ils d'une école ?

- Directeur de publication de *La Semaine Africaine* : *pas de réponse.*
- Chef du Département Communication et Responsable de la Radio de la fédération des MUCODEC : *la plupart a été formée sur le tas, par autoformation et expérimentation, mais cette démarche a été complétée récemment par un atelier animé par un professionnel spécialisé dans l'I.A appliquée aux médias.*
- Directrice des informations de TPT Plus : *ils sont formés sur le tas.*
- Directrice générale de Tsiéleka Média : *nos employés sont pour la plupart sortis de l'université Marien Ngouabi.*

3.1. Analyse des réponses

Selon son directeur de publication, *La Semaine Africaine* n'utilise pas l'I.A. Il est donc logique qu'aucune personne n'ait été formée ou ne se soit formée à son utilisation. À Radio MUCODEC et à TPT Plus, la formation du personnel utilisant l'I.A. s'est faite au contact des confrères plus aguerris plus l'autoformation et une formation plus basique à travers un atelier notamment pour les agents de Radio MUCODEC. Les professionnels de Tsiéleka Média ont été majoritairement formés à l'université Marien Ngouabi, notamment au département des Sciences et Techniques de la Communication (S.T.C.) où les étudiants bénéficient des cours, entre autres, sur l'initiation aux TIC, communication et publicité sur Internet et les réseaux sociaux, l'utilisation des TIC dans la presse.

Question n°4 : quels moyens matériels l'organe de presse met-il à la disposition de ces professionnels ?

- Directeur de publication de *La Semaine Africaine* : *pas de réponse.*

- Chef du Département Communication et Responsable de la Radio de la fédération des MUCODEC : *il y a des ordinateurs connectés, des logiciels de traitement de texte et d'édition, des accès à Internet haut débit, ainsi que des abonnements à certaines plateformes numériques permettant d'exploiter les outils d'I.A.*
- Directrice des informations de TPT Plus : *les caméras numériques et les logiciels de montage.*
- Directrice générale de Tsiéleka Média : *les professionnels utilisent soit les ordinateurs de l'entreprise soit leurs propres smartphones.*

4.1. Analyse des réponses

À part *La Semaine Africaine* où on n'utilise pas l'I.A., dans les autres médias les professionnels bénéficient des outils adéquats pour pouvoir faire leur travail. Et à Tsiéleka Média, le matériel personnel des professionnels est même mis à contribution puisqu'ils peuvent utiliser leurs smartphones.

Question n°5 : vos professionnels travaillent-ils librement ou obéissent-ils à des directives ?

- Directeur de publication de *La Semaine Africaine* : *ils travaillent librement.*
- Chef du Département Communication et Responsable de la Radio de la fédération des MUCODEC : *ils travaillent de manière libre et autonome dans leur pratique, mais avec une directive claire : utiliser l'I.A uniquement comme outil d'appui et non comme un substitut. Elle ne doit pas remplacer le travail journalistique. Chaque production doit être contrôlée, validée et enrichie par l'utilisateur, c'est-à-dire le journaliste.*
- Directrice des informations de TPT Plus : *dans le montage des éléments, ils reçoivent les orientations du journaliste.*
- Directrice générale de Tsiéleka Média : *les directives sont données en conférence de rédaction. C'est là qu'est définie la ligne de conduite, sinon la manière de traiter tel ou tel autre sujet.*

5.1. Analyse des réponses

Tous les responsables des médias congolais interrogés sont unanimes : les journalistes travaillent librement. Les seules directives reçues émanent des rédactions elles-mêmes ; ce qui est normal car chaque organe de presse a sa ligne éditoriale.

Question n°6 : quels contenus proposez-vous au public ?

- Directeur de publication de *La Semaine Africaine* : *l'information politique, économique, religieuse et sportive.*
- Chef du Département Communication et Responsable de la Radio de la fédération des MUCODEC : *nous proposons des contenus institutionnels, financiers et éducatifs : chroniques d'éducation financière, actualités sur les activités des MUCODEC, reportages sur*

les actions sociales de la Fondation, ainsi que des campagnes de sensibilisation sur l'inclusion financière.

- Directrice des informations de TPT Plus : *des reportages, des dossiers et des focus.*
- Directrice générale de Tsiéleka Média : *notre approche éditoriale est axée sur l'actualité dans toute sa diversité. Nous sommes un média d'information, d'analyses et d'opinions.*

6.1. Analyse des réponses

La Semaine Africaine qui pense ne pas utiliser l'I.A. propose des contenus assez précis au public. On sait quel genre d'informations on peut y trouver. C'est également le cas de Radio MUCODEC. Non seulement les sociétaires sont informés sur les activités de leur institution, mais en plus les émissions sur l'inclusion financière permettent d'élargir l'audience de la station. Les deux autres médias proposent des contenus généraux et indéterminés (reportages, dossiers, focus, analyses, opinions...). Toutefois, tout cela traduit une chose : les journalistes peuvent traiter tous les sujets et subséquemment accéder à toutes les sources d'information.

Question n°7 : avez-vous un exemple de contenu mis à la disposition du public qui a été repris par d'autres médias nationaux ou internationaux ?

- Directeur de publication de *La Semaine Africaine* : *non.*
- Chef du Département Communication et Responsable de la Radio de la fédération des MUCODEC : *oui. Plusieurs émissions et communiqués sur les 40 ans des MUCODEC et sur l'inclusion financière ont été repris par les médias nationaux (télévisions et journaux) et relayés sur certaines plateformes internationales spécialisées en micro-finance.*
- Directrice des informations de TPT Plus : *non.*
- Directrice générale de Tsiéleka Média : *plusieurs de nos contenus ont déjà été repris par d'autres médias surtout en ligne notamment Ziana TV, Eau salée...Il y a par exemple des analyses sur la longévité des membres du gouvernement (i.e., certains ministres sont au gouvernement sans discontinuité depuis plus de vingt ans, changeant seulement de portefeuille), la passivité du parlement, pour ne citer que cela.*

7.1. Analyse des réponses

Hormis *La Semaine Africaine* et TPT Plus, Radio MUCODEC et Tsiéleka Média ont des contenus qui ont été repris par d'autres médias, aussi bien au plan national qu'international.

Question n°8 : combien d'abonnés votre site compte-t-il ?

- Directeur de publication de *La Semaine Africaine* : *630 hors du Congo.*
- Chef du Département Communication et Responsable de la Radio de la fédération des MUCODEC : *sur les réseaux sociaux, les pages des MUCODEC et de Radio MUCODEC comptent ensemble plus de 30000 abonnés.*

- Directrice des informations de TPT Plus : *sur Facebook, le nombre d'abonnés est de 370, sur Instagram, ils sont 110 et sur You Tube 8920.*
- Directrice générale de Tsiéleka Média : *nous sommes essentiellement pour le moment que sur les réseaux sociaux comme Facebook, You Tube, Instagram, Tik Tok. À ce jour nous avons 44.400 abonnés sur Facebook.*

8.1. Analyse des réponses

La Semaine Africaine a un site Internet qui revendique 630 abonnés hors du Congo. En plus de la consultation en ligne de la version papier, un abonnement est proposé au bulletin d'informations du journal. Et sur le site, il y a un fil d'informations qui permet à l'internaute d'accéder plus rapidement à un article de son choix. Ainsi le directeur de publication de *La Semaine Africaine* dirige un journal qui utilise l'I.A. sans qu'il le sache. Il rappelle M. Jourdain, personnage du *Bourgeois gentilhomme* de Molière, qui faisait de la prose sans le savoir. Radio MUCODEC a un nombre d'abonnés difficilement quantifiable car ses pages se confondent avec celles de la Fédération des MUCODEC. Pour TPT Plus, les chiffres sont assez modestes en comparaison avec son investissement sur les réseaux sociaux. Quant à Tsiéleka Média, son statut de *pure player* s'illustre largement car elle est présente sur plusieurs réseaux sociaux et revendique 44.400 abonnés rien que sur Facebook.

Question n°9 : selon vous l'Intelligence Artificielle est-elle une opportunité ou un risque ? Dites pourquoi ?

- Directeur de publication de *La Semaine Africaine* : *c'est un risque parce qu'elle contribue à brouiller les lignes de démarcation entre le réel et le virtuel, entre le vrai et le faux, entre le permis et l'interdit.*
- Chef du Département Communication et Responsable de la Radio de la fédération des MUCODEC : *opportunité parce qu'elle permet d'accélérer la production des contenus, d'améliorer la qualité rédactionnelle, de diversifier les formats et de mieux analyser les tendances médiatiques. Cependant l'I.A peut-être aussi un risque. Elle peut engendrer des dérives éthiques (désinformation, plagiat, perte de l'esprit critique des journalistes) et menacer certains emplois, si elle n'est pas encadrée. Le défi est donc d'en faire un assistant de travail contrôlé, qui soutient la créativité et la production sans se substituer au professionnel.*
- Directrice des informations de TPT Plus : *l'I.A. est une opportunité pour l'organisation des postes car elle facilite le travail des professionnels, mais pourvu que ceux-ci soient formés et l'utilisent avec éthique professionnelle.*
- Directrice générale de Tsiéleka Média : *nous disons plutôt les deux. Et cela dépend de l'usage qu'on en fait. Dans les médias, l'opportunité réside dans la gestion des campagnes publicitaires, la programmation des contenus, le ciblage, l'identification des tendances, la création des contenus personnalisés. Cependant de l'autre côté, eh bien il y a le risque de voir des métiers disparaître, celui d'éteindre toute forme d'originalité dans le traitement des informations.*

9.1. Analyse des réponses

Pour le directeur de publication de *La Semaine Africaine* l'I.A. est un risque. Pourtant son journal l'utilise opportunément. C'est à la fois une opportunité et un risque pour le Chef du Département Communication et Responsable de la Radio de la fédération des MUCODEC. Il pense que c'est une opportunité car le travail se trouve facilité car il y a un gain de temps et de performance. Mais il y a le risque de voir certaines filières disparaître et le remplacement de l'humain par la machine. C'est plus ou moins la même réponse que la directrice générale de Tsiéleka Média en termes d'opportunité et de risque. Et concernant le risque, elle ajoute qu'on pourrait avoir des contenus uniformes car l'originalité disparaîtrait. La directrice des informations de TPT Plus partage la même opinion que le Chef du Département Communication et Responsable de la Radio de la fédération des MUCODEC et la directrice générale de Tsiéleka Média, quant à l'opportunité que représente l'I.A., mais à condition, précise-t-elle, que les professionnels soient formés et en usent avec éthique professionnelle.

On peut relever que les avantages ou les inconvénients exprimés par les responsables des médias congolais ne diffèrent guère du reste du monde. L'I.A. suscite intérêt et appréhension. C'est un outil entre les mains des humains ; il sera ce que nous en ferons pour reprendre en substance le titre de l'ouvrage de Jean-Philippe Desbiolles.

En tout cas les journalistes des médias congolais sélectionnés pour cette recherche montrent bien qu'ils sont non seulement producteurs de contenu qui alimentent la vaste banque de données sur Internet dont se sert l'I.A. pour répondre aux requêtes des internautes, mais ils sont eux aussi bénéficiaires de ses services, quoiqu'en pense le directeur de publication de *La Semaine Africaine*.

4. Discussion

Les responsables des médias congolais interrogés connaissent l'I.A. et trois sur quatre l'utilisent dans les tâches quotidiennes. Le directeur de publication de *La Semaine Africaine* qui déclare ne pas utiliser l'I.A. est contredit par les faits, car un journal qui propose des abonnements en ligne et qui possède un site Internet ne peut pas ne pas en user.

D'une façon globale ces responsables expriment des préoccupations sur l'I.A. qui oscillent entre risques et opportunités ; si ce ne sont pas les deux.

Le directeur de publication de *La Semaine Africaine* qui pense que l'I.A. est un risque traduit l'une des postures des journalistes relevés : la posture antagoniste réactionnaire qui estime : « Les développements technologiques représentent une menace car elles ne s'accordent pas avec les pratiques et valeurs professionnelles, ou qu'elles constituent une menace sur l'emploi des journalistes » (Thurman *et al.*, 2017, cité par L. Dierickx, 2019, p. 155). Cette posture est exprimée aussi par deux autres responsables des médias congolais : le Chef du Département Communication et Responsable de la Radio de la fédération des MUCODEC en évoquant le risque de disparition de certains emplois et « la perte de l'esprit critique des journalistes » et la directrice générale de Tsiéleka Média qui pointe, elle aussi, le risque de « disparition de certains métiers » et « celui d'éteindre toute forme d'originalité dans le traitement des informations », à cause de « l'automatisation de la production de contenus » pour reprendre les mots de L. Dierickx (2019, p. 154).

Cependant, ces deux responsables pensent également que l'I.A. constitue une opportunité. En effet son utilisation « permet d'accélérer la production des contenus,

d'améliorer la qualité rédactionnelle, de diversifier les formats et mieux analyser les tendances médiatiques », pour le Chef du Département Communication et Responsable de la Radio de la fédération des MUCODEC. Quant à la directrice générale de Tsiéleka Média l'opportunité « réside dans la gestion des campagnes publicitaires, la programmation des contenus, le ciblage, l'identification des tendances, la création des contenus personnalisés ». La directrice des informations de TPT abonde dans le même sens. Pour elle, « l'I.A. est une opportunité pour les organes de presse car elle facilite le travail des professionnels, mais pourvu que ceux-ci soient formés et l'utilisent avec éthique professionnelle ». Les avis de ces trois responsables des médias congolais rejoignent ceux de Graefe et Leppanen qui pensent :

Pour les entreprises de presse, le recours à ces technologies présente plusieurs avantages : rapidité d'exécution, couverture en temps réel, production de contenus à grande échelle, possibilité de générer différentes formes de représentations visuelles à partir d'un même jeu de données, multilinguisme et extension de leurs zones de couverture médiatique » (Graefe, 2016, Lippanen *et al.*, 2017, cités par Dierickx, 2019, p. 155).

En substance, au-delà de quelques appréhensions, l'I.A. constitue une opportunité pour les journalistes congolais exerçant dans les médias sélectionnés pour cette recherche. Les 630 abonnés étrangers de *La Semaine Africaine* ; la présence de TPT Plus sur les réseaux comme Facebook ou You Tube et sur le bouquet satellitaire de Canal+ qui lui assure une visibilité à l'international, en plus de son site web ; Radio MUCODEC qui est présente sur des plateformes internationales comme *Tunedradios* ou *Castbox*, Tsiéleka Média qui est un *pure player* ; en sont des illustrations.

Toutefois la liberté d'expression, revendiquée par les responsables des médias congolais qui ont répondu à nos questions, mérite d'être tempérée. En effet, même si la liberté de l'information et de la communication est garantie par la constitution ainsi que l'accès aux sources, « la liberté de la presse et des médias ne fait pas l'objet d'une garantie constitutionnelle » (Rapport sur les indicateurs de l'universalité d'Internet au Congo-Brazzaville, 2023). Ainsi, souligne le rapport, « les associations des Droits de l'Homme et les médias internationaux évoquent en effet de nombreux cas de censure » (Rapport sur les indicateurs de l'universalité d'Internet au Congo-Brazzaville, 2023). Et le blâme écopé par Tsiéleka Média en juillet 2024 de la part du Conseil Supérieur de la Liberté de Communication (CSLC) qui a pour mission de garantir la liberté de la presse, de protéger les droits des médias et des journalistes au Congo-Brazzaville, le prouve bien. Il était reproché au média en ligne d'avoir diffusé le 22 juin 2024 un éditorial où le journaliste donnait son point de vue sur la séance des questions au gouvernement avec débat au Sénat. Les expressions employées par le journaliste pour qualifier les propos du président du Sénat et qui ont entraîné l'auto-saisine de la commission administrative et juridique chargée de la déontologie et de l'éthique sont : « populisme dangereux », « volonté de mettre les peaux de bananes sur le Premier Ministre » (*i.e.*, l'expression exacte est : mettre une peau de banane sous les pieds de quelqu'un), « scénario destructeur au détriment de la stabilité politique ». En conséquence, relève R. Makaya (18 juillet 2024) : « La plénière du collège des membres du CSLC a décidé d'infliger un blâme à la chaîne Tsiéleka Média en lui exigeant de présenter des excuses dans un prochain éditorial pour les fautes professionnelles commises ».

L'éditorial fait partie des genres journalistiques de commentaire. Le journaliste en donnant son point de vue sur la séance des questions au gouvernement avec débat, n'a commis aucune faute professionnelle. Recevoir un blâme de la part de l'organe qui est sensé assurer la protection des journalistes est paradoxal.

Conclusion

Nous sommes partis du postulat selon lequel l'Intelligence Artificielle n'existe pas. Il s'agit plutôt des données (big data) disponibles sur Internet à la portée de toute personne désireuse d'avoir des informations sur un sujet quelconque. De ce point de vue, notre hypothèse se vérifie : les journalistes congolais non seulement bénéficient d'un environnement de travail propice, mais exercent leur métier avec professionnalisme. Ils contribuent donc à alimenter la vaste banque de données disponibles sur Internet participant ainsi, à leur échelle, à mieux faire connaître leur pays, le Congo-Brazzaville, qui est parfois confondu avec la République Démocratique du Congo (ex-Zaïre). Pour cela, la liberté d'expression doit être garantie et non pas bridée par le pouvoir politique en place (en témoigne le blâme reçu par Tsiéleka Média), car une information qui confine à la propagande perd tout intérêt.

Enfin, celui détient l'information détient le pouvoir. Or la République du Congo n'est pas le propriétaire de sa base « cg. ». C'est la propriété d'un Suisse. L'Agence de Régulation des Postes et des communications Électroniques (ARPCE) instituée par la loi n°11-2009 du 25 novembre 2009, avait entamé des négociations avec ce dernier qui, à ce jour, n'ont toujours pas abouti. Présentement tout ce que produit le Congo en termes de contenu est hébergé à l'étranger. Un data center est bien en construction à Brazzaville la capitale politique du pays, mais le problème de la protection des données restera entier, alors qu'une plateforme comme *Mayebisinews* qui constitue une banque de données pour la presse congolaise gagnerait à être sauvegardée localement.

Références bibliographiques

- BERELSON Bernard, 1952, *Analyse de contenu dans la recherche en communication*, Presse libre.
- DESBIOLLES Jean-Philippe, 2019, *L'IA sera ce que tu en feras. Les 10 règles d'or de l'intelligence artificielle*, Paris, Éditions Dunod.
- DIERICKX Laurence, 2019, « Information automatisée et nouveaux acteurs des processus journalistiques », *Sur Le Journalisme, About Journalism, Sobre Jornalismo*, vol. 8, n° 2, pp. 154-167.
- GELIN Rodolphe, 2022, *Dernières nouvelles de l'intelligence artificielle*, Paris, Éditions Flammarion.
- JULIA Luc, 2019, *L'Intelligence Artificielle n'existe pas*, Paris, Éditions First.
- MAKAYA Rominique, 2024, « Médias : la télévision en ligne Tsiéleka écope d'un blâme », [en ligne], URL : <http://www.adiac-congo.com>, consulté le 15 octobre 2025 à 17 h 25 mn.
- MARQUIS Pierre et al., 2014, *L'intelligence artificielle : frontières et applications. Panorama de l'intelligence artificielle : ses bases méthodologiques, ses développements*, vol. 3, Paris, Éditions Cépaduès.
- MUCHIELLI Alex, 1996, « Pour des recherches en communication », in *Communication et Organisation*, n°10, [en ligne], mis en ligne le 26 mars 2012, URL : <http://journals.openedition.org/Communicationorganisation/1877>, consulté le 11 septembre 2025 à 20 h 40 mn.

PEDINIELLI Jean-Louis, 1994, *Introduction à la Psychologie clinique*, Paris, Éditions Nathan.

RÉPUBLIQUE DU CONGO, 2001, *Loi n°8-2001 du 12 novembre 2001 sur la liberté de l'information et de la communication*, Secrétariat du Conseil Supérieur de la Liberté de Communication, [en ligne], URL : <https://liziba.cg/wp-content/uploads/2020/11/Loi-n%C2%B0-8-2001-du-12-novembre-2001-sur-la-liberte-de-linformation-et-de-la-communication.pdf>, consulté le 18 septembre 2025 à 21 h 04 mn.

RÉPUBLIQUE DU CONGO, 2015, *Constitution de la République du Congo*, Brazzaville, Secrétariat du gouvernement de la République du Congo, Journal Officiel de la République du Congo.

RÉPUBLIQUE DU CONGO, 2018, *Code d'éthique et de déontologie des professionnels de l'information et de la communication issu des Assises de la presse congolaise tenues à Brazzaville du 25 au 28 octobre 2018*, Secrétariat du Conseil Supérieur de la Liberté de Communication, [en ligne], URL : <https://cslc.cg/wp-content/uploads/2024/12/CODE-DETHIQUE-ET-DE-DEONTOLOGIE.pdf>, consulté le 11 septembre 2025 à 18 h 33 mn.

CHAIRE UNESCO EN PRATIQUES ÉMERGENTES EN TECHNOLOGIES ET COMMUNICATION POUR LE DÉVELOPPEMENT, 2023, *Rapport sur les indicateurs de l'universalité d'Internet au Congo-Brazzaville*, Bordeaux, Université Bordeaux Montaigne.

RINGOOT Roselyne, 2014, *Analyser le discours de presse*, Paris, Éditions Armand Colin.

QUAND LA MENDICITÉ FRAGILISE LA SCOLARISATION DES ÉLÈVES DÉPLACÉS INTERNES AU BURKINA FASO

Koug-Nongom BONKOUNGOU
 Université Daniel Ouezzin Coulibaly, Burkina Faso
 kougongomb@yahoo.fr

Résumé

Au Burkina Faso, la persistance de l'insécurité depuis 2015, a provoqué des déplacements massifs, touchant particulièrement les enfants en âge scolaire. Issus de familles vulnérables et privés de moyens de subsistance, nombre d'enfants déplacés internes (EDI) recourent à la mendicité. L'objectif de cette recherche est d'analyser l'impact de la mendicité sur la scolarisation des EDI au Burkina Faso. Une démarche socio-anthropologique bâtie sur une méthodologie mixte alliant enquête quantitative et qualitative a été mobilisée. Les outils de collecte des données ont été le questionnaire administré à des enfants déplacés mendiants et les guides d'entretiens à l'adresse des parents, enseignants et responsables éducatifs. Les résultats de la recherche révèlent que la mendicité des EDI s'impose comme une stratégie quotidienne de survie, les détournant des bancs de l'école et accentuant les risques d'abandon. L'école se trouve ainsi concurrencée par l'urgence de se nourrir, créant un dilemme entre survie immédiate et avenir éducatif.

Mots clés : Burkina Faso – Crise sécuritaire – Enfants déplacés internes – Mendicité – Scolarisation.

Abstract

In Burkina Faso, ongoing insecurity since 2015 has caused massive displacement, particularly affecting school-age children. Coming from vulnerable families and deprived of livelihoods, many internally displaced children (IDCs) resort to begging. The objective of this research is to analyze the impact of begging on the schooling of IDCs in Burkina Faso. A socio-anthropological approach based on a mixed methodology combining quantitative and qualitative surveys was used. The data collection tools were a questionnaire administered to displaced children who beg and interview guides for parents, teachers, and education officials. The results of the research reveal that begging is a daily survival strategy for IDCs, diverting them from school and increasing the risk of them dropping out. School is thus overshadowed by the urgent need to feed themselves, creating a dilemma between immediate survival and educational future.

Keywords: Burkina Faso – Security crisis – Internally displaced children – Begging – Schooling.

Introduction

Le Burkina Faso, s'est engagé à assurer une éducation équitable, inclusive et de qualité pour tous d'ici à l'horizon 2030. Comme le souligne J. Ki-Zerbo (1990, p. 18), « l'éducation est le logiciel de l'ordinateur central qui programme l'avenir des sociétés » et les pays n'ont de choix que d'*éduquer ou périr*. Souscrivant à cette idée, le Burkina Faso, depuis son accession à l'indépendance s'est lancé dans une politique visant à asseoir un système éducatif performant, inclusif, intégré, ouvert sur le monde et développant les compétences et

l'expertise nécessaire pour le développement socio-économique (Assemblée Nationale, 2017). Cependant, depuis 2015, le Burkina Faso est en proie à des attaques violentes de groupes armés qui ont plongé le pays dans une crise sécuritaire sans précédent (K. Bonkounou, 2020). Les exactions des groupes armés terroristes dans plusieurs localités du pays ont entraîné un déplacement massif de populations, notamment des femmes et des enfants, vers les grandes villes de l'intérieur du pays. Selon les données de CONASUR (2023), à la date du 6 juin 2023, on estime le nombre de personnes déplacées internes à environ 2,6 millions.

Les établissements scolaires sont également des cibles des attaques des groupes armés terroristes. Le Secrétariat technique de l'éducation en situation d'urgence, souligne qu'à la date du 31 mai 2023, le Burkina Faso comptait 6 149 structures éducatives fermées affectant 1 041 681 élèves soit 505 748 filles (ST-ESU, 2023). Des efforts sont consentis par l'État à travers le ministère de l'éducation nationale, les communautés et les partenaires pour la continuité éducative des enfants éprouvés par la crise sécuritaire (V. Rouamba-Ouédraogo et K. Bonkounou, 2021). Si les stratégies pour la résilience du système éducatif ont permis le retour d'EDI à l'école, des milliers restent hors du circuit scolaire. Comme le mentionne Save the Children, (2021), les enfants déplacés internes (EDI) au Burkina Faso connaissent des taux élevés de déscolarisation en raison de la malnutrition, de l'exposition précoce au travail informel, et surtout à la mendicité. En effet, les contraintes liées à la pauvreté et les chocs vécus entravent la poursuite scolaire des EDI (UNESCO, 2020).

La mendicité des EDI en raison de la crise sécuritaire vient s'ajouter aux anachronismes persistants du système éducatif burkinabè se traduisent surtout par les déperditions scolaires élevées, les faiblesses du niveau d'acquisition des élèves et les difficultés d'insertion socio-professionnelle des jeunes diplômés. Si la mendicité transcende les époques, elle connaît aujourd'hui au Burkina Faso une recrudescence marquée par une nouvelle forme, celle des EDI, contraintes à l'exode par les attaques terroristes dans leurs localités d'origine. Couramment associée à la pauvreté, à l'exclusion et à la marginalité (P. S. Ouédraogo & T. Fayama, 2019), elle se manifeste désormais, au-delà des talibés, à travers les EDI. Ces derniers arpentent les feux rouges, les marchés, les magasins, les buvettes et les habitations urbaines, demandant de l'aide. Une fois en ville, l'école n'est plus une priorité pour de nombreux enfants déplacés et leurs familles qui peinent à satisfaire les besoins vitaux (K. Bonkounou, 2020). Au lieu d'être sur les bancs de l'école, de nombreux enfants déplacés d'âge scolaire sont visibles dans les rues, les restaurants et les marchés entrain de mendier. Les enfants déplacés sont devenus à tort et à raison des mendiants, à la recherche de leur pitance quotidienne (A. Nabaloum, 2021).

La mendicité constitue également un frein au développement et à l'épanouissement des enfants. Elle les expose à de multiples risques d'exploitation, à la violence et à la déscolarisation. Sans protection, livrés à eux-mêmes, les enfants mendiants qui errent dans les rues, sont exposés à toutes sortes d'abus et « risquent d'être enrôlés dans des groupes armés et de se radicaliser » (Save the Children, 2019, p. 5). Cette recherche explore l'influence de la mendicité sur la scolarisation des EDI au Burkina Faso en s'appuyant sur les cas de deux villes : Dédougou et Ouagadougou. Dans le présent travail, la mendicité des EDI se définit comme une pratique sociale par laquelle ces enfants sollicitent publiquement, dans les espaces publics ou privés, une aide matérielle ou financière, qu'il s'agisse d'argent, de nourriture ou de biens divers, afin de subvenir à des besoins essentiels non satisfaits. Mobilisant une approche socio-anthropologique bâtie sur des enquêtes de terrain et la revue documentaire, l'étude postule que la mendicité des enfants déplacés internes affecte leurs inscriptions et leur maintien à l'école. Pour atteindre l'objectif de recherche visé, l'étude s'inspire d'une double perspective théorique : l'approche stratégique de M. Crozier et E. Friedberg (1977) et la théorie de la reproduction sociale de P. Bourdieu et J.-C. Passeron (1970).

L'article est structuré en trois parties essentielles : la méthodologie, les résultats et la discussion. D'abord, la méthodologie précise les choix scientifiques opérés pour garantir la fiabilité des données. Ensuite, les résultats révèlent les raisons du choix de la mendicité chez les enfants, les effets de cette pratique sur les inscriptions et le maintien scolaire des EDI. Enfin, la discussion confronte les résultats aux cadres théoriques et aux expériences comparées, nourrissant la réflexion sur les rapports entre mendicité et scolarisation des enfants en situation de crise sécuritaire.

1. Méthodologie

Toute recherche scientifique requiert une méthodologie rigoureuse pour limiter les biais. Cette section précise la zone et la population étudiées, les outils de collecte, les modalités d'échantillonnage et le cadre d'analyse.

1.1. Présentation de la zone d'investigation

Le Burkina Faso est un pays sahélien, enclavé de 274 000 km², situé au cœur de l'Afrique occidentale et membre des trois (03) pays de l'Alliance des États du Sahel (AES). Selon le recensement général de 2019 (INSD, 2022), sa population est estimée à 20,5 millions d'habitants. Le pays compte 47 provinces et 17 régions. Depuis 2015, le Burkina Faso est confronté à une crise sécuritaire, marquée par des conflits communautaires et attaques terroristes récurrentes qui entraînent des pertes en vies humaines, des déplacements massifs et la fragilisation de la cohésion sociale. L'éducation, devenue l'un des symboles de cette guerre dite asymétrique, figure parmi les secteurs les plus affectés. En effet, l'école, est l'une des cibles privilégiées des groupes armés terroristes qui la considèrent comme vectrice d'un savoir « *haram* » de l'occident (Z. Soré et coll., 2021), pour dire qu'elle est source de perte pour les enfants (V. Rouamba-Ouédraogo et K. Bonkoungou, 2020). La recrudescence des attaques terroristes a entraîné une fermeture massive des établissements scolaires dans la majorité des régions du Burkina Faso.

D'une dizaine d'écoles primaires fermées dans le Soum dans l'extrême Nord du pays, frontière du Mali, en 2017, il est enregistré plus de 5 700 établissements suspendus au 31 octobre 2023 (ST/ESU, 2023), illustrant la mise à mal du système éducatif par la crise sécuritaire. Cette situation a par ailleurs contraint plusieurs milliers d'enfants déplacés à s'engager dans la mendicité pour assurer leur survie, aggravant ainsi leur vulnérabilité et compromettant durablement leur droit à l'éducation.

La présente étude explore l'influence de la mendicité sur la scolarisation des enfants déplacés internes au Burkina Faso en s'appuyant sur deux villes que sont Ouagadougou dans la région du Kadiogo et Dédougou dans la région du Bankui. Ouagadougou se caractérise par une forte densité des EDI issus des régions du Yaadga, des Kuilsé, du Goulmou et Liptako. La présence d'enfants en situation de mendicité est visible dans les rues, les marchés et les feux tricolores de cette ville capitale du pays. Dédougou, chef-lieu d'une vaste région fortement touchée par la crise sécuritaire, concentre une grande partie des flux d'EDI de ses provinces éprouvées.

1.2. Démarche méthodologique

1.2.1. Méthodes, outils d'enquête et échantillonnage

La présente étude adopte une approche mixte, combinant méthode quantitative et méthode qualitative. Cette complémentarité permet d'articuler mesure des tendances et analyse des significations, offrant une compréhension élargie et approfondie du phénomène

examiné. Aussi, la diversification des méthodes favorise en outre la triangulation, gage de plausibilité et de validation scientifique (J.-P. Olivier de Sardan, 2008).

L'approche quantitative permet d'objectiver les relations entre mendicité et scolarisation des EDI. Un questionnaire administré aux EDI et comportant des items fermés a permis de disposer des données sur les caractéristiques démographiques, la fréquence et les raisons de la mendicité, les impacts de la mendicité sur la scolarisation (inscriptions, poursuite scolaire, abandon, etc.). Un échantillon de quatre-vingt (80) EDI dont quarante-sept (47) à Dédougou trente-trois (33) à Ouagadougou a été enquêté. Ces enfants ont entre 6 et 16 ans, la tranche d'âge scolaire obligatoire pour le primaire et le secondaire. Ne disposant pas d'une base de sondage, leur choix a été non probabiliste et aléatoire simple, suivant les EDI rencontrées dans les deux villes. Si à Dédougou, il y a moins de filles que de garçons qui mendient, à Ouagadougou les deux sexes sont visibles dans les lieux publics et les grandes artères de la ville. Ainsi, à Dédougou, douze (12) filles ont été enquêtées contre vingt (20) à Ouagadougou. Les enquêtes auprès des enfants mendiants ont été menées dans le respect des principes éthiques, avec l'autorisation des services sociaux et des parents. L'administration du questionnaire, adapté à leur niveau, s'est faite en français et en langue nationale selon le niveau d'instruction des EDI, et dans un climat de confiance.

L'approche qualitative permet de mieux comprendre les expériences vécues, les perceptions et les logiques d'action des enfants déplacés internes confrontés à la mendicité et aux difficultés d'inscriptions ou de poursuite scolaire. Elle repose principalement sur des entretiens semi-directifs, des observations de terrain avec les parents des enfants déplacés, des enseignants, des responsables d'établissements scolaires et des acteurs associatifs. L'objectif dans cette approche n'est pas la représentativité statistique des acteurs, mais la saisie de la diversité des expériences et des stratégies de pilotage mises en œuvre. L'échantillonnage a ainsi été construit de manière raisonnée, en mobilisant des critères d'hétérogénéité et en s'appuyant sur le principe de saturation de l'information (J.-M. Van der Maren, 1996). Au total quarante et un (41) entretiens semi-directifs ont été réalisés :

Tableau 1 : Répartition de la population de l'enquête qualitative selon le profil

Profil	Acteurs concernés	Nombre
Responsables éducatifs	Directeur Régional en charge l'éducation	01
	Chefs de Circonscription d'Education de Base	04
	Directeurs d'écoles	06
Parents d'élèves	Personnes déplacées internes	08
	Populations hôtes	07
Personnel enseignant	Enseignants du primaire	04
	Enseignants du secondaire	03
Partenaires en éducation	Responsables des associations des parents d'élèves	03
	Responsables d'ONG	02
	Responsable de l'action sociale	01
Autorités administratives et paramilitaires	Commissaire de police	01
	Président de délégations spéciales	01
TOTAL		41

Source : Enquête de terrain, juin 2023

La collecte des données empiriques s'est déroulée de mai à juin 2023. Des enquêtes complémentaires avec certains acteurs éducatifs ont été effectuées en juillet 2025, pour actualiser certaines données. Le travail de terrain a été complété par une revue documentaire qui a permis de contextualiser l'étude, de préciser la problématique et d'éclairer l'analyse des résultats.

1.2.2. Stratégies d'analyse des données

Les données quantitatives issues des questionnaires et recueillies via la plateforme KoboToolbox, ont été extraites et traitées sous Excel, ce qui a permis de réaliser des statistiques descriptives et des graphiques mettant en évidence des liens entre variables socio-économiques de la mendicité et la scolarisation des EDI. Les données qualitatives, quant à elles, ont fait l'objet d'une transcription, d'un dépouillement manuel et d'analyse thématique approfondie permettant de comprendre les déterminants de la mendicité des EDI, les effets de cette pratique sur la scolarisation des EDI et les stratégies des acteurs pour faire face au problème.

Afin de saisir le phénomène étudié, l'analyse s'est inscrite dans une perspective compréhensive du vécu des enfants déplacés, de leurs parents et des acteurs sociaux impliqués. Le modèle d'analyse s'inspire de la sociologie de l'acteur stratégique (M. Crozier & E. Friedberg, 1977) et de la théorie de la reproduction (P. Bourdieu & J-C Passeron, 1970). Les travaux de Crozier & Friedberg (1977) permettent de comprendre comment les acteurs construisent le sens de leur réalité sociale dans un contexte de vulnérabilité extrême. Dans un contexte de vulnérabilité extrême, l'approche bourdieusienne de la violence symbolique (Bourdieu & Passeron) conçoit l'école comme un appareil idéologique d'État qui valorise les détenteurs de capital culturel et marginalise les enfants déplacés, les poussant à privilégier la mendicité plutôt que l'école.

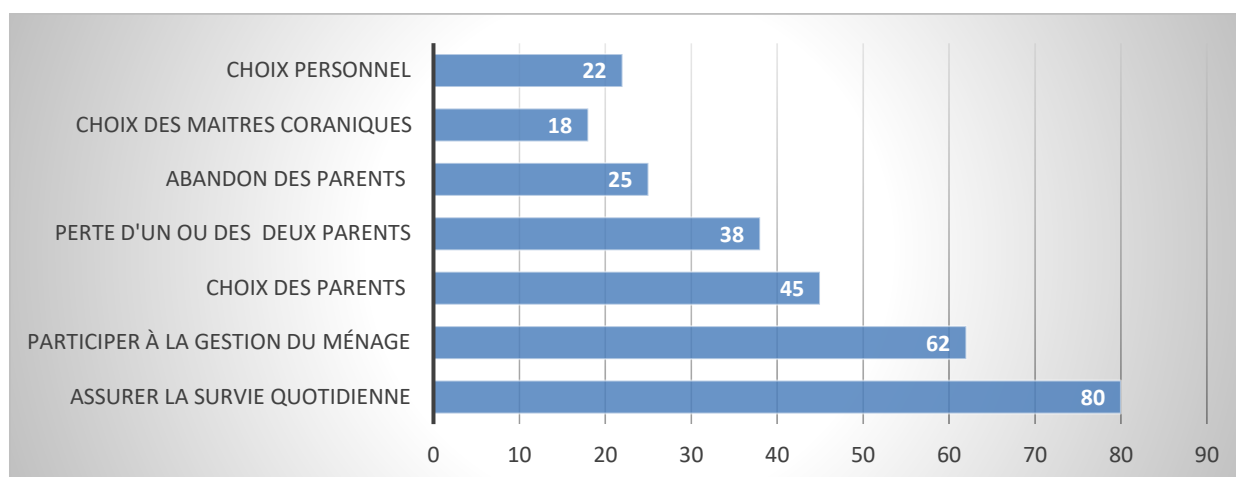
2. Résultats

Les résultats de l'étude mettent en lumière les raisons de la mendicité des EDI ; les impacts de la mendicité sur les inscriptions et le maintien des EDI à l'école. Ils examinent par ailleurs le devenir des enfants déplacés mendiants hors du circuit éducatif.

2.1. Le choix de la mendicité, une raison de survie chez les EDI

La mendicité apparaît comme une stratégie de survie adoptée par de nombreux EDI dans les centres urbains, notamment à Dédougou et à Ouagadougou. La figure 1 suivante illustre les raisons évoquées par les EDI de leur engagement dans la mendicité.

Graphique 1 : Causes de la mendicité des EDI



Source : Enquête de terrain, mai-juin 2023

La mendicité des enfants déplacés s'impose ainsi comme une stratégie de survie, souvent tolérée, voire encouragée, par certains parents. Les données de terrain montrent également que la majorité de ces enfants (72%), proviennent de zones rurales fortement affectées par les violences armées, principalement les régions du Bankui, du Yaadga, du Liptako et du Goulmou du Burkina Faso. Plus de 85 % déclarent avoir fui leur localité d'origine depuis plus de deux ans. Leur structure familiale est le plus souvent monoparentale, essentiellement avec les mères (65%), ou fragmentée (15%), orphelins ou enfants confiés à des proches.

Les données des entretiens sur les raisons de la mendicité vont dans le même sens et se résument à la survie souvent avec le quitus des parents ou tuteurs. Comme l'illustre ce témoignage d'une mère déplacée interne de Douroula à Dédougou :

Des gens armés sont venus attaquer notre village. Mon mari a perdu la vie dans les attaques. J'ai fui venir en ville avec mes deux enfants, un garçon de 11 ans et une fille de 8 ans. Le garçon faisait la classe de CE2 mais depuis notre fuite forcée du village, il n'est plus reparti à l'école. Il mendie pour aider la famille parce que je n'ai pas d'activité en ville. La fille non plus n'est pas inscrite à l'école (extrait d'entretien avec une mère d'enfant déplacé mendiant, juin 2023).

En outre, les informations du terrain montrent que la plupart des familles de déplacés internes ne disposent d'aucune source régulière de revenus et partant vivent des problèmes de logement, alimentaires, sanitaires, de mobilité et d'habillement. Sous la pression des besoins vitaux, certaines femmes déplacées internes transforment leurs enfants en moyens de survie, les entraînant dans le petit commerce ou la mendicité. « *Quand on n'a rien, on vend ou on mendie avec les enfants, sinon on ne mange pas* », confie l'une d'elles (PDI de Pazani, Ouagadougou, extrait d'entretien de juin 2023). Dans ce contexte, la mendicité est intégrée comme une activité fonctionnelle dans la gestion quotidienne du foyer. C'est ce que constate également un père déplacé interne à Ouagadougou :

Nous savons que l'école est bien pour nos enfants, mais en attendant nous ne pouvons pas les y accompagner. Certains de nos enfants adolescents obligés à mendier, viennent plus en aide aux familles avec des gains journaliers de 1000 francs, voire plus. Ils font mieux que leurs grands frères qui cherchent du travail et n'en trouvent pas (extrait d'entretien avec un père PDI à Ouagadougou, quartier Pazani, venu de Kongounsi, juin 2023).

Les propos suivants d'une dame, voisine de PDI sont assez illustratifs de l'abandon des EDI par leur famille, les poussant à la mendicité.

En raison de la précarité extrême dans laquelle elles vivent, certaines personnes déplacées internes ne parviennent plus à assurer convenablement la prise en charge de leurs enfants. Livrés à eux-mêmes, ces derniers passent de longues journées loin de leurs familles, dépourvus d'encadrement et d'activités éducatives ou manuelles, et se voient souvent contraints de mendier pour satisfaire leurs besoins vitaux. (Une voisine de PDI à Sakoula, Ouagadougou, entretien de juillet 2025).

Le caractère coercitif de la mendicité est également confirmé par les autorités locales. Un commissaire de police à Dédougou souligne :

Généralement les enfants déplacés mendiants nous font comprendre qu'avec la fréquence des attaques terroristes, leurs familles ont fui en laissant pratiquement tous leurs biens dans leurs villages d'origine et se retrouvent en ville sans activités. Certains estiment avoir perdu leurs parents lors des passages des groupes armés ennemis. Ainsi, leurs besoins primaires, qui sont de s'alimenter, de s'habiller et de se loger ne sont pas satisfaits. Donc, ces enfants sont contraints à sortir mendier pour survivre (extrait d'entretien, juin 2023).

Par ailleurs, certains parents confient leurs enfants notamment les garçons à des maîtres coraniques pour alléger leurs charges. Un maître coranique à Ouagadougou, lui-même en situation de déplacé affirme ainsi : « *Nous avons beaucoup d'enfants déscolarisés ici dont les parents ont été chassés et nous les ont confiés* » (extrait d'entretien, juin 2023). Cette situation est aggravée par l'insuffisance de l'aide humanitaire et institutionnelle. Une étudiante à Dédougou dont les parents sont des déplacés internes explique : « *La nourriture qu'on donne aux déplacés n'est pas assez suffisante. On peut donner un sac de maïs pour trois mois. C'est principalement le problème alimentaire qui pousse les enfants à la mendicité* » (extrait d'entretien, juin 2023). Même les responsables sociaux reconnaissent leurs limites. Un agent de l'action sociale à Dédougou n'a pas manqué de dire : « *Vu l'augmentation du nombre de PDI, c'est difficile. La prise en charge, c'est à l'image de l'État burkinabè : il y a un problème de moyens. On ne peut pas prendre en charge tous les enfants en difficulté en tout cas* » (extrait d'entretien, juillet 2023).

D'autres éléments statistiques recueillis auprès des EDI complètent ces témoignages : 68,75 % vivent avec des parents déplacés sans occupation, tandis que 16,25 % sont arrivés en ville sans parents ni tuteurs. Les images 1 et 2 illustrent la situation de vulnérabilité d'enfants mendiants dans la ville de Dédougou.



Source : enquêtes de terrain, mai 2023

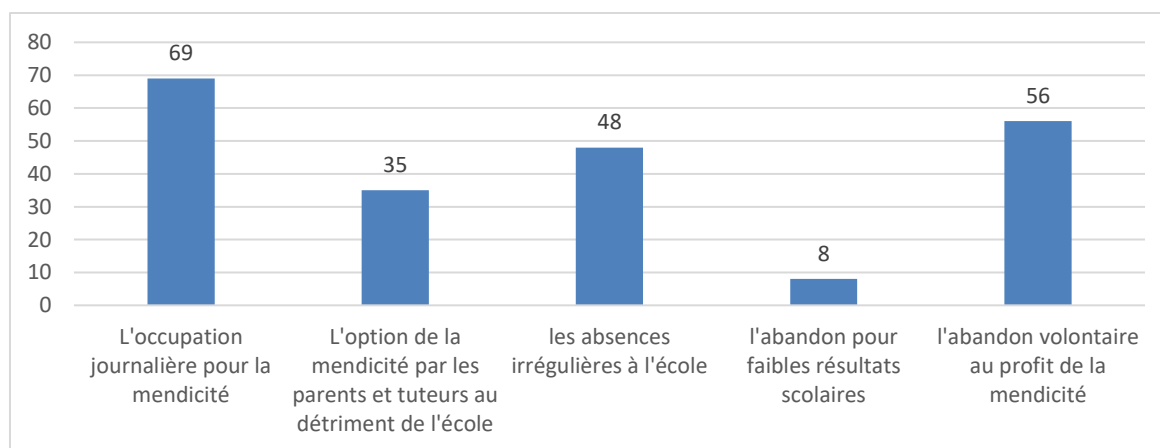
En définitive, la mendicité se présente moins comme un choix volontaire qu'une nécessité imposée par la pauvreté, la désagrégation familiale et l'insuffisance des mécanismes

de protection sociale. Elle devient une stratégie de survie, mais au prix de la poursuite scolaire et de la fragilisation des perspectives d'avenir de EDI.

2.2. La mendicité de survie comme obstacle à l'accès des enfants déplacés à l'école

La mendicité se révèle être un frein majeur à la scolarisation des EDI. Plus de 72,5% des enfants déscolarisés interrogés déclarent que leur non inscription ou réinscription à l'école est directement liée aux difficultés financières, en particulier à l'incapacité des familles à couvrir les frais de scolarité. Le graphique 2 ci-après fait une synthèse des raisons de non inscriptions ou de réinscriptions des EDI à l'école en lien avec l'engagement dans la mendicité.

Graphique 2 : Raisons de non inscriptions ou de réinscriptions des EDI



Source : Enquête de terrain, mai-juin 2023

Les enseignants, encadreurs pédagogiques et les personnes déplacées internes (PDI) signalent également l'absence de soutien social ou de dispositifs d'aide spécifiques favorisant l'envoi des enfants à l'école. Outre la pauvreté, des obstacles structurels aggravent cette situation comme l'absence de documents d'état civil, la non disponibilité des places dans les établissements scolaires d'accueil, les kits scolaires et le matériel pédagogique, la participation des enfants à la gestion de leur famille. C'est ce que constate un inspecteur chef de circonscription de l'éducation de base à Dédougou : « Plusieurs facteurs entravent l'accès à l'éducation des EDI : l'absence de documents d'état civil, la saturation des écoles urbaines, les coûts indirects de la scolarité et la nécessité de contribuer à la survie du foyer » (extrait d'entretien, juin 2023).

À ces contraintes s'ajoute une perception dévalorisée de l'école, nourrie par la désillusion des familles. Un père déplacé enquêté à Dédougou, souligne : « On ne peut pas envoyer un enfant à l'école pendant qu'on n'a même pas à manger. Même si tu l'envoies, il va revenir, car il aura faim là-bas. Nous les encourageons à la mendicité pour avoir de quoi se nourrir. L'école pour le moment n'est pas une priorité » (extrait d'entretien, juin 2023).

D'autres données quantitatives confirment également ces tendances : 67,5% des enfants déplacés interrogés n'ont jamais été réinscrits à l'école, tandis que 32,5% concernent des tentatives de réintégration qui se sont soldées par un échec. Par ailleurs, 72,5% des enfants déclarent préférer « mendier » pour satisfaire leurs besoins vitaux plutôt que de « retourner à l'école » sans moyens de subsistance et le nécessaire en termes de matériel scolaire.

Ainsi, la mendicité n'apparaît pas seulement comme une stratégie de survie, mais également comme un puissant facteur compromettant durablement l'accès des enfants déplacés internes à l'éducation.

2.3. La mendicité, moteur de déscolarisation des enfants déplacés

La mendicité constitue un facteur central de déscolarisation chez les enfants déplacés internes (EDI) en milieu urbain. Pour de nombreux parents et enseignants enquêtés, cette pratique répond à la nécessité de contribuer aux ressources familiales ou de subvenir à leurs propres besoins, mais elle réduit considérablement leur disponibilité et leur énergie pour fréquenter l'école. La fatigue physique, l'irrégularité des horaires et l'exposition aux risques de la rue compromettent leur capacité à suivre un cursus scolaire stable. Une enseignante de Ouagadougou illustre ce phénomène :

Nous avons dans notre établissement un élève qui pratique la mendicité. Il abandonne les cours pour aller mendier. Tous les vendredis il ne vient pas à l'école. Sa mère explique qu'il a, suivi ses camarades PDI déjà mendiants, y a pris du goût et s'est lui aussi donné à cette pratique. Nous avons tenté de le raisonner même l'intimider en vain. Il avance la nécessité d'aider sa mère à s'occuper de ses deux petites sœurs (extrait d'entretien, juin 2023).

Les données quantitatives confirment l'ampleur de la déscolarisation : 67,5% des enfants ont interrompu leur scolarité au primaire entre la 1^{re} et la 5^e année, tandis que seulement 10% ont atteint le collège avant d'abandonner ; 22% des EDI ne sont jamais allés à l'école. Les motifs déclarés sont majoritairement économiques (82%), mais la perte ou l'absence des parents (35%) ainsi que la discrimination et la stigmatisation à l'école (25%) jouent également un rôle significatif.

Une corrélation nette apparaît entre la fréquence de la mendicité et les facteurs socio-économiques : pauvreté familiale (82,5%), faibles revenus des parents (85%), le problème d'alimentation (90%), faible niveau d'éducation des parents (15%), accroissent la probabilité d'abandon scolaire. Les EDI déscolarisés sont majoritairement issus de familles vulnérables, souvent monoparentales, et la mendicité devient une activité quasi quotidienne.

Ces enfants cumulent vulnérabilités sociales, économiques et psychologiques, lesquelles renforcent leur marginalisation et fragilisent leur maintien scolaire. Les dispositifs de réinsertion scolaire existants, bien que mis en place par l'État, les ONG et les institutions, restent fragmentés et insuffisamment adaptés à leurs réalités. L'ampleur de la pauvreté et la faible intégration dans les structures éducatives urbaines créent un cercle vicieux qui limite l'efficacité des programmes actuels et menace durablement leur parcours scolaire.

2.4. Mendicité et devenir des enfants déplacés internes

Les résultats de l'enquête montrent que l'abandon scolaire lié à la mendicité rend incertain le devenir des EDI. Privés d'éducation formelle, ces enfants manquent de connaissances de base nécessaires à la vie en société, notamment en éducation civique, en citoyenneté et l'apprentissage des métiers ou encore des activités manuelles. Cette carence limite leur capacité à s'intégrer socialement et à accéder à des opportunités socio-professionnelles.

La perception négative de la population renforce cette marginalisation car les EDI mendiants sont souvent stigmatisés par les populations comme étant des paresseux, des délinquants, voire des espions pour des groupes armés ; ce qui constitue un frein à leur insertion sociale et professionnelle. Aussi, la mendicité peut causer des soucis de santé pour

les enfants. Un homme non déplacé, blanchisseur de métier, témoigne : « La mendicité des enfants déplacés est risquée. Certaines personnes peuvent te donner quelque chose qui te cause des problèmes de santé, ou pire, te tuer. Si ce sont les talibés, eux sont protégés par les versets coraniques, mais les enfants déscolarisés sont exposés » (extrait d'entretien, juin 2023).

La mendicité met également ces enfants en danger aux niveaux physique et social. Les risques incluent accidents de la circulation, les abus, et exploitations de toute sorte. Aussi, la consommation de drogues et l'influence négative de pairs, contribuent à la déviance des jeunes en dehors de l'école. L'exposition à ces vulnérabilités augmente le risque de mariages précoces et même d'enrôlement par des groupes armés.

Par ailleurs la mendicité des enfants et celle des EDI en particulier les conduit vers un avenir incertain faute d'éducation. C'est ce que soulignent des responsables de structures intervenant dans l'éducation enquêtés : « La mendicité est une tare d'une société en déliquescence. Quel avenir pour quelqu'un qui n'a pas de culture du travail ? Aucun enfant ne peut avoir un avenir radieux dans la rue. La place d'un enfant est à l'école où dans un centre de formation ». (Un responsable d'ONG, partenaire en éducation, entretien de juillet 2025)

La mendicité ne prépare qu'à l'esprit du gain facile. L'enfant qui s'engage dans cette pratique gardera en tête qu'il doit tout attendre des autres. Incapable d'entrepreneuriat, il court également dans sa vie adulte le risque de se lancer dans une culture de la facilité comme l'escroquerie, les vols, ou encore s'engager dans les groupes armés. Seule l'éducation et la formation ouvrent la voie du progrès individuel et collectif. (Un responsable éducatif régional à Dédougou, entretien de juillet 2025).

Loin des salles de classe, ces enfants sont privés des connaissances et compétences nécessaires à leur épanouissement personnel et à leur participation au développement de la société.

5. Discussion

À la lumière des travaux antérieurs et du cadre théorique mobilisé, l'analyse montre que la mendicité de survie des enfants déplacés, loin d'être un simple moyen d'adaptation compromet leur scolarisation et fait de l'école un espace de stigmatisation, les enfermant dans la spirale d'un avenir incertain.

3.1. Mendicité et poursuite scolaire : entre survie et contrainte structurelle

La mendicité des EDI constitue une stratégie de survie contrainte, forgée par la précarité économique et l'affaiblissement des réseaux familiaux. Plus de 70 % des enfants interrogés mendient quotidiennement pour subvenir aux besoins essentiels de leur famille, compromettant leur disponibilité et leur énergie pour un cursus scolaire régulier. Cette situation rejoint les analyses de P. Bourdieu et J.-C. Passeron (1970), qui montrent que l'insuffisance de capital économique et culturel dans les familles vulnérables limite l'accès et la persistance scolaire, renforçant un système de reproduction des inégalités sociales. Ainsi, la mendicité se présente non seulement comme une conséquence de la marginalisation, mais également comme un facteur aggravant de déscolarisation, en privant les enfants des ressources nécessaires pour un engagement scolaire durable.

Par ailleurs, l'absence de capital social et symbolique chez ces enfants, telle que l'analyse P. Bourdieu (1986), accentue leur marginalisation. Privés des réseaux et des ressources légitimant l'accès à l'éducation, les enfants mendiants restent cantonnés sur cette

activité socialement dévalorisés, limitant ainsi leur intégration scolaire et sociale. Simultanément, la stigmatisation sociale qui les désigne comme déviants ou “indésirables” légitime leur exclusion et retarde toute intervention institutionnelle, comme le souligne K. Bales (2012) à propos des populations vulnérables.

Dans le contexte burkinabè, les travaux de M. Wayack-Pambè (2012) indiquent que les ménages les plus vulnérables investissent rarement dans l'éducation, désavantageant fortement leurs enfants en termes d'accès et de maintien scolaire. A. Nabaloum (2022) en mettent l'accent sur la mendicité des jeunes filles en contexte d'insécurité et de déplacements forcés, souligne que celle-ci peut être orchestrée par des réseaux familiaux ou communautaires, transformant l'enfant en instrument de survie et compromettant son éducation. De surcroît, B. A. Kafando-Ouédraogo et F. Sawadogo (2023) insistent sur l'impact des traumatismes psychologiques et de la rupture des liens d'attachement sur la réinsertion familiale et scolaire, mettant en évidence la dimension affective et sociale de la vulnérabilité.

Ainsi, la mendicité des EDI se révèle à la fois symptôme et facteur de marginalisation, en privant les enfants des capitaux culturel et social indispensables à la persévérance scolaire. Pour rompre ce cycle, il est impératif de combiner politiques de protection sociale, aides économiques ciblées, soutien psychosocial et dispositifs éducatifs inclusifs, afin de répondre à la fois aux contraintes structurelles et aux besoins adaptatifs des enfants, garantissant ainsi leur accès effectif à l'éducation et leur engagement durable dans le système scolaire.

3.2. L'école, espace de stigmatisation et d'exclusion sociale

Loin d'être un refuge, l'école devient pour les enfants mendiants un espace où se cristallisent les mécanismes de domination analysés par P. Bourdieu et J.-C. Passeron (1970), transformant leurs parcours fragiles en trajectoires scolaires brisées. Pris dans une véritable “double peine”, ils doivent survivre dans la rue tout en affrontant à l'école la stigmatisation, les humiliations et la violence symbolique qui altèrent leur rapport au savoir. Comme l'a montré B. Charlot (1997), apprendre suppose un minimum de sens et de disponibilité cognitive ; or, pour ces enfants régis par un habitus de survie, l'école apparaît comme un univers dissonant, déconnecté de leurs urgences vitales. Leur identité scolaire se dégrade sous le poids des étiquettes sociales de paresseux, délinquants et espions, qui selon B. Lahiré (1995) deviennent de véritables assignations identitaires inhibant l'engagement et l'estime de soi. Cette stigmatisation produit une rupture de confiance généralisée qui rend tout processus de réinsertion fragile, rejoignant F. Dubet (1994) dans son analyse de l'expérience de l'injustice scolaire. Dans la même perspective, les constats de Médecins Sans Frontières (2021) montrent que le déracinement, les traumatismes et la stigmatisation freinent profondément l'intégration sociale et éducative des EDI. La vulnérabilité psychosociale cumulée réduit leur capacité à se projeter dans les apprentissages et accroît leur exposition à l'exclusion scolaire.

En outre, la marginalisation de ces enfants révèle les limites structurelles de l'institution scolaire, qui fonctionne selon les règles et routines analysées par M. Crozier et E. Friedberg (1977). Face à des besoins éducatifs insuffisamment pris en compte, l'école, sans marges d'action ni stratégies adaptées, se replie sur ses normes habituelles et contribue ainsi à la reproduction des inégalités. Sans dispositifs holistiques de soutien psychosocial, nutrition, remédiation adaptée et engagement communautaire, la scolarisation reste symbolique, tandis que leur invisibilité institutionnelle nourrit les risques sociaux et prolonge une spirale d'exclusion durable.

3.3. Mendicité des enfants déplacés : souffrances et avenir incertain

À l'instar de leurs mères mendiante, exposées à des souffrances physiques, sociales et psychologiques comme le souligne A. C. Bassolé (2025, p. 188), les enfants mendiants sont confrontés aux mêmes réalités qui compromettent leur bien-être et entravent leur développement. Ainsi, sur le plan psychologique et social, ils subissent également les harcèlements, l'humiliation, le mépris, les mariages précoces et la marginalisation. De plus, sur le plan physique, ils sont exposés à la privation de sommeil, aux intempéries, à l'insécurité et aux agressions. L'enquête quantitative révèle que la mendicité s'étend du matin à la nuit dans différentes artères de la ville, dans l'espoir de rencontrer des bienfaiteurs, et que 40 % des enfants mendiants ont moins de 10 ans. En conséquence, ces tout-petits, errant dans les rues avec leur bol à la main, sont privés de droits fondamentaux tels que l'éducation, la protection et la nutrition. Leurs vêtements en lambeaux témoignent de la précarité extrême qu'ils affrontent, marquée par la faim, la soif et souvent la solitude, ce qui fragilise leur santé et limite leurs perspectives éducatives, tout en les enfermant dans un cycle de vulnérabilité et de précarité sociale. Par ailleurs, P. H. Sawadogo (2018) alerte également sur la vulnérabilité extrême des enfants mendiants, en particulier ceux accompagnant les mères de jumeaux, exposés à des risques physiques et moraux, privés de soins essentiels et durablement éloignés de l'école. Ces conditions extrêmes que vivent ces enfants mendiants fragilisent leur santé, limitent leurs perspectives éducatives et les plongent dans un cycle de vulnérabilité et de précarité sociale.

Aussi, l'engagement dans la mendicité impacte directement le devenir des enfants déplacés. L'abandon scolaire précoce prive les EDI des connaissances et compétences de base nécessaires à la vie en société et à l'insertion professionnelle. Cependant, loin d'être de simples victimes, ces enfants deviennent des agents économiques dans des systèmes informels de survie (M. De Certeau, 1990), bien que leur temporalité quotidienne, dictée par l'urgence et la subsistance, soit incompatible avec celle de l'école. En outre, les dispositifs institutionnels existants restent insuffisants et fragmentés, renforçant la marginalisation et perpétuant un cycle dans lequel la mendicité reproduit les inégalités sociales (Save the Children, 2021). Ainsi, cette situation bloque durablement les perspectives de développement humain et limite l'accès effectif des EDI à une éducation et à une insertion socio-éducative véritables. Pourtant, la loi burkinabè interdit et sanctionne la mendicité (Assemblée nationale, 2018, art. 511-9 et 511-14) et protège encore plus strictement les enfants, punissant l'exposition, la contrainte ou l'emploi de mineurs à cette fin comme circonstance aggravante (art. 511-10 à 511-12).

Alors, il est essentiel de conjuguer l'application de la loi avec des mesures de protection sociale, des interventions éducatives adaptées et un soutien psychosocial, afin de briser le cycle de vulnérabilité et de garantir aux enfants mendiants l'accès effectif à leurs droits fondamentaux.

Conclusion

Cette étude a mis en lumière les liens étroits entre la mendicité et les difficultés de scolarisation des EDI. L'approche mixte a permis de combiner une compréhension quantitative des profils, conditions de vie des mendiants et raisons de la mendicité, avec une analyse qualitative des perceptions des acteurs sur cette pratique et son influence sur la scolarisation. La mendicité des enfants déplacés internes en milieu urbain comme les cas à Dédougou et à Ouagadougou, résulte principalement de facteurs socioéconomiques, tels que la pauvreté extrême des ménages déplacés, l'absence d'emploi des parents et le manque

d'assistance humanitaire adaptée. Loin de constituer un choix volontaire, la mendicité apparaît comme une stratégie de survie imposée par des conditions matérielles précaires, accentuées par la fragilisation des structures familiales. A ces facteurs s'ajoutent l'absence de dispositifs institutionnels de soutien adaptés notamment la disponibilité des places, l'insuffisance des kits scolaires et du matériel didactique.

Le lien entre mendicité et la scolarisation s'inscrit ainsi dans une dynamique circulaire : plus l'enfant consacre de temps à mendier, moins il peut s'investir dans sa scolarité ; plus il est éloigné de l'école, plus la mendicité s'impose comme unique alternative de survie. Cette dynamique entretient la marginalisation de ces enfants et accentue les inégalités éducatives, dans un contexte national de crise sécuritaire où l'accès universel à l'éducation demeure un objectif affirmé mais encore difficile à atteindre. La mendicité engendre des conséquences sociales et éducatives durables, notamment le déficit de connaissances et de compétences de base, ce qui constitue des obstacles à l'insertion socio-professionnelle future.

L'étude appelle donc à une réponse holistique articulant mobilisation communautaire, aide humanitaire, accompagnement social et politiques éducatives adaptées, afin de préserver l'avenir scolaire des élèves déplacés internes. Par ailleurs, pour rompre le cercle vicieux de la mendicité, il est nécessaire de renforcer les dispositifs d'inscription scolaire, mettre en place un soutien financier ciblé, proposer un accompagnement psychosocial et sensibiliser les communautés pour réduire la stigmatisation. Du reste, la politique actuelle visant à limiter la mendicité et à promouvoir l'accès à l'éducation représente une opportunité de réduire l'exposition des enfants en difficulté à la rue et de favoriser leur insertion dans un parcours éducatif et social plus stable.

Références bibliographiques

- BALES Kevin, 2012, *Disposable People: New Slavery in the Global Economy*, Berkeley, University of California Press.
- BASSOLÉ Alexis Clotaire, 2025, *Perception de la mendicité des femmes déplacées internes à Ouagadougou*, *Revue LE CAÏCELD RAT*, n° 20, pp 180-195.
- BONKOUNGOU Koung-Nongom, 2020, *Approche socio-anthropologique des rapports à l'école dans le contexte du terrorisme dans la province de l'Oudalan (Région du sahel au Burkina Faso)*, Thèse de doctorat unique de sociologie, Université Joseph KI-ZERBO.
- BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean Claude, 1970, *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions Minuit.
- BOURDIEU Pierre, 1986, *Le sens pratique*, Paris, Éditions Minuit.
- BURKINA FASO, Assemblée Nationale, 2017, *Commission d'enquête parlementaire sur le système d'enseignement au Burkina Faso*, Ouagadougou, Éditions de l'Assemblée Nationale.
- BURKINA FASO, Assemblée Nationale, 2018, *Loi n° 025-2018/AN du 31 mai 2018 portant Code pénal du Burkina Faso*, Ouagadougou, Éditions de l'Assemblée Nationale.
- BURKINA FASO, Ministère de l'Éducation Nationale et de la Promotion des Langues Nationales (MENAPLN), 2023, *Rapport annuel sur la scolarisation des enfants déplacés internes*. Ouagadougou, Éditions MENAPLN.
- BURKINA FASO, Secrétariat Technique de l'Éducation en Situation D'urgence (ST/ESU), 2023, *Rapport statistique mensuel de données d'Education en Situation d'Urgence de mai 2023*, Ouagadougou, édité par le MENAPLN.

CENOZO, 2025, *Mendicité et enfants déplacés internes : l'engrenage des abus croisés du terrorisme*, [en ligne], URL : <https://cenozo.org/mendicite-et-enfants-deplaces-internes-lengrenage-des-abus-croises-du-terrorisme/?utm>, consulté le 18 août 2025 à 16 h 23 mn.

CHARLOT Bernard, 1997, *Du rapport au savoir : éléments pour une théorie*, Paris, Éditions Anthropos.

CROZIER Michel et FRIEDBERG Erhard, 1977, *L'acteur et le système : Les contraintes de l'action collective*, Éditions du Seuil.

DE CERTEAU Michel, 1990, *L'invention du quotidien*, Paris, Éditions Gallimard.

DUBET François, 1994, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Éditions du Seuil.

GNESSI Siaka, 2024, « Crise sécuritaire et vulnérabilité au Burkina Faso : analyse de la situation et des besoins des enfants déplacés internes (EDI) dans la rue à Ouagadougou et Bobo Dioulasso », *Revue Djiboul*, Numéro 007, vol. 4, pp. 99-112.

HUMAN RIGHTS WATCH, 2020, *Enfants en danger : exploitation des enfants déplacés internes au Burkina Faso*. New York, édité par Human Rights Watch.

INSD, 2022, 5^e *Recensement général de la population et de l'habitation (RGPH) 2019 au Burkina Faso*, [en ligne], URL : <https://www.insd.bf/>, consulté le 15 mars 2025 à 10h 13 mn.

KAFANDO-OUÉDRAOGO et al., 2023, « Psycho-traumatismes et lien d'attachement dans le processus de réinsertion familiale des enfants de la rue », *Regards d'Afrique*, vol. 2, n° 5, octobre 2023, pp. 63-103.

KI-ZERBO Joseph, 1990, *Éduquer ou périr*, Paris, Éditions UNESCO.

LAHIRÉ Bernard, 1995, *Tableaux de familles : Heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*, Paris, Éditions Gallimard.

MÉDECINS SANS FRONTIÈRES (MSF), 2021, *Santé mentale et vulnérabilité des enfants déplacés en milieu urbain au Burkina Faso*, Ouagadougou, édité par MSF.

NABALOUM Abdel Aziz, 2021, « Mendicité au Sahel : Un danger pour les enfants déplacés » in *Sidwaya* du 28 décembre 2021, [en ligne], URL : <https://www.sidwaya.info/mendicite-au-sahel-un-danger-pour-les-enfants-deplaces>, consulté le 13 septembre 2025 à 23h 32 mn.

NABALOUM Abdel Aziz, 2022, « Éducation : des jeunes filles dans le piège de la mendicité », in *Sidwaya*, du 21 décembre 2022, [en ligne], URL : <https://www.sidwaya.info/education-des-jeunes-filles-dans-le-piege-de-la-mendicite/>, consulté le 14 septembre 2025 à 13h 28 mn.

OLIVIER DE SARDAN Jean Pierre, 2008, *La rigueur du qualitatif, les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Bruylant, Éditions Académia.

OUÉDRAOGO Payaïssédé Salfo et FAYAMA Tionyéélé, 2019, « Fiscalité et mendicité au Burkina Faso : le mendiant comme intermédiaire fiscal et collecteur d'impôts. Une étude de cas autour de la mosquée de Hamdallaye dans la commune de Ouagadougou », *Revue DEZAN*, n° 017, pp. 407-424.

QUIVY Raymond et VAN CAMPENHOUDT Luc, 1995, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, Éditions Dunod.

ROUAMBA-OUEDRAOGO Claudine Valérie & BONKOUNGOU Koung-Nongom, 2020, « Attaques de groupes armés contre les établissements scolaires et déficit de scolarisation

dans la province de l'Oudalan (Région du Sahel, Burkina Faso) », *CAHIERS DU CERLESHS*, n° 65, pp. 433-452.

ROUAMBA-OUÉDRAOGO Claudine Valérie & BONKOUNGOU Koung-Nongom, 2021, « Les stratégies de résilience du système éducatif en contexte d'insécurité dans la province de l'Oudalan (Région du Sahel Burkina Faso) ». In ROUAMBA-OUEDRAOGO Claudine Valérie (dir), *Crise sécuritaire dans les pays du G5 Sahel. Comprendre pour agir*, Éditions L'Harmattan, pp. 347-365

SAVE THE CHILDREN, 2021, *Impact des déplacements forcés sur la scolarisation des enfants au Sahel*. Dakar, édité par Save the Children Sahel.

SAWADOGO Pegwendé Honorine, 2018, « La mendicité comme moyen de revendication d'une identité : l'exemple des « mères de jumeaux » à Ouagadougou, volume 49, N°1, *Revue de l'université de Moncton*, pp. 135-183.

SORÉ Zakaria et al., 2021, « Sentiment d'insécurité et qualité de l'enseignement primaire dans la province du Loroum », *Cahiers du CERLESHS*, XXXI (69), pp. 235-254

SORÉ Zakaria, 2025, « Inscription des élèves déplacés et qualité des apprentissages à l'école primaire publique dans la commune de Kongoussi (région du centre Nord, Burkina Faso) », in Soré Zakaria et Jean Émile Charlier, *L'école africaine face aux crises*. Académia, pp. 67-86

VAN DER MAREN Jean Marie, 1996, *Méthodes de recherche pour l'éducation*, 2e édition, Paris, Presses De Boeck Université

WAYACK-PAMBE Madeleine, 2012, « Genre, sexe du chef de ménage et scolarisation des enfants à Ouagadougou ». Thèse de doctorat, Université Paris 10 Nanterre

LA FORMATION SCIENTIFIQUE DES FEMMES À L'ÈRE DU NUMÉRIQUE : ENJEUX HISTORIQUES ET PERSPECTIVES ÉPISTÉMOLOGIQUES

Tohotanga COULIBALY

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

Kiyopoh Frédéric OUATTARA

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
freddyouatt@yahoo.fr

Résumé

Cet article propose une analyse épistémologique de l'impact de la révolution numérique sur la diminution de la sous-représentation féminine dans le domaine scientifique. En replaçant dans un contexte historique les divers obstacles sociaux, culturels et institutionnels qui ont restreint l'accès des femmes aux connaissances scientifiques, cette étude souligne la continuité des mécanismes de marginalisation, et ce, malgré l'égalité formelle en matière d'accès à l'éducation. Néanmoins, le numérique se présente comme un outil de transformation dans la production et la diffusion du savoir, en offrant de nouvelles méthodes d'apprentissage, d'autoformation et de collaboration scientifique à distance. Cependant, bien que ces technologies créent des opportunités d'émancipation et de redéfinition des relations au savoir, elles ne suffisent pas à elles seules à éliminer les inégalités de genre. Il est donc crucial de combiner des politiques éducatives, des pratiques pédagogiques inclusives et une utilisation critique du numérique pour promouvoir une véritable démocratisation de l'accès des femmes aux sciences.

Mots-clés : Autonomie – Fake news – Femmes – Formation – Fracture numérique – Science.

Abstract

This article proposes an epistemological analysis of the impact of the digital revolution on the underrepresentation of women in the scientific field. By placing the various social, cultural, and institutional obstacles that have restricted women's access to scientific knowledge within a historical context, this study highlights the continuity of marginalization mechanisms, despite formal equality in access to education. Nevertheless, digital technology presents itself as a tool for transformation in the production and dissemination of knowledge, offering new methods of learning, self-directed learning, and remote scientific collaboration. However, although these technologies create opportunities for empowerment and redefinition of relationships to knowledge, they are not sufficient on their own to eliminate gender inequalities. It is therefore crucial to combine educational policies, inclusive teaching practices, and a critical use of digital technology to promote a genuine democratization of women's access to science.

Keywords: Autonomy – Fake news – Women – Education – Digital divide – Science.

Introduction

L'accès des femmes à l'éducation scientifique représente un des défis majeurs de l'évolution intellectuelle, tant les entraves rencontrées sont ancrées dans la durée et transcendent les cultures. Cette problématique ne résulte pas d'un contexte particulier ou d'un simple événement historique, ; elle émane plutôt d'un ensemble de représentations sociales et de comportements, profondément enracinés, qui ont longtemps associé la rationalité scientifique à une aptitude masculine. Pendant des siècles, l'éducation était principalement réservée aux hommes, et même lorsque les femmes ont eu l'opportunité d'intégrer l'école, les disciplines scientifiques étaient souvent entourées de barrières symboliques ou institutionnelles qui compliquaient leur accès. L'exemple de Sophie Germain, au XVIII^e siècle, est particulièrement illustratif. Pour poursuivre des études en mathématiques, elle a dû se faire passer pour Antoine Auguste Le Blanc, afin de correspondre avec des scientifiques tels que Lagrange ou Carl Friedrich Gauss, contournant ainsi une société qui interdisait implicitement aux femmes de rejoindre la communauté scientifique.

Cette stratégie, qui lui a permis de décrocher en 1816 la médaille d'or de l'Académie des sciences, illustre la force des normes sociales qui restreignaient la présence féminine dans le domaine scientifique, faisant de l'exclusion une norme silencieuse. Bien que les formes manifestes de cette exclusion aient diminué, les mécanismes plus subtils de marginalisation demeurent perceptibles dans les parcours actuels. L'école, malgré son ambition méritocratique, n'a pas éliminé les disparités persistantes entre les sexes dans les filières scientifiques. Comme l'indique Claudine Hermann dans son livret co-signé avec Véronique Slovacek-Chauveau :

Aujourd'hui, alors que les filles sont presque à parité avec les garçons en terminale S, seulement 25 % des diplômes d'ingénieurs sont délivrés à des femmes. Globalement, les différences d'orientation entre filles et garçons se sont peu estompées avec le temps : aux garçons, les filières de production, la mécanique ; aux filles, les métiers du secteur tertiaire, les formations littéraires...(C. Herman et al., 2006, p. 3).

Autrement dit, bien que les filles soient presque à égalité en terminale scientifique, elles ne représentent encore que 25 % des diplômées des écoles d'ingénieurs. Une telle rupture dans les statistiques démontre que le problème ne se limite pas à l'accès initial aux filières, mais concerne également la capacité des systèmes éducatifs à soutenir les femmes tout au long d'un parcours exigeant.

Cette érosion progressive reflète non seulement des conditionnements culturels, mais aussi des obstacles symboliques qui influencent les choix d'orientation et entravent la persévérance des femmes dans un domaine qui, malgré les avancées, reste dominé par les hommes. C'est dans ce cadre que la révolution numérique se présente comme une transformation significative des rapports aux connaissances et de l'organisation du savoir scientifique. Selon D. Cardon (2019, p.149) : « Cette transformation du numérique apparaît comme une reconfiguration majeure des modes de production et de circulation des savoirs », Elle représente donc une rupture fondamentale dans les modes de production, de circulation et d'utilisation des savoirs. Les technologies numériques offrent un accès élargi aux ressources, diversifient les méthodes d'apprentissage et permettent une participation plus large aux communautés scientifiques. Elles ouvrent également aux femmes des opportunités d'autonomisation intellectuelle sans précédent, en atténuant l'impact de certaines formes de domination symbolique, qui s'exercent plus intensément dans les espaces physiques d'apprentissage.

Les environnements d'apprentissage virtuels, les ressources en ligne, les espaces de collaboration scientifique ouverts et les outils de simulation favorisent un accès plus équitable aux savoirs, en permettant de contourner certaines barrières qui ont historiquement entravé l'entrée des femmes dans les disciplines scientifiques. Cependant, réduire la question de la sous-représentation féminine à un simple manque d'accès technologique serait une erreur. Bien que le numérique modifie profondément les dynamiques d'apprentissage, il ne dissipe pas les déterminismes socioculturels et les biais de genre qui influencent les trajectoires éducatives.

Les environnements numériques peuvent parfois reproduire des stéréotypes, comme le montrent les débats sur les biais algorithmiques ou la représentation des femmes dans les contenus disponibles en ligne. En d'autres termes, le numérique n'est pas un espace neutre, mais un milieu influencé par les mêmes dynamiques sociales que l'espace physique. C'est dans cette tension que se situe la question centrale de cette étude, formulée ainsi : la révolution numérique, malgré les biais qu'elle conserve, peut-elle contribuer à atténuer la sous-représentation des femmes dans les filières scientifiques et à transformer de manière durable leur rapport à la production des connaissances ? Comment les dispositifs de formation en ligne (MOOC, e-learning, communautés scientifiques virtuelles) transforment-ils les parcours d'orientation et de réussite des femmes dans les filières scientifiques ? Dans quelle mesure les communautés numériques contribuent-elles à la visibilité, à la légitimation et à la reconnaissance des savoirs produits par les femmes ?

Cette interrogation guide cette réflexion, et oriente l'analyse vers une compréhension nuancée des apports et des limites du numérique. L'approche utilisée pour répondre à cette question repose sur une méthode historico-critique et épistémologique. Elle commence par examiner les structures historiques et conceptuelles ayant façonné l'exclusion des femmes du champ scientifique, puis analyse les véritables potentialités des innovations numériques pour la démocratisation des savoirs, et enfin évalue les limites persistantes qui continuent d'entraver la participation féminine, malgré les transformations technologiques. Une telle démarche permet de démontrer que le numérique ouvre indéniablement de nouvelles perspectives pour renouveler la place des femmes dans les sciences, mais qu'il ne constitue pas à lui seul une solution aux résistances symboliques et sociales héritées de l'histoire.

1. Femmes et science : un héritage d'exclusion et des chemins contemporains vers l'autonomie

Depuis des siècles, l'interaction entre les femmes et le domaine scientifique est marquée par une histoire d'exclusion, de marginalisation et d'invisibilité. Pendant longtemps, les normes sociales, les stéréotypes culturels et les structures patriarcales ont écarté les femmes des sphères de la connaissance, considérant la rationalité et la recherche comme des territoires réservés aux hommes. Cette tradition d'exclusion, profondément enracinée dans les mentalités, a limité leur accès aux institutions scientifiques, restreint leur participation active à la production de connaissances et diminué leur visibilité dans l'histoire des découvertes. Cependant, malgré ce lourd héritage, les femmes ont continuellement élaboré des stratégies de résistance et d'affirmation pour revendiquer leur place dans le monde scientifique.

De nos jours, les sociétés contemporaines s'efforcent de remédier à ces inégalités en favorisant l'éducation des filles, en valorisant les carrières scientifiques féminines et en facilitant l'accès aux ressources de formation. Les avancées technologiques, notamment dans le domaine numérique, offrent désormais une opportunité cruciale pour ce processus

d'autonomisation. Elles permettent aux femmes d'apprendre, de collaborer et de créer des connaissances, en dehors des contraintes sociales traditionnelles. Ainsi, il est essentiel de comprendre cet héritage d'exclusion tout en examinant les voies actuelles vers l'autonomie, afin d'évaluer les progrès réalisés ainsi que les défis qui demeurent dans la quête d'une véritable égalité scientifique.

1.1. Une exclusion historique construite : préjugés ontologiques, normes sociales et disqualification symbolique

L'accès des femmes à la science a longtemps été freiné par un ensemble de préjugés philosophiques, religieux et sociaux visant à les tenir à l'écart des activités rationnelles et créatives. Dans l'Antiquité et au Moyen Âge, les femmes étaient perçues comme naturellement inadaptées à la pensée spéculative, une idée que Saint Augustin (1964, p. 348) exprime clairement en déclarant: « (...) cependant son sexe la met sous la dépendance du sexe masculin ». Ce type de jugement, loin d'être anodin, s'inscrit dans un système de pensée où la femme est assignée à la passivité et à la réceptivité, tandis que l'homme incarne la raison active. En d'autres termes, comprenons simplement que l'exclusion des femmes du savoir n'est pas une simple négligence de l'histoire, mais une construction politique visant à maintenir la distribution du pouvoir.

À l'époque classique, cette exclusion s'accompagne d'un discours de peur sociale : permettre aux femmes d'accéder aux sciences serait synonyme de menace pour l'ordre établi. Molière (1990, p. 76) en fait l'illustration la plus célèbre en affirmant : « Il n'est pas bien honnête (...) qu'une femme étudie et sache tant de choses ». Ce refus est à la fois moral et politique : une femme cultivée, intellectuellement autonome, se libère du rôle domestique que la société lui impose. De nombreuses recherches contemporaines soulignent que les sociétés patriarcales ont longtemps perçu l'instruction comme un risque d'insoumission féminine. L'exemple de Sophie Germain, contrainte d'adopter le pseudonyme masculin, « M. Le Blanc », pour échanger avec Gauss, illustre la force de cette violence symbolique. Elle écrit : « Craignant le ridicule attaché au titre de femme savante, j'ai emprunté le nom de M. Le Blanc » (S. Germain, 1896, p. 271). Notons que le ridicule a été l'un des instruments les plus efficaces pour maintenir les femmes à l'écart de l'intelligence reconnue. Cette disqualification perdure jusqu'au XIX^e siècle. C'est en cela que J. Verne (1889, p. 2) affirme qu'aucune femme ne pourrait devenir Newton : « Il n'est pas de femme qui puisse devenir une Archimède en core moins une Newton ». Ces déclarations témoignent d'une croyance largement répandue selon laquelle la rationalité mathématique et scientifique serait intrinsèquement masculine. Comme on peut le constater, la nature féminine a longtemps été conçue comme incompatible avec l'abstraction ». Cependant, cette longue période de marginalisation a laissé des marques profondes : même aujourd'hui, les statistiques révèlent une faible représentation féminine dans les disciplines scientifiques. Une étude menée à l'Université Abdou Moumouni, au Niger, indique que seulement 9,8 % des étudiants dans les filières scientifiques sont des femmes (O. M. Tessa, *et al.* 2013, p. 564). Cette tendance est corroborée par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), qui note en 2022 que les femmes ne représentent que 33 % des chercheurs dans le monde mettant en lumière un enjeu global.

1.2. La rupture contemporaine : le numérique comme vecteur d'émancipation cognitive, sociale et scientifique

Malgré un passé marqué par l'exclusion, les femmes ont toujours cherché des chemins alternatifs vers la connaissance. Toutefois, c'est véritablement avec l'avènement du numérique qu'une rupture significative se produit. Le numérique ne se limite pas à un ensemble de technologies ; il représente une « transformation anthropologique » (M. Doueihi, 2013) qui change fondamentalement la manière dont les individus accèdent, créent et partagent les savoirs.

D'après D. Cardon (2019, p. 7), le numérique engendre « une augmentation du pouvoir des individus ». Cette redistribution du pouvoir cognitif est particulièrement bénéfique aux groupes qui ont historiquement été marginalisés dans le domaine du savoir, notamment les femmes. En effet, l'apprentissage scientifique n'est plus exclusivement tributaire des institutions académiques traditionnelles, souvent influencées par des normes masculines. Il se déploie désormais à travers des espaces ouverts tels que des plateformes d'enseignement (FUN-MOOC, Coursera), des encyclopédies collaboratives, des forums spécialisés, des communautés open source et des réseaux de chercheuses.

Le numérique est un outils dynamique. Celui-ci crée des brèches structurelles dans les relations de genre, permettant aux femmes de se former à leur propre rythme, sans subir les stéréotypes ou discriminations que l'on trouve dans certains milieux académiques. Ainsi, il devient possible d'apprendre à programmer, à explorer l'astronomie, à analyser des données ou à mener des recherches documentaires depuis chez soi, ce qui supprime de nombreux obstacles logistiques et culturels. Par ailleurs, les espaces numériques favorisent la collaboration et encouragent des structures plus horizontales. Les communautés scientifiques en ligne jouent donc un rôle essentiel pour l'intégration de nouvelles chercheuses, en contournant les réseaux masculins traditionnels. Une femme peut coder un programme, publier un article ou collaborer à un projet international, sans avoir à faire face aux jugements liés à son genre.

Le numérique constitue aujourd'hui une véritable révolution tant épistémologique que sociale, car il redéfinit en profondeur les modalités d'accès, de création et de diffusion des savoirs. En effet, grâce à l'accès massif aux ressources en ligne, il favorise d'abord une émancipation cognitive, permettant aux femmes d'accéder librement à des cours, des articles scientifiques, des plateformes éducatives et des bases de données internationales.

Ce libre accès, affranchi des barrières institutionnelles traditionnelles, leur permet de se former, d'améliorer leurs compétences et de développer de nouvelles expertises, loin des préjugés de genre qui ont longtemps entravé leur participation dans le domaine scientifique. Simultanément, cette dynamique s'accompagne d'une émancipation sociale, le numérique facilitant la création de réseaux de chercheuses, de communautés de soutien et de dispositifs de mentorat en ligne, permettant aux femmes d'établir des liens professionnels, de partager leurs expériences et de collaborer dans des environnements plus inclusifs et horizontaux.

Enfin, il engendre une émancipation symbolique, car en offrant aux femmes les moyens de produire du savoir, de publier leurs travaux, de présenter leurs innovations et d'être reconnues pour leurs compétences réelles plutôt que pour des stéréotypes, le numérique contribue à transformer l'imaginaire social lié à la science.

Ainsi, même s'il ne parvient pas encore à éliminer toutes les inégalités, le numérique ouvre une brèche sans précédent qui permet aux femmes de redevenir pleinement actrices de

la production scientifique et de s'engager dans une dynamique intellectuelle où leurs contributions sont visibles, valorisées et légitimes.

2. Le numérique comme espace d'émancipation intellectuelle des femmes

L'essor rapide des technologies numériques a profondément changé les conditions d'accès au savoir, offrant de nouvelles opportunités d'apprentissage et de participation scientifique. Pour les femmes, longtemps mises à l'écart dans le domaine de la connaissance, le numérique représente un espace inédit d'émancipation intellectuelle. En facilitant un accès élargi aux ressources éducatives, en encourageant la création de réseaux de soutien et en permettant aux femmes de produire et de diffuser leurs propres travaux, il contribue à renforcer leur autonomie et leur visibilité dans le domaine scientifique. Ainsi, le numérique se positionne aujourd'hui comme un levier essentiel pour redéfinir la place des femmes dans la production du savoir.

2.1. Le numérique comme instrument d'autonomie cognitive des femmes

C. Fourier (1848, p. 149) soutenait que, dans des conditions de liberté, les femmes pourraient surpasser les hommes dans les activités intellectuelles : « La femme, en état de liberté, surpassera l'homme dans toutes les fonctions d'esprit ou de corps qui ne sont pas l'attribut de la force physique ». Cette idée résonne aujourd'hui de manière singulière dans le cadre du numérique, considéré comme un espace d'autonomisation cognitive. En effet, les technologies de l'information et de la communication ont profondément redéfini les conditions d'accès au savoir, notamment grâce à l'essor du smartphone, devenu un outil polyvalent et mobile permettant de consulter, de produire et de partager des connaissances. Cet appareil regroupe plusieurs fonctions essentielles : appareil photo, caméra, connexion wifi, radio, machine à écrire, agenda, dictaphone et même ordinateur. Sa portabilité permet à une femme, d'une seule main, d'accéder à une multitude de ressources pédagogiques, rompant ainsi avec les contraintes matérielles qui limitaient autrefois l'accès au savoir.

Il est évident que ce support numérique ouvre les portes de divers domaines du savoir humain. J. Staune (2019, p. 15) évoque un appareil qui offre un « accès de tous à la connaissance ». Cette affirmation va bien au-delà d'une simple formule ; elle traduit une transformation anthropologique fondamentale. Grâce à sa polyvalence, le smartphone permet à chaque femme d'accéder à d'immenses ressources scientifiques, qu'aucune technologie antérieure n'avait démocratisées de manière aussi efficace. Le numérique représente ainsi une brèche dans les mécanismes de censure sociale qui maintenaient les femmes dans la dépendance culturelle et le sous-emploi intellectuel. En se connectant à des plateformes d'apprentissage, à des formations en ligne ou à des réseaux scientifiques, les femmes peuvent désormais acquérir des compétences scientifiques, tout en contournant les barrières socio-culturelles qui freinaient leur émancipation.

2.2. Les outils numériques et les plateformes éducatives comme catalyseurs d'autonomisation scientifique

Les blogs scientifiques illustrent également l'influence du numérique sur l'apprentissage et la réappropriation du savoir. Ces plateformes permettent aux femmes de s'éduquer, de

manière autonome, tout en participant à la co-construction de connaissances avec d'autres apprenantes ou experts. A. Roy *et al* (2014, p. 138) expliquent :

En fait, le blog permet aux personnes participantes de s'inspirer de ce que les autres écrivent pour co-construire leur propre représentation de l'objet de discussion. De plus, avec la participation de plusieurs personnes au blog, nous visons à créer une communauté virtuelle d'apprentissage, favorisant une certaine proximité entre les participantes.

Ainsi, le blog se transforme en un espace d'échanges et de collaboration qui stimule la créativité et l'initiative individuelle. Chaque femme a la possibilité de progresser à son rythme, de revoir les contenus à sa guise et de combiner diverses sources d'information pour approfondir ses connaissances. Ces outils renforcent la capacité des femmes à acquérir des compétences scientifiques, tout en surmontant les obstacles physiques, économiques ou sociaux qui limitaient leur accès à l'éducation scientifique traditionnelle.

Les MOOC (Massive Open Online Courses) complètent cet écosystème en proposant un apprentissage structuré, interactif et accessible. C. Lhommeau (2015, p. 50) précise ceci :

Dans son sens général, un MOOC (Massive Open Online Conventional Course) est un cours en ligne proposé par une institution identifiée et qui respecte certaines spécificités techniques. Les contenus sont structurés et mis à disposition sur des plates-formes Web dont l'accès est libre, mais respecte des temporalités.

Ce format permet aux femmes de suivre des cours offerts par des institutions renommées, sans avoir à se déplacer ni à abandonner leurs responsabilités domestiques. Les MOOC favorisent la collaboration, le travail d'équipe et l'engagement actif, à travers des webconférences synchrones et des projets collectifs. C. Lhommeau (2015, p. 52) souligne :

Les Mooc tentent d'humaniser la formation en ligne grâce aux webconférences synchrones, aux rencontres physiques, les meetups, ou encore grâce à des modèles comme la pédagogie dite par projet. La formation se construit alors autour de différents projets que doivent mener des groupes d'apprenants autour d'un thème commun

Ainsi, le numérique ne se limite pas à une simple transmission de savoir, mais implique une construction active des connaissances, en accord avec les principes constructivistes de l'apprentissage.

L'évaluation intégrée dans les MOOC ajoute une dimension d'exigence et de reconnaissance des compétences. M. Mastafi (2020, p. 62) souligne :

Les TICs semblent fournir un point focal qui encourage et facilite la collaboration et l'interaction entre les élèves. Le travail en réseau des élèves, facilité par les TIC, favorise un débat scientifique dans la classe tout en permettant aux élèves de s'engager dans des démarches de preuves. L'élève reste ainsi acteur de son apprentissage.

Les certifications obtenues permettent aux femmes de valoriser leurs compétences auprès d'employeurs ou dans leur cadre professionnel, même lorsque les diplômes traditionnels ne sont pas à leur portée. Cela renforce leur autonomie et la reconnaissance de leurs aptitudes scientifiques, contribuant ainsi à réduire la sous-représentation féminine dans le domaine scientifique.

Cependant, cette liberté offerte par le numérique n'est pas sans limites. L'efficacité de ces outils repose sur une appropriation active et critique par les femmes. Il ne suffit pas de maîtriser les instruments techniques ; il est également essentiel de comprendre les enjeux liés à l'utilisation des plateformes, à la qualité de l'information et aux interactions en ligne. Les

femmes doivent élaborer une stratégie de navigation et de sélection des contenus afin d'optimiser leur apprentissage et d'éviter les pièges de la surcharge informationnelle. Par ailleurs, les contraintes de temps, la nécessité d'un accès Internet stable et les obstacles socio-économiques continuent de représenter des limitations. La pleine émancipation, par le biais du numérique, requiert donc un engagement réfléchi et soutenu, ainsi qu'une conscience des conditions sociales qui continuent d'influencer leur accès à la science. De ce qui précède, le numérique représente un puissant levier pour transformer les conditions d'accès des femmes à la science. En démocratisant l'accès au savoir, en offrant des espaces d'apprentissage autonomes et collaboratifs, et en permettant la reconnaissance des compétences, il contribue à l'émancipation intellectuelle et scientifique des femmes. Néanmoins, cette transformation dépend de l'appropriation critique, de la persévérance et de la prise de conscience des défis sociaux et techniques, qui demeurent essentiels pour que le numérique devienne véritablement un vecteur d'égalité et de réappropriation du savoir.

3. Femmes et numérique : entre émancipation et pièges de la désinformation

L'émergence du numérique a offert aux femmes des opportunités sans précédent en matière d'apprentissage, de communication et d'engagement scientifique. En facilitant leur accès à une multitude de connaissances, en leur permettant d'intégrer des communautés intellectuelles en ligne, et en les incitant à créer leur propre contenu, le numérique se positionne comme un outil clé d'émancipation. Néanmoins, cette ouverture présente également des limites et des dérives qui peuvent parfois compromettre les avancées réalisées en matière d'autonomie. Les inégalités d'accès aux technologies, la persistance de la fracture numérique entre différentes régions du globe, ainsi que la prolifération de fausses informations mettent en péril la crédibilité des connaissances diffusées en ligne. Bien que le numérique puisse être un vecteur de libération, il peut aussi engendrer de la confusion. Il est donc crucial de saisir cette dualité, entre promesse d'émancipation et dangers de la désinformation, pour apprécier pleinement l'impact réel du numérique sur la formation scientifique des femmes.

3.1. Le numérique : un outil d'émancipation marqué par des inégalités structurelles d'accès

Aujourd'hui, l'*e-learning* et les technologies numériques sont omniprésents, intégrés dans le quotidien éducatif de nombreuses personnes. Un grand nombre de femmes exploitent les technologies de l'information et de la communication (TIC) pour enrichir leurs connaissances scientifiques. Cependant, bien que le numérique facilite l'apprentissage et offre à certaines femmes l'accès à des ressources pédagogiques, il demeure un privilège, surtout dans les régions où la technologie est développée. Les disparités d'accès à Internet, à l'échelle mondiale, démontrent que le numérique n'est pas partagé de manière équitable. Pour la majorité des femmes vivant dans les pays développés, l'ordinateur, le téléphone et Internet sont des outils accessibles, révélant une profonde asymétrie entre les différentes régions du monde. On évoque même une fracture :

Tout comme l'expression « fracture sociale » sert de terme euphémique pour désigner l'éventail des inégalités sociales, l'expression « fracture numérique » regroupe sous un même terme une variété de situations qui mettent en évidence des disparités plus ou moins accentuées dans l'utilisation des technologies de communication les plus modernes (nous n'aborderons ici que les « fractures numériques » liées à l'informatique connectée). Posséder

un ordinateur, avoir accès à Internet et l'utiliser sont les deux dimensions généralement considérées pour identifier et analyser les cas de « fracture numérique » (F. Granjon, 2011, p. 67).

Pour comprendre la situation actuelle de cette fracture numérique en Afrique, une étude réalisée par des chercheurs francophones révèle :

Schématiquement, les femmes sont pénalisées des deux tiers en termes, de participation termes, d'accès et d'accessibilité. Globalement, les femmes ont un tiers de chances en moins que les hommes de bénéficier des avantages escomptés de la société africaine de l'information. (M-H. Mottin-Sylla, 2005, p. 66).

Autrement dit, cette étude indique que seulement une femme sur trois, en Afrique, a la possibilité d'accéder aux technologies numériques. Une telle réalité engendre des conséquences directes : si les femmes n'ont pas accès aux infrastructures, elles ne peuvent pas non plus se former de manière efficace à l'utilisation des outils numériques à des fins pédagogiques et scientifiques. L'étude souligne également qu'une femme sur deux seulement réside dans une zone où les infrastructures de réseaux et de télécommunications, nécessaires à l'épanouissement du numérique sont présentes. Par conséquent, l'absence d'équipements, combinée à une accessibilité financière limitée, représente un obstacle majeur qui peut décourager les femmes africaines dans leur quête de formation scientifique à travers les TIC.

L'on pourrait penser que la solution réside simplement dans l'amélioration des conditions économiques, la fourniture de matériel et la formation des femmes au numérique pour assurer un accès égalitaire au savoir. Cependant, cette perspective reste insuffisante, car l'accès technique ne se traduit pas encore par une véritable capacité d'utilisation critique et éclairée. C'est précisément ici qu'émerge une seconde difficulté, plus subtile mais tout aussi cruciale : celle de la désinformation.

3.2. Le risque de désinformation : un obstacle majeur à l'autonomisation scientifique des femmes

Avoir accès à Internet et maîtriser l'utilisation d'ordinateurs et de téléphones portables ne garantit pas une formation scientifique authentique. En effet, comme le souligne B.œris Chaumette (2018, p. 83) : « Il est devenu plus facile de propager rapidement via internet une fausse information que de collecter patiemment les faits permettant la construction d'une théorie étayée ».

Cette affirmation met en exergue l'un des principaux dangers du numérique : la prolifération des *fake news*. Étant donné qu'Internet est un espace ouvert, toute personne a la possibilité d'y publier des informations non vérifiées, que ce soit sur un blog, un compte Instagram ou dans un commentaire quelconque. Ainsi, au lieu d'accéder à des connaissances établies, les femmes peuvent se retrouver confrontées à des contenus approximatifs, biaisés ou délibérément mensongers, susceptibles de compromettre leurs efforts d'apprentissage scientifique. Les infox diffusées en ligne, dépourvues de crédibilité, peuvent altérer l'esprit scientifique que les femmes tentent de développer. Une femme hyperconnectée, mais livrée à elle-même sur Internet, ne peut pas se prémunir efficacement contre ces manipulations sans une solide éducation critique. Le risque est d'autant plus préoccupant que la désinformation peut altérer la capacité de jugement, c'est-à-dire la faculté de distinguer le vrai du faux. Une perception du jugement déformée expose la femme à un éloignement de l'objectivité scientifique et la rend plus réceptive à des interprétations irrationnelles.

Les *fake news*, en effet, choisissent souvent des informations qui soutiennent leurs postulats, ignorant ou dissimulant les contradictions. B. Chaumette (2018, p. 84) l'explique en ces termes :

Par exemple, les fake news sélectionnent souvent les informations qui vont dans leur sens, ignorant les discordances entre les études. Cela correspond à un biais de sélection. Ce biais est également proche du biais de confirmation, qui consiste à ne considérer que les informations qui corroborent ses croyances et à négliger ou discréditer celles qui les contredisent.

Une femme qui s'informe exclusivement par Internet peut donc être victime de ce biais de sélection ou de confirmation. Sous l'influence de ces mécanismes cognitifs, elle peut perdre sa capacité à évaluer correctement les informations, devenir vulnérable aux théories complotistes, et même contribuer à la diffusion de fausses informations. La situation est aggravée par les algorithmes qui organisent les contenus numériques, lesquels tendent à enfermer l'utilisateur dans des bulles idéologiques. G. Bronner (2022, p. 40) rappelle que « les algorithmes façonnent nos croyances ou nos comportements (...) certaines recherches ont par exemple montré que les réseaux sociaux tendent à nous enfermer dans des échos idéologiques ».

Loin d'être neutre, le numérique peut influencer subtilement l'esprit de celles qui cherchent à s'instruire. Il peut renforcer les opinions initiales plutôt que de les confronter à des contradictions. Or, depuis G. Bachelard (1947, p. 14), il est bien établi que

la science, dans son besoin d'achèvement comme dans son principe, s'oppose absolument à l'opinion. S'il lui arrive, sur un point particulier, de légitimer l'opinion, c'est pour d'autres raisons que celles qui fondent l'opinion ; de sorte que l'opinion a, en droit, toujours tort. L'opinion pense mal ; elle ne pense pas : elle traduit des besoins en connaissances. En désignant les objets par leur utilité, elle s'interdit de les connaître.

En se basant uniquement sur le numérique, une femme ne bénéficie pas toujours de la possibilité d'explorer différentes perspectives, un élément pourtant crucial pour le développement d'un esprit scientifique. La science requiert une remise en question constante, une confrontation d'idées et un questionnement rigoureux. Bien que l'autonomie offerte par le numérique puisse être émancipatrice, elle représente également un obstacle majeur à une formation scientifique authentique, si elle n'est pas accompagnée d'une éducation critique et d'un encadrement adéquat.

Conclusion

Cette étude révèle que la sous-représentation des femmes dans le domaine de la science n'est pas le fruit du hasard, elle s'inscrit dans une longue tradition de domination masculine, qui a progressivement marginalisé les femmes dans le domaine scientifique. Bien que, de nos jours, l'intention explicite d'exclure les femmes soit largement dénoncée dans la plupart des sociétés, les structures sociales, les normes culturelles et les pratiques institutionnelles continuent de perpétuer des mécanismes invisibles qui entravent la reconnaissance et la valorisation des efforts des femmes pour accéder au savoir scientifique. Par conséquent, la véritable solution pour surmonter ces héritages historiques réside dans l'acquisition, par les femmes, d'une autonomie réelle dans leur apprentissage, leur formation et leur production de connaissances.

Cette émancipation nécessite la maîtrise d'outils, d'espaces et de ressources qui leur permettent de se libérer des contraintes traditionnelles. Le numérique se présente alors comme un levier privilégié pour cette transformation. Grâce à la diversité des technologies qu'il propose: plateformes éducatives, bibliothèques en ligne, réseaux de collaboration, communautés virtuelles spécialisées, il offre aux femmes des opportunités sans précédent. Il les affranchit des limitations d'espace et de temps, leur permettant d'étudier à leur propre rythme, d'améliorer leurs compétences techniques et de mener des activités scientifiques de manière autonome. Cependant, cette promesse d'émancipation ne pourra se réaliser que sous certaines conditions essentielles. Les femmes doivent évoluer dans des environnements dotés d'infrastructures numériques fiables, comme un accès à Internet, à des outils informatiques et à des plateformes fonctionnelles, tout en acquérant les compétences nécessaires pour utiliser ces technologies efficacement. Ainsi, l'autonomie numérique et l'émancipation scientifique sont intimement liées. Ce n'est qu'en maîtrisant ces outils qu'elles pourront surmonter les barrières encore existantes, et se positionner comme des actrices légitimes et reconnues dans le monde scientifique. Enfin, il est crucial de souligner un dernier enjeu : l'accès au numérique ne suffit pas, il doit être accompagné d'une vigilance critique. La prolifération des *fake news*, des biais algorithmiques et des informations erronées, requiert un discernement et un esprit scientifique aiguisé. Pour devenir de véritables productrices de savoir, les femmes doivent apprendre à naviguer dans un environnement informationnel complexe, à vérifier les sources, à croiser les données et à adopter une approche rigoureuse. Ce n'est qu'à cette condition que le numérique pourra réellement tenir sa promesse d'émancipation.

En offrant, à la fois, un espace d'apprentissage libre, un réseau de solidarité professionnelle et un outil d'expression intellectuelle, le numérique se présente comme un instrument fondamental pour transformer durablement la place des femmes dans les sciences. Bien qu'il ne fasse pas disparaître immédiatement les inégalités structurelles, il ouvre néanmoins une brèche décisive : celle par laquelle les femmes peuvent enfin prendre pleinement en main leur formation, leurs savoirs et leur avenir scientifique. En ce sens, la révolution numérique représente non seulement un moyen, mais aussi un véritable horizon de justice et de rééquilibrage des rapports de genre dans la production des connaissances.

Références bibliographiques

AUGUSTIN Saint, 1964, *Les confessions*, Paris, Éditions Garnier Frères.

BACHELARD Gaston, 1947, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Éditions J. VRIN.

BRONNER Gérard, 2022, *Les Lumières à l'ère numérique*, Paris, Rapport de la commission française.

CARDON Dominique, 2019, *La culture numérique*, Paris, SciencePo Les presses.

CHAUMETTE Boris, 2018, « Science contre fake news, la bataille est engagée », *Fake news et post-vérité : 20 textes pour comprendre et combattre la menace*, pp. 80-85.

COLLET Isabelle, 2016, *L'école apprend-elle l'égalité des sexes ?* Paris, Éditions Belin,

DÉTREZ Christine, 2016, *Les femmes peuvent-elles être de Grands Hommes ?* Paris, Éditions Belin.

DOUEIHI Milad, 2013, *Qu'est-ce que le numérique ?* Paris, Presses Universitaires de France.

FOURRIER Charles, 1848, *Œuvre complètes*, Tome 1, Paris, Éditions Librairie Sociétaire.

GERMAIN Sophie, 1896, *Œuvre philosophique*, Paris, Éditions Librairie De Firmin-Didot Et Cie.

GRANJON Fabien, 2011, « Cultures du numérique », in *Fracture numérique*, Paris, Éditions du Seuil, N° 88, pp. 67-74.

HERMANN Claudine, 2006, *Mouvement tectonique, le rôle de la femme dans le monde scientifique*, Paris, Éditions UNESCO.

LELIÈVRE Claude et LELIÈVRE Françoise, 1991, *Histoire de la scolarisation des filles*, Paris, Éditions Nathan.

LHOMMEAU Clément, 2015, « Faut-il avoir peur des MOOC ? », *Technologie*, No 195, pp. 50-55.

MOLIÈRE, 1990, *Les femmes savantes*, Paris, Éditions Larousse.

MOTTIN-SYLLA Marie-Hélène, 2005, *Fracture numérique de genre en Afrique francophone*, Dakar, Enda Éditions.

ROY Anne, Claire Deschênes, Geneviève Boisclair-Châteauvert, 2014, *Des actions pédagogiques pour guider des filles et des femmes en STIM*, Québec, Presses de l'Université du Québec.

STAUNE John, 2019, *L'intelligence collective, clé du monde de demain*, Paris, Éditions de l'Observatoire.

TESSA Ousman Moussa *et al.*, 2013, « Intégration des TIC et motivations Autodéterminées chez des étudiants à l'apprentissage des mathématiques au Niger », In *Actes du colloque, scientifique international sur les TIC en éducation bilan, enjeux actuels et perspectives futures*, Montréal, CRIFPE, pp. 561-568.

VERNES Jules, 1889, *Sans dessus dessous*, Paris, Enda Éditions Gauthier-Villard.

A CONTRASTIVE ANALYSIS OF INTERROGATIVE SENTENCES IN ENGLISH AND DIOULA

Bagnoumana Cissé

Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso
cisse158@yahoo.fr

Abstract

This study is about a comparative analysis of interrogative sentences in English and Dioula, a Mande language spoken in West Africa. The two languages under study use different syntactic strategies to build interrogative sentences. The analysis is based on Syntax Theory and Pragmatics, using generative grammar and communicative function analysis to explore the structures in the two languages. A qualitative methodology was used to analyze naturalistic sentences in each language, covering Yes/No questions, Wh-questions, Tag questions, and Alternative questions. The study reveals that in English we have auxiliary verbs, subject–auxiliary inversion, and wh-fronting, while in Dioula we have tense and aspect markers (e.g., *bɛ*, *bi*), in-situ wh-elements, and interrogative particles such as *wa*, *mi*, and *mouna*. Interrogative sentences in Dioula are structurally economic because they embed grammatical features within particles, rather than employing separate auxiliaries. This article also found differences in word order, modality expression, and the use of pronouns. Despite these structural differences, both languages serve the interrogative function. The findings of this study not only highlight the syntactic diversity of human language but also have pedagogical implications for language learners and educators, especially in multilingual or cross-linguistic contexts. This analysis can contribute to a broader understanding of functional equivalence in language and enrich the field of comparative linguistics.

Keywords: Cross-linguistic comparison – Interrogative sentences – Pragmatics – Question formation – Syntax theory.

Résumé

Cette étude porte sur une analyse comparative des phrases interrogatives en anglais et en dioula, une langue mandée parlée en Afrique de l'Ouest. Les deux langues étudiées utilisent des stratégies syntaxiques différentes pour construire des phrases interrogatives. L'analyse s'appuie sur la théorie syntaxique et la pragmatique, en utilisant la grammaire générative et l'analyse des fonctions communicatives pour explorer les structures des deux langues. Une méthodologie qualitative a été utilisée pour analyser des phrases naturalistes dans chaque langue, couvrant les questions fermées (oui/non), les questions ouvertes (Wh-questions), les questions à particule finale (Tag questions) et les questions alternatives. L'étude révèle qu'en anglais, on utilise des verbes auxiliaires, l'inversion sujet–auxiliaire, et la mise en tête de l'élément interrogatif (wh-fronting). En dioula, on trouve des marqueurs de temps et d'aspect (par exemple, *bɛ*, *bi*), des éléments interrogatifs *in situ*, et des particules interrogatives telles que *wa*, *mi* et *mouna*. Les phrases interrogatives en dioula sont structurellement économiques, car elles intègrent les traits grammaticaux dans les particules plutôt que d'utiliser des auxiliaires distincts. Cet article met également en évidence des différences dans l'ordre des mots, l'expression de la modalité et l'utilisation des pronoms. Malgré ces différences structurelles, les deux langues remplissent la fonction interrogative. Les résultats de cette

étude mettent en lumière non seulement la diversité syntaxique des langues humaines, mais présentent aussi des implications pédagogiques pour les apprenants et les enseignants de langues, notamment dans des contextes multilingues ou de contact linguistique. Cette analyse peut contribuer à une compréhension plus large de l'équivalence fonctionnelle entre les langues et enrichir le domaine de la linguistique comparative.

Mots-clés : Comparaison inter linguistique – Formation des questions – Phrases interrogatives – Pragmatique – Théorie syntaxique.

Introduction

We use interrogative sentences in our daily communication to ask questions, seek clarification, and acquire information. While the fundamental purpose of questions remains the same in all languages, their syntactic structures can vary significantly from one language to another. As R. Jakobson (1959) argued, « languages differ essentially in what they must convey and not in what they may convey ».

This difference can be a source of learning problems because learners may try to apply the rules of one language to another one which can result in ungrammatical sentences in the target language.

This article deals with the problem of understanding how interrogative sentences are structured in two linguistically distinct languages: Dioula, a subgroup of the Mande language family spoken mainly in West Africa, and English, a widely spoken global lingua franca. Though both languages serve similar communicative functions, there is limited research comparing their interrogative structures. The study aims to highlight both the similarities and differences in how questions are obtained in the two languages, focusing on syntactic structure, auxiliary verbs, and the role of intonation. By examining these aspects, this research paper aims to tackle the challenges faced by learners and provide a deeper understanding of the ways in which the two languages handle the act of questioning.

1. Literature Review

The comparison of interrogative sentences in different languages is the focal point in various linguistic studies. In the context of English, numerous works have analyzed the role of auxiliary verbs, subject-verb inversion and question particles. There is a relatively smaller number of studies on Dioula in this respect. Recently, some comparative studies elaborated on the differences in interrogative constructions across African languages and European languages. These works display the complexity of question formation, not just in terms of word order, but also in terms of cultural and communicative contexts. In that respect, (A. Nguyen & C. Wilson, 2021, p. 403) argue: « Across languages, questions can differ with respect to overt displacement of wh-phrases ... inversion of subjects and auxiliaries or verbs, presence of a Q-marker, and prosodic properties such as pitch accent ».

2. Theoretical Framework

The theoretical framework of this study is Syntax Theory and Pragmatics. The syntactic approach focuses on the structure of interrogative sentences, while pragmatics deals with the communicative intent behind the question. Generative grammar (N. Chomsky, 1965) will provide the framework for analyzing the syntactic structures of Dioula and English, with an emphasis on the role of auxiliary verbs, word order, and question particles. Additionally, Pragmatic Theory will be applied to explore the communicative functions of questions, taking into account the ways in which questions are used to solicit information or confirm facts in both languages.

2.1. Background of Contrastive analysis

Contrastive analysis, a branch of applied linguistics systematically, compares two languages to determine their dissimilarities and similarities. It seeks to predict difficulties learners may encounter by examining how their first language differs from the target one. As R. Lado (1957) points out, « the student who comes in contact with a foreign language will find some features of it quite easy and others extremely difficult ».

Contrastive analysis involves comparing them at various linguistic levels like phonology, morphology, and syntax. When there is a similarity between learners' first language structure and the target one, it can lead to positive transfer and easier acquisition. On the other hand, when there are differences, it can result in negative transfer and errors as learners apply rules from their first language. Even though contrastive analysis is useful for explaining errors, it cannot predict all learning difficulties as some errors don't have the first language as their source.

Contrastive analysis has a number of fundamental objectives developed to help teachers in their task of teaching a foreign language. These objectives can be summarized as follows: predicting (L2) problems, diagnosing (L2) errors and developing course materials for language teaching.

2.2. The Contrastive Analysis Hypothesis (CAH)

The Contrastive Analysis Hypothesis (CAH) was developed within the framework of behaviorist psychology and structural linguistics in the mid-20th century. The objective was to explain errors in second language acquisition (SLA) based on differences between a learner's first language (L1) and the target language (L2). As W. C. Ritchie (2008) observes, « errors in second language learning often reflect interference from the learner's first language, though not all errors are predictable from L1 influence ».

The main hypotheses associated with Contrastive Analysis are the strong contrastive analysis hypothesis, the weak contrastive analysis hypothesis, and the moderate contrastive analysis hypothesis.

The strong version claims that all errors in L2 learning can be predicted by identifying the differences between L1 and L2. This version is based on the following assumptions:

- Learning an L2 is essentially about overcoming the habits of L1.
- Errors occur only when there are structural differences.
- Direct one-to-one comparison can predict learning difficulties.

The implications here reveal that teachers can predict all learner errors by analyzing L1–L2 contrasts, positive transfer (when the structure in L1 is the same as the structure in L2) leads to correct forms while negative transfer (when the structure in L1 is different from that in L2) leads to errors.

The basic problem with this hypothesis is that it is overly deterministic. Learners often make errors that are not caused by L1 such as, developmental or universal errors. Also, it failed to account for variability in learner behavior.

The weak version supports the idea that contrastive analysis can help explain learner's errors after they have occurred, but cannot always predict them. In this sense, it assumes that errors arise from many sources, including transfer, overgeneralization, and developmental factors; therefore, contrastive analysis is a diagnostic tool, not a predictive one. As J. C. Richards & R. Schmidt (2010) note, « not all learner errors can be predicted from L1; many arise from developmental processes and overgeneralization of L2 rules ».

The implications are that CA is useful for post-error analysis and designing remedial teaching. It remains less ambitious in scope, but more realistic. For instance, a French learner

of English might omit the auxiliary "do" in questions such as "*You write books?*", which CA can help explain due to lack of "do-support" in French.

As far as the moderate version is concerned, it claims that errors are more likely when L1 and L2 structures differ significantly, but not all such differences cause errors. It goes further to assume that some L1–L2 contrasts are more likely to cause difficulty than others and that learner cognition, salience of forms, and input frequency also matter. The implication here is that L1 influence is probabilistic, not absolute.

R. Wardhaugh distinguished between Predictive CA which Aims to foresee potential learner errors before they happen and Explanatory CA which Accounts for errors after they are observed. This modeling recognizes the limited predictive power of CA but values its pedagogical relevance.

Summary table

Hypothesis	Role of L1–L2 Differences	Predictive Power	Status
Strong CAH	Directly cause all errors	High	Largely discredited
Weak CAH	Help explain some errors	Low	Still used
Moderate CAH	Likely sources of error	Moderate	Generally accepted
Predictive vs. Explanatory	Distinction in application	Varies	Widely recognized

The above table summarizes the different opinions about CA hypothesis

In the realm of modern SLA, Contrastive Analysis has been largely supplanted by more nuanced theories like interlanguage, Universal Grammar, and input-based models; nevertheless, its weak and moderate versions remain useful, especially in error analysis, curriculum design and ESL teaching.

2.3. Key syntactic theories relevant to interrogative sentences

Syntactic theories relevant to interrogative sentences in linguistics help us understand how questions are formed and structured in various languages. They provide mechanisms for understanding both yes/no questions and wh-questions. As N. Chomsky (1981) emphasizes, « the study of syntax provides insights into the rules and principles that underlie the formation of questions and other sentence types in human languages ». The most influential ones are discussed in the following lines.

2.3.1. Transformational-Generative Grammar (TGG) – N. Chomsky

The core idea here is that sentences are derived from underlying (deep) structures through transformations. For example, we have the Wh-Movement in interrogative sentences. Wh-words (e.g., what, who) move to the front of the clause.

- Deep structure: You ate what?
- Surface structure: What did you eat?

With yes/no questions, the auxiliary verb moves before the subject.

- Statement: You are eating.
- Question : *Are you eating?*

2.3.2. Minimalist Program – N. Chomsky (1995)

As a theoretical framework in generative linguistics developed by Noam Chomsky, the Minimalist Program (MP) is part of the evolution of his theories about the nature of human language and how it is represented in our mind. This theory is grounded on the following

question: What is the simplest, most economical system that can account for human language? To find a suitable answer to this question, Chomsky proposes that:

- The human language faculty (Universal Grammar, UG) is optimally designed.
- Language is a "perfect system": it uses the fewest possible rules and structures to meet communication and cognitive needs.

2.3.3. Construction Grammar / Cognitive Approaches

The two frameworks are closely related within the field of Cognitive Linguistics. Their aim is to describe how language is structured and processed by the human mind. They emphasize different aspects. Let us clarify each of them and see how they interrelate.

According to Construction Grammar, language is made up of form-meaning pairings that are referred to as constructions, ranging from morphemes and words to idioms and syntactic patterns (e.g., [*the X-er the Y-er*] as in *the bigger the better*). This framework is characterized by the following traits:

- Constructions are the basic units of grammar;
- These can be simple (e.g., words like *cat*) or complex (e.g., idiomatic expressions or sentence patterns);
- No strict division between lexicon and syntax; both are part of a continuum;
- Language knowledge is learnt from usage (usage-based).

As for the Cognitive Approach language reflects general cognitive processes. Grammar is a conceptualization, not a set of abstract formal rules. Meaning is the most important, and grammar appears from usage patterns shaped by human perception and categorization. As J. R. Taylor (2002) observes, « language is not a set of formal rules, but a reflection of general cognitive processes, with grammar emerging from patterns of usage and conceptualization ». The core concepts here are:

- Embodiment: Language is grounded on bodily experience;
- Conceptual metaphors: We think and talk about abstract concepts through metaphors (e.g., *Time is Money: spend time, waste time*);
- Image schemas: Recurrent patterns of bodily experience that structure thought (e.g., *containment, path*);
- Profiling and construal: How speakers choose to view and describe a situation;

After an individual analysis of the two frameworks, we can now see what connects them, i.e. what they have in common. Those points are depicted in the following lines:

- Both are usage-based: language is learned from real use, not abstract rules;
- Both treat form and meaning as inseparable;
- Construction grammar, (CxG) can be seen as a specific implementation of cognitive linguistic principles;
- Cognitive Grammar (Langacker) provides theoretical underpinnings for Construction Grammar's emphasis on symbolic units.

3. Methodology

This comparative study adopts a qualitative methodology, and involves the analysis of a carefully selected sentences in both languages under study. The sentences were chosen to represent a variety of interrogative structures, including yes/no questions, wh-questions, tag questions, and alternative sentences. These sentences were analyzed building upon their syntactic structure (word order, use of auxiliary verbs, and question markers) and semantic content (the communicative function of each type of question). As A. Mackey & S. Gass (2005) note, « qualitative methods in language research provide in-depth insights into the structures and functions of language as they occur naturally in interaction ».

The corpus was derived from conversational data, ensuring a natural representation of both languages. This methodology ensures a systematic, data-driven comparison of interrogative constructions in English and Dioula, with applications in language teaching, L2 acquisition, and structural linguistics.

3.1. Research design

This study adopts a qualitative, descriptive, and contrastive approach to analyze the structure and formation of interrogative sentences in English and Dioula. The methodology is predicated upon Contrastive Analysis (CA) theory, which involves the systematic comparison of linguistic features in order to identify similarities and differences, particularly in syntax and sentence structure. This approach helps to predict potential areas of difficulty for Dioula speakers learning English and vice versa. This analysis can contribute to our understanding of cross-linguistic interference in second language acquisition.

3.2. Data collection procedure

In this section, we will talk about data sources and their types.

a. Language Data Sources

English data were drawn from descriptive grammar texts and Corpus examples (e.g., British National Corpus or constructed examples based on standard grammar rules). As for the Dioula data, they were extracted from native speaker elicitation, Dioula grammar texts (e.g., *Grammaire du Dioula* or other published works), field recordings or transcriptions, and constructed examples validated by native speakers. As E. R. Babbie (2010) emphasizes, « careful selection and validation of data sources is essential to ensure the reliability and validity of research findings ».

b. Data Types

The data collected include interrogative sentences that are categorized into Yes/No questions, Wh-questions, tag questions, an alternative question. Each type will be represented by a set of sentences in both languages.

3.3. Data analysis procedure

The analysis procedure consists of three steps namely descriptive analysis, contrastive analysis and classification of differences.

a. Descriptive Analysis

The structure of each interrogative sentence will be described in both languages. We will use phrase structure rules, word order patterns, morphosyntactic markers (e.g., question particles, subject-verb inversion). Special consideration will be given to wh-movement (presence or absence), inversion (in English) vs question particles (in Dioula), tone or intonation roles (especially in Dioula, a tonal language).

b. Contrastive Analysis

A comparison will be made between the two languages to display structural similarities, structural differences, and areas of potential negative transfer for Dioula learners of English and vice versa.

c. Classification of Differences

Differences will be categorized into two: syntactic or semantic-pragmatic.

3.4. Limitations of the present study

Dioula being primarily an oral language has limited written corpora, which undoubtedly limit the size and variety of data. Regional variations in Dioula can also influence sentence structure.

4. Participants and Sampling

The study selected participants from native Dioula speakers from West Africa and English language specialists from our academic realm. A purposive sampling technique was used to select sentences from each language. The participants' age, gender, and social context were not controlled, as the goal was to capture a broad variety of question forms in natural language use.

5. Overview of English Interrogative Sentences

Basically, English interrogative sentences are formed through syntactic inversion, the use of auxiliary verbs, and of interrogative words. Examples of each type are provided in the coming sections.

5.1 Yes/No questions

This type of interrogative sentence is formed by inverting the subject and auxiliary verb. For example

1. Are you coming to the party?
2. Can you help me with this?
3. Is she working today?
4. Are they ready to go?
5. Is this the right way?
6. Have you seen my keys?

5.2. Wh- questions

With these interrogative sentences, we make a fronting of an interrogative word (who, what, where, etc.) to the beginning of the sentence, often accompanied by auxiliary inversion. For example:

1. Where is the nearest store?
2. What time does the train leave?
3. Why are they leaving so early?
4. Who is going to the meeting?
5. How much does it cost?
6. What are you thinking about?
7. Where did you find it?
8. Why did you say that?

5.3. Tag questions

They are short questions added to the end of a statement, typically reflecting the auxiliary verb and subject of the main clause. For example:

1. You understood the question, didn't you?
2. She is coming, isn't she?
3. They have finished, haven't they?
4. You speak English well, don't you?

5.4. Alternative questions

1. Would you like tea or coffee?
2. Do you prefer working from home or at the office?
3. Should we meet at 3 p.m. or 4 p.m.?
4. Would you rather watch a movie or go out for dinner?
5. Is this your book or someone else's?
6. Are we taking the highway or the scenic route?
7. Do you want to stay in or go for a walk?
8. Should I email you the details or call you instead?
9. Would you like to handle it now or wait until tomorrow?
10. Are you traveling by plane or by train?

Intonation also plays an important role in English interrogative sentences. Yes/no questions have a rising intonation at the end of the sentence, signaling a question. Wh-questions have a falling intonation, which shows a request for specific information.

6. Overview of Dioula Interrogative Sentences

Dioula, a Mande language employs a different set of strategies to build interrogative sentences. These methods include :

6.1. Yes/No questions

These are often indicated by a rising intonation and may include question particles such as "wa", "a", "fa" or "le". For example:

A bi tagara. → a bi tagara wa? (He is going. → Is he going?)

I bɛɛ domini kera. → I bɛɛ domini kera le? (He is eating. → is he eating?)

6.2. Wh-Questions

These involve using specific interrogative words such as “min”, “moun”, “mouna”, “diori” placed at the beginning of the sentence, without the need for auxiliary inversion. For example:

I bi sigi. → I bi sigi min? (You sit down. → Where do you sit down?)

Ari bɛɛ domini kera. → Ari bɛɛ moun domouna? (They are eating. → What are they eating?)

A bɛ nana → A bɛ nana wa? (he is coming → Is she coming?)

Here, Dioula differs from English in the sense that it does not use auxiliary inversion for question formation. The subject comes before the verb, and the interrogative word or particle either comes before or after the verb depending on the interrogative word.

6.3. Tag Questions

They are expressed in Dioula by adding some interrogative words such as “wo tɛ wa”, “ta di” at the end of a statement For example:

1. I ka gninigari famous, ta di? (You understood the question, didn't you?)
2. A bi nana, wo tɛ wa? (She is coming, isn't she?)
3. Ari banna, ta di? (They have finished, haven't they?)
4. I bi anglè kan fo ka gna, ta di ? (You speak English well, don't you?)

6.4. Alternative questions

In Dioula, interrogative sentences are in fact the shortened form of alternative questions. Here are some examples:

Table showing the relation between interrogative and alternative sentences in Dioula

Interrogative sentences	Corresponding alternative sentences	English translation
I bi té fε wa ?	I bi té fε wa kafé?	Would you like tea or coffee?
I ta gaafé lé yé wa ?	I ta gaafé lé yé wa mogo were ta lo?	Is this your book or someone else's?
I bi fε ka sigi yan wa?	I bi fε ka sigi yan wa I bi fε ka taga tagama ra ?	Do you want to stay in or go for a walk

Through this table one may easily understand how to build alternative questions in Dioula from interrogative sentences and vice versa.

7. Data Analysis

The analysis of collected data was conducted using descriptive and comparative methods. The syntactic structures of the interrogative sentences in both languages were compared to identify similarities and differences. The elements analyzed included word order (e.g., subject-verb inversion in English vs. word order in Dioula), the presence of auxiliary verbs (e.g., English uses "is" or "do" while Dioula uses question particles like "wa"), and intonation patterns. Also, the pragmatic functions of the questions were examined, considering the role of yes/no questions, wh-questions, and tag questions in eliciting responses.

7.1. Sentence Structure & Word Order

Table showing the interrogation pattern in the two languages

Feature	English	Dioula
Basic Word Order	Subject–Auxiliary–Verb–Object (S-Aux-V-O) or Wh-word fronted	Subject–Auxiliary–Verb or Subject–Verb–Object (S-V-O)
Wh-fronting	Wh-questions have fronted interrogatives (e.g., What, Where)	Wh-elements often stay in situ (in their logical position) or appear mid-sentence
Auxiliary Usage	Frequent use of auxiliaries like do, is, can, have	Use of tense/aspect markers like <i>bε</i> , <i>bi</i> , and modal particles (e.g., <i>ka</i> , <i>na</i>) instead of standalone auxiliaries

The above table explains the syntactic structures of interrogative sentences in English and Dioula.

Example:

- English: Where did you find it? → **Wh-word** fronted + **auxiliary "did"**
- Dioula: I ka a soro mi? → "You found it where?" → Wh-element remains in place.

7.2. Tense, Aspect, and Mood

Table showing how tense and aspect are expressed in the interrogative sentences in the two languages

English	Dioula
Tense marked by auxiliary verbs and verb inflection (does, did, have)	Tense and aspect marked by particles: <i>bε</i> (present progressive), <i>tibi</i> (past habitual/present perfect), <i>ka</i> (ability), <i>mouna</i> (reason marker)
Modality expressed through modal verbs (can, should)	Modality expressed via particles (<i>ka</i> , <i>na</i>) or lexical verbs

The above table clarifies how tense and aspect are rendered in the interrogative sentences in English and Dioula.

Example :

- Can you help me? → "**Can**" = modal verb
- I bɛɛ se ka n' dèmè wa → n' dèmè= "help me", I bɛɛ se = "you can"

7.3. Pronouns and Subject Marking

Table showing how pronouns are used in the interrogative sentences in the two languages

English	Dioula
Subject pronouns: I, you, he, she, etc	Subject pronouns: n' (I), you (i), he/she (a), they (ari), etc
No obligatory subject agreement	Subject and verb often co-occur with aspect markers, creating tight constructions

The above table explains how tense and aspect are rendered in the interrogative sentences in English and Dioula

Example :

- Are you coming? → "Are" as auxiliary + "you"
- I bɛɛ nana wa → I (you) + bɛɛ (present aspect) + nana (come+ na)

7.4. Interrogative Particles / Question Marking

Table showing the use of auxiliaries and Wh- words in English versus the use of particles and question words in Dioula.

English	Dioula
Question marked by auxiliary inversion or wh-word; rising intonation	Some questions end with <i>wa</i> or <i>mi</i> to indicate interrogation; word order plays a role
Wh-words: who, what, where, why, etc.	Wh-words: mou/mouna (what/why), mi (where), djon (who), djori (how much), tadi (or what)etc.

Through the above table we understand that in Dioula, not only we make use of interrogative words, but we also use particles.

Examples:

- Is this the right way? → A tchogo lé yé wa → wa indicates interrogation
- Where are you going? → I bɛ tagara mi → mi = "where", occurs at the end

7.5. Lexical Items and Semantic Coverage

Table comparing lexical verbs and semantic coverage in English versus Dioula.

English	Dioula
Lexical verbs are often simple	Dioula often uses multi-word expressions or serial verb constructions
Many abstract verbs (e.g., understand, think)	Sometimes expressed via more concrete or culturally grounded terms

Through the above table we understand how lexical items and semantic coverage are expressed in the two languages

Examples :

- Do you understand the question? → I bɛ gninigari famouna wa? → famou= understand.

- What are you thinking about? → I bi moun lé mirira? → lit. "You are thinking (about) what?"

7.6. Translation Equivalence and Non-literal Structures

Some Dioula constructions are not literal translations of English but are functionally equivalent.

Examples :

- Are they ready to go? → ari labin na taga fɛ wa?
→ "They are ready" + na (past marker) + wa (interrogative)
- Why are they leaving so early? → Mouna ari bi taaradjonatein?
→ Mouna = "Why", ari bɛ tagara= "they are leaving", djona tein= so early

The differences discovered in the analysis highlight the distinct syntactic and morphological strategies employed by each language to build interrogative sentences. In English they rely on auxiliary inversion in contrast with Dioula where they use intonation and question particles. Additionally, the placement of interrogative words differs, with English often fronting them and Dioula positioning them at the beginning without inversion.

8. Pedagogical implications

Contrastive Analysis (CA) has played an important historical and pedagogical role in both linguistic theory and language education, especially in second language acquisition (SLA). CA has been used in training language teachers to understand the linguistic backgrounds of their learners and be sensitive to the specific transfer issues faced by speakers of different languages. It was foundational in developing theories of language transfer. Additionally, CA can help predict learner errors and provide an opportunity to teachers to anticipate difficulties and prepare remedial strategies.

By identifying potential problem areas based on L1–L2 differences, CA informed the design of teaching materials focusing on areas such as, pronunciation guides, grammar drills targeting specific L1–L2 contrasts, vocabulary teaching sensitive to false cognates and transfer issues.

More specifically, the results of this study can have significant implications for language teaching and learning. For Dioula speakers learning English, it may be challenging to master auxiliary inversion and the fronting of interrogative words. On the other hand, English speakers learning Dioula may struggle with the flexible word order and the use of intonation and question particles.

Language teachers should insist on these areas, providing targeted instruction and practice. For example, exercises which integrate auxiliary inversion and wh-word fronting in English can help Dioula speakers develop these skills. Similarly, English speakers learning Dioula can benefit from activities treating the use of intonation and question particles in forming questions. Taking into account contrastive analysis in language instruction can also be a source of learners' awareness of structural differences which can help to promote more effective communication and reduce errors.

Conclusion

The comparison of interrogative sentences in English and Dioula, two distinct languages revealed that - despite existing structural differences, both languages effectively perform the same communicative function that is, asking questions to inquire for information. English relies on a more rigid syntactic structure, characterized by subject–auxiliary inversion, auxiliary verbs, and fronted wh-elements. In contrast, Dioula employs a more flexible and

economical approach, using wh-elements, aspectual and modal particles, and interrogative markers like *wa*, *mi*, *djori*, and *mouna*.

The findings make it clear that strategies for question formation in Dioula demonstrate a unique linguistic efficiency, often embedding tense, aspect, and modality directly into the sentence through particles rather than auxiliary constructions. This economy of structure is different from traditional, Eurocentric views of syntactic complexity and opens the door to a broader understanding of how languages can vary in surface form while maintaining functional similarity.

The findings of this research can be useful at the same time for language learners, educators, and linguists, particularly in the areas of cross-linguistic understanding and language pedagogy. Recognizing the different strategies that languages employ to construct questions increases our understanding of linguistic diversity and facilitates communication between different language speakers and communities.

Future research could further explore the role of intonation in Dioula question formation and examine regional variations in interrogative structures within the language. Additionally, comparative studies involving other Mande languages could provide a broader perspective on question formation in this language family.

Références bibliographiques

- BABBIE Earl R., 2010, *The Practice of Social Research*, 12th edition, Belmont, Wadsworth.
- CHOMSKY Noam, 1965, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge (MA), MIT Press.
- CHOMSKY Noam, 1981, *Lectures on Government and Binding : The Pisa Lectures*, Dordrecht, Foris Publications.
- JAKOBSON Roman, 1959, « On Linguistic Aspects of Translation », in BROWER Reuben A. (ed.), *On Translation*, Cambridge (MA), Harvard University Press, pp. 232-239.
- LADO Robert, 1957, *Linguistics Across Cultures: Applied Linguistics for Language Teachers*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- MACKEY Alison & GASS Susan, 2005, *Second Language Research: Methodology and Design*, Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum Associates.
- NGUYEN An & WILSON Colin, 2021, *Learning the Surface Structure of Wh-Questions in English and French with a Non-Parametric Bayesian Model*, Proceedings of the Society for Computation in Linguistics, vol. 4, n°1, p. 403-405.
- RICHARDS Jack C. & SCHMIDT Richard, 2010, *Longman Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics*, 4th edition, Harlow, Pearson Education.
- RITCHIE William C., 2008, *The Handbook of Second Language Acquisition*, London, Blackwell Publishing.
- TAYLOR John R., 2002, *Cognitive Grammar*, Oxford, Oxford University Press.
- WARDHAUGH Raymond, 1970, *Introduction to Sociolinguistics*, London, Penguin Books.

LA REDÉFINITION DU DÉSIR ET SON IMPACT SUR L'HOMME CHEZ SAINT AUGUSTIN

Egaly épse Amenan Nadège CAUDET
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
evcaudet@gmail.com

Résumé

La redéfinition du désir et de son impact sur l'homme chez Saint Augustin est le sujet qui est ici abordé. Analysant la question de l'utilité du désir, dans la quête du bonheur chez l'homme, nous sommes parvenus au fait que le désir peut impacter positivement la vie de l'homme, lorsqu'il devient son leitmotiv pour poser des actions louables. Cependant, lorsqu'une existence devient esclave des désirs sans cesse renouvelés, elle finit par manquer d'épanouissement. C'est pourquoi, à partir d'une démarche herméneutique, nous posons que Saint Augustin ayant compris que le désir est une expression de la finitude de l'homme, propose que celui-ci tourne son désir vers son créateur. Car pour lui, qui veut trouver le bonheur dans l'accomplissement de ses désirs se doit de désirer ce qu'il a déjà.

Mots-clés : Bonheur – Désir – Douleur – Épanouissement – Être humain – Impact – Malheur.

Abstract

This paper explores the redefinition of desire and its impact on humanity in the thought of Saint Augustine. Analyzing the question of the usefulness of desire in the pursuit of happiness, we have concluded that desire can positively impact human life when it becomes the driving force behind praiseworthy actions. However, when existence becomes enslaved by constantly renewed desires, it ultimately lacks fulfillment. Therefore, using a hermeneutical approach, we posit that Saint Augustine, understanding that desire is an expression of human finitude, proposes that humanity direct its desires toward its Creator. For him, those who wish to find happiness in the fulfillment of their desires must first desire what they already possess.

Keywords: Happiness – Desire – Pain – Fulfillment – Human being – Impact – Misfortune.

Introduction

L'homme, est un être d'esprit mais aussi un être de sensibilité, de corps. En tant que corps, il est soumis aux désirs et aux passions qui troublent son esprit, car la recherche de la satisfaction, le rend inquiet et malheureux. Pourtant l'homme est un être qui aspire au bonheur qui est un état de quiétude et de complète satisfaction. Aussi, malgré cette merveilleuse variété de nations répandues sur toute la terre, de croyances et de mœurs si différentes, différenciées par leurs langues, leurs armes, leurs coutumes, ils existent au fond que deux sociétés humaines, ou, pour les appeler du nom que leur donne l'écriture augustinienne, deux cités. L'une est la cité des hommes qui veulent vivre en paix selon la chair ; l'autre, celle des hommes qui veulent vivre en paix selon l'esprit ; et quand les désirs de part et d'autre sont accomplis, chacune à sa manière est en paix. Selon P. Ricœur (1949, p. 249), « le désir est cette espèce d'entreprise qui monte du corps au vouloir et qui fait que le vouloir serait

faiblement efficace s'il n'était aiguillonné d'abord par la pointe du désir ». Ainsi, le désir fait partie intégrante de l'homme. Il n'existe pas d'homme selon le philosophe, qui n'a pas de désir. Aussi, bien que le désir soit une force, qui booste l'agir humain, il peut arriver que la présence constante du désir en l'homme devienne un obstacle à son bien-être et à son bonheur. Saint Augustin, conscient de ce fait nous propose une redéfinition de notre rapport au désir. Le désir peut-il chez Saint Augustin impacter positivement le bonheur de l'homme ? Qu'est ce qui constitue l'essence du désir ? En quoi le désir peut-il être d'un impact positif dans l'existence ? Le désir ne marque-t-il pas la finitude de l'homme ? Quelle est la consistance et l'impact de la redéfinition augustinienne du désir ?

La présente analyse présentera le désir dans son essence, avant de l'évoquer comme tremplin d'une existence de qualité. Aussi jugeons-nous utile de rappeler que, sous un autre aspect, le désir est une preuve de la finitude de l'homme, chez Saint Augustin, avant de proposer la condition augustinienne du désir comme clé du bonheur.

1. L'essence du désir

Parler de l'essence du désir c'est parler de la nature du désir. Le désir est un élan, une aspiration de l'être humain, qui peut être lié à des aspects physiques, émotionnels, ou spirituels. Le désir peut être aussi perçu comme étant une pulsion qui pousse un individu à rechercher quelque chose qu'il perçoit comme manquant. Nous pouvons noter qu'il existe trois types de désirs : les désirs physiques, les désirs émotionnels et les désirs spirituels. Les désirs physiques sont liés aux besoins fondamentaux de l'être humain tels que la faim, la soif, le sommeil, la sexualité. Les désirs émotionnels sont liés aux besoins affectifs de l'humain, tels que l'amour la reconnaissance et la validation. Quant aux désirs spirituels, ils sont liés aux besoins existentiels de l'être humain tels que la recherche de sens, de but et de connexion avec quelque chose de plus grand que soi. Ainsi Épicure, cité par O. D'Jeranian (1973), distingue trois types de désirs : « les désirs naturels et nécessaires, les désirs naturels et non nécessaires et les désirs non naturels et non nécessaires ». Selon lui, le premier type de désirs se résume aux besoins les plus élémentaires. Relativement au deuxième type de désir, il dit que de temps en temps, les besoins élémentaires peuvent être agrémentés de choses meilleures. La réjouissance que ces choses apportent est d'autant plus forte que ces choses sont ponctuelles. En dernière position les désirs non naturels et non nécessaires sont ceux interdits chez les épicuriens car étant selon eux la base de nos malheurs. Ces désirs peuvent être variés : argent, pouvoir, immortalité, désirs vains, illimités et tyranniques.

La morale stoïcienne, est une morale de la liberté, stipulant que malgré le destin, l'homme demeure libre de ses représentations et opinions. Nous pouvons, bien que tout ce qui arrive soit précédé d'une cause, bien que tout s'opère en vertu des causes antécédentes et nécessaires, maîtriser nos représentations et opinions. La liberté dans cette perspective désigne la puissance d'agir par soi-même au niveau de la pensée et du jugement. Ce qui dépend de nous, ce sont nos opinions et nos désirs, ce qui n'en dépend pas, est représenté par les corps, les réputations, les dignités, les biens. La maîtrise des représentations conduit à l'ataraxie, c'est-à-dire à la sérénité et la paix de l'âme, à l'absence de trouble, à l'apathie, qui est l'état de l'âme qui ne perçoit même plus la douleur. L'homme atteint ainsi le « souverain Bien, le bonheur conçu comme existence en accord et en harmonie avec la Nature ou Dieu, comme vie conforme à la raison », J. Russ (1991, p. 377). De cette manière se dessine le cours harmonieux de la vie, dans l'unité retrouvée et l'obéissance à la raison. Certes l'homme n'est pas que raison : les passions se manifestent en nous en tant qu'impulsions et mouvements irrationnels de l'âme. Bien entendu, le sage stoïcien se rendra maître de cette folie qu'est la passion, puisqu'il domine et maîtrise tous ses jugements et toutes ses représentations. Ainsi le

sage conduit par la raison divine est serein dans toutes les situations, dépourvu de passion, absolument maître de lui, libre sur le trône comme dans les chaînes. « Tout est opinion et l'opinion dépend de toi » disait M. Aurèle (2004, p. 21). En cette brève formule, la sagesse stoïcienne résume pleinement son idéal qui à travers les siècles exercera une influence considérable sur plusieurs courants de penser.

Parlant de la compréhension de l'essence de la nature humaine elle-même, B. Spinoza (2011, p. 374), soutient qu'il y a en nous, un élément actif, qu'il baptise « conatus ». Le conatus désigne l'effort par lequel chaque chose, pour autant qu'il soit en elle, s'efforce de persévérer dans son être. Or quand le conatus devient conscient de soi, il s'appelle désir, lequel s'identifie donc à l'« appétit » accompagné de la conscience de lui-même. Conatus et désir selon le philosophe Néerlandais, correspondent à l'affirmation dynamique de notre être. Mais les désirs humains peuvent être modifiés par l'intervention de causes extérieures. Nous subissons en effet, l'action des forces auxquelles nous sommes nécessairement liés puisque nous sommes une partie de la nature. Ainsi naissent les passions, les quelles sont des modifications passives de notre être : quand la puissance d'agir de notre corps est modifiée par des causes externes, alors l'activité de l'homme est limitée par ces réalités et la passion se comprend dans cette perspective. La joie et la tristesse sont les deux passions fondamentales d'où dérivent d'autres passions. La joie est le passage de l'homme à une plus grande perfection et elle est toujours bonne. La tristesse est le passage de l'homme à une moindre perfection et elle est toujours mauvaise. Hélas, c'est trop souvent la tristesse et son triste cortège d'envie, de ressentiment, de haine, etc. que l'homme expérimente.

Quant à son appréhension du désir, le philosophe Néerlandais soutient qu'il est l'attrait qui anime l'essentiel d'une vie humaine. C'est pourquoi il écrit ceci : « le désir est l'essence même de l'homme », c'est à dire « l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être » B. Spinoza (2011, p. 302). Sans désirs, nous perdriions le goût de vivre et serions condamnés à l'ennui ou la mort. Le désir a néanmoins un aspect soumis au regard de la raison qui met en garde contre les désirs fous et leurs illusions. La morale engage à maîtriser ses désirs pour ne pas devenir leur esclave.

Pour Platon, le désir est une force fondamentale, un mouvement de l'âme qui naît d'un manque. Dans le banquet, il est représenté par la figure mythologique d'Eros, un demi-dieu né de la pauvreté « Penia » et de la richesse « Poros », caractérisé à la fois par le manque et la capacité à le combler. Cette conception lie le désir à la quête de ce qui n'est pas possédé, à la recherche de la beauté, de la vérité, du bien suprême, mais il est aussi source de souffrance. Au sortir de cet essai définitionnel, il convient de retenir avec Platon, comme mentionnée dans un article de L. Alexandre *et al.* (2006) que, le désir est avant tout « l'expression d'un manque : on ne désire les objets que lorsque nous en sommes privés. Le sujet perçoit alors comme un bien à atteindre ». À partir de cette idée, s'entrevoient deux possibilités : soit le sujet parvient à assouvir son désir, soit il n'y arrive pas. Ainsi la réflexion sur le désir implique la distinction entre le sujet qui désire et l'objet désiré. Il faut alors tenir compte du fait que l'objet désiré, le sujet en est privé. C'est pour cela que nous jugeons intéressant de rappeler que le désir peut impacter la vie de l'être humain de plusieurs manières.

2. Le désir : tremplin d'une existence de qualité

Le désir peut être une source de motivation pour les individus, les poussant à œuvrer et à atteindre leurs objectifs. Dans ce sens, percevoir le désir comme étant une source probable de bonheur est envisageable, à en croire la pensée d'Aristote (1934, p. 41), selon laquelle « le désir est (...) appétit, courage et volonté ». L'appétit peut être ici défini comme le désir d'une chose nécessaire à la satisfaction d'une vie. Partant de là, nous voulons dire que tout homme

animé par cet appétit nommé désir, se donnera les moyens afin de trouver ce qu'il lui faut pour combler ce manque. Ainsi, avec courage l'homme se battra pour parvenir à ses fins. Tout homme, qui désire le bonheur s'arme de courage, afin de se lever pour poser des actions, en vue de conquérir ou d'acquérir, ce qu'il désire. Désirer un lendemain meilleur et des jours heureux est le propre de l'humain. Pour y parvenir, il se doit de s'armer de courage. Le courage apparaît comme la dose de motivation qu'il faut à un homme qui a la volonté de parvenir au bonheur. C'est cela qu'Aristote (1934, p. 41) renchérit en disant que « le désir est l'appétit de l'agréable ». Si le désir de l'agréable se veut ce qui procure un sentiment de gaieté, de bien-être, nous pouvons dire que le désir est l'appétit du bonheur, du bien-être. Donc désirer quelque chose d'agréable, de mieux, c'est se préparer, se mettre en chemin pour la conquête du bonheur. En clair désirer quelque chose, met au travail et permet parfois de se surpasser. C'est pourquoi nous disons que, désir et bonheur ne divergent pas toujours. Par ailleurs R. Descartes (1937, p. 735) soutenait que « la passion du désir est une agitation de l'âme causé par les esprits qui la disposent à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente comme convenables. Ainsi, on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la « conservation du présent ».

Selon G. Adolphe (1993, p. 141), « l'homme est un être pour le bonheur ». Dans le déploiement de cette pensée il ressort que le sens profond de la vie vue dans le péché, depuis ses origines jusqu'à nous, non pas simplement une atteinte à la morale, mais un profond désordre, un malheur qui touche à la définition de l'homme, fait pour le bonheur et non pour le malheur. Il n'est pas question de « simple morale » : c'est de l'être même de l'homme qu'il s'agit, de cet être marqué du sceau de Dieu, dans ce qu'on pourrait appeler le droit et le devoir d'être heureux. La littérature sur le bonheur ne manque pas aujourd'hui, avec ses inévitables ambiguïtés, mais bien plutôt peut être s'agit-il là d'un recours à ce dynamisme profond et intégrateur de l'homme. Nous dirons qu'il est question de reconquérir l'homme tel un être de désir et d'allégresse : l'homme n'est pas fait pour le malheur mais pour le bonheur. Il faut lui rendre ses lettres de noblesse. Le bonheur est un dynamisme, un existential indispensable à l'homme car le bonheur s'inscrit dans la ligne de la destinée de l'homme. C'est d'ailleurs pourquoi il est difficile à définir. Dans son ouvrage écrit sur Saint Augustin, N. Marcel (1986, p.123), parle de « coïncidence de soi avec soi ».

S'étalant sur la conception du désir chez S. J. Damascène, Saint Thomas (1950, p.161), écrit que « la douleur a pour objet le présent, tandis que le désir porte sur le futur ». Ainsi le désir ne cause pas de douleur. Car ce qui est agréable par soi-même ne cause pas de douleur. Or le désir est agréable en lui-même selon la remarque du philosophe. Ainsi le désir n'est pas cause de douleur ou de tristesse.

Cependant Saint Augustin (1995, p. 79) écrit ceci : « Lorsque se glissent l'ignorance de ce qu'il faut faire et le désir de ce qui nuit, l'erreur et la douleur s'introduisent aussi en suivante ». Or l'ignorance est cause de l'erreur, c'est donc que le désir peut être une cause de douleur c'est autour de cette assertion que va s'articuler notre troisième point.

3. Le Désir comme preuve de la finitude de l'homme et obstacle au bonheur

Le désir en tant qu'expression d'un manque est un obstacle au bonheur. Il désigne tout mouvement qui porte à rechercher la jouissance et la possession d'un objet. Le désir est le propre de l'homme et constitue la marque de sa finitude, de sa limitation. Un être parfait n'aurait rien à désirer. Le désir implique la conscience même si la psychanalyse admet l'existence d'un désir inconscient. Relativement au bonheur, il représente un état de plénitude et de satisfaction totale. Le bonheur est un état dans lequel l'individu n'a plus rien à désirer. Le bonheur n'est pas éphémère, précaire, instable, c'est un état qui se perpétue dans le temps.

D'une façon générale le bonheur est un état dans lequel se trouve l'individu dont les vœux ont été comblés. C'est un état qui se caractérise par la joie, par la satisfaction. Si l'on s'en tient à la conception philosophique de Saint Augustin, il est clair que pour parvenir à ce bien être, à cette parfaite satisfaction autrement dit à ce souverain bien, il nous faut une expérience personnelle avec Dieu.

La manifestation du désir de connaître, va conduire notre penseur à s'imprégner de plusieurs théories dans lesquelles, il ne pourra combler ce vide exprimé. Aussi, cette expérience le philosophe l'a faite, après des recherches dans le manichéisme, le platonisme et même le néoplatonisme. Ici l'homme, comme l'enseigne Platon, doit pouvoir atteindre le bien être, le souverain bien par lui-même car il a en lui les aptitudes pour y parvenir. C'est justement ce qui conduit ce penseur à poursuivre sa recherche du souverain bien en sa propre capacité. Il se disait que plonger dans ses écrits des platoniciens et néoplatoniciens serait pour lui un objet de satisfaction et de paix intérieure. Mais il n'en était rien. Nous voulons rappeler le fait que ces tendances, ont influencé, en quelque sorte, le penser augustinien. Celles-ci l'ont aidé dans la constitution de sa doctrine philosophique, même s'il n'avait pas pu combler ce vide qui existait en lui, ce désir de savoir d'avantage qui existait en lui. Saint Augustin a compris qu'il n'existait sur cette terre aucune connaissance, aussi grande et magnifique soit-elle, qui puisse apporter à l'homme une satisfaction véritable et une sérénité parfaite. Car malgré les multiples investigations de Saint Augustin (1995, p. 20), avant sa rencontre avec le Christ, « il avait toujours le cœur inquiet ». C'est ici que se posât la nécessité de la recherche de la plénitude dans un ailleurs autre que le physique et le perceptible à l'œil nu ou même dans les objets de nos désirs. Parlant de cette étape de sa vie, M. Neusch (1986, p. 20) écrit : « Je cherchais sur quoi porter mon amour, dans mon amour de l'amour ». Il y a là une formule parfaite, qui exprime un cœur inassouvi, mais qui ne trouvera pas immédiatement son accomplissement. C'est justement cette soif d'amour qui conduira le philosophe théologien, à être disposé pour une nouvelle rencontre qui bouleversera toute sa vie.

Ainsi, ce penseur, après plusieurs échecs dans ses propres voies, comprit que l'homme, en tant qu'être créé et limité, ne peut acquérir l'épanouissement par soi, même avec la force du désir pouvant nous conduire à nous surpasser. C'est pourquoi, un recours à Dieu, créateur de l'humanité et source de vertu, est nécessaire. En tant que tel, Dieu apparaît comme la source de la réalisation intégrale de l'homme. Ceci étant « l'homme doit vivre selon Dieu et non selon lui-même », (Saint Augustin 1960, p. 552). Nous comprenons que, courir après la réalisation de certains de nos désirs, peut nous éloigner de Dieu et par ricochet du bonheur, qui selon Saint Augustin, tire sa source en Dieu.

Faut-il retenir que la conversion de Saint Augustin se présente selon M. Neusch (1986, p. 103), comme un mouvement de retour du « foris à l'intus », c'est-à-dire de l'extérieur vers l'intérieur. « Le foris » constitue le pôle négatif, recouvrant tout ce que l'Évangile désigne chez, Jean comme le « monde » et « l'intus », le pôle positif de l'intériorité.

Ainsi « le foris » c'est le monde sensible, multiple et muable et l'intrus le monde des réalités de l'esprit, qui se dédouble d'ailleurs en « l'intus » qu'est l'esprit proprement dit, dans sa structure humaine et « l'interius », ce qui transcende l'esprit et s'impose à lui comme Vérité subsistante. Cela désigne donc un retour des ténèbres à la lumière, de la multiplicité à l'unité, de la mort à la vie. Les images qui symbolisent ce retournement sont abondantes. Elles traduisent toutes la même intuition, à savoir que l'existence humaine n'a pas son centre en elle. Ou bien elle vit au-dessous d'elle-même, dans les inférera : elle se voue alors à la dispersion, elle s'anéanti par un manque de contact avec la source de vie. Ou bien elle vit au-dessus d'elle-même, en saisissant la chance qui lui est offerte dans le verbe fait chair. Elle devient alors participante de la vie, de la stabilité, de l'unité de Dieu. Elle parvient ainsi à sa vraie forme. S'attacher à Dieu, c'est consentir à une apparente dépossession de soi, mais il se

révèle que, dans cette désappropriation, elle accède réellement à elle-même. “Le foris”, elle le subit comme une prison ; “l’intus”, elle le découvre bientôt comme sa sécurité et sa paix.

Aussi, Saint Augustin, après avoir fait l’expérience successivement de ses deux possibilités d’existence, comprit que la conversion est essentiellement semblable à un retour à soi et une reddition à Dieu. En effet, toutes ces interrogations, vont apporter plus de troubles à l’âme de notre philosophe qui déjà était inquiète. Cependant, tout cela constituait pour lui le chemin à suivre pour arriver à sa conversion, voire à sa perception réelle de cette vérité dont avait besoin son âme pour trouver le repos tant recherché.

Par ailleurs R. Descartes (1937, p. 735), soutenait que « la passion du désir est une agitation de l’âme causé par les esprits qui la disposent à vouloir pour l’avenir les choses qu’elle se représente comme convenables. Ainsi on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la « conservation du présent ».

4. Le désir comme clé d’accès au bonheur dans le philosophe augustinien

« Le bonheur c’est de continuer à désirer ce que l’on possède », écrit Saint Augustin, (1995, p. 476). Plutôt que de penser les désirs comme des sources de tristesse, Saint Augustin propose d’y voir la clé de notre accès au bonheur. Pour être heureux il ne faut pas satisfaire tous ses désirs, ni arrêter de désirer, mais plutôt parvenir à désirer ce qu’on possède déjà. Si cet effort peut à première vue paraître antinomique, voire même impossible, il signifie qu’il faut justement réinventer notre rapport au désir. Habituellement, on définit le bonheur comme un état d’accomplissement atteint lorsqu’un homme satisfait tous ses désirs. L’originalité de la définition du bonheur par Saint Augustin repose sur le renversement du paradoxe inhérent au désir. Le désir caractérise un état d’insatisfaction, au cours duquel quelqu’un va s’efforcer d’obtenir quelque chose qui lui manque. Par exemple, la faim ou la soif sont des désirs primaires que l’on satisfait en mangeant ou en buvant. Le problème majeur de la condition humaine, c’est que la satisfaction est toujours temporaire et que l’homme ne fait que passer infiniment de désir en désir tout au long de son existence. Désirer, c’est chercher à combler le manque qui accompagne chaque existence finie. Au lieu d’en conclure une impossibilité à satisfaire ses désirs et donc à être heureux, Saint Augustin propose de renverser notre rapport aux désirs en continuant à souhaiter obtenir et conserver ce que l’on possède déjà. Toutefois il n’est pas rare de voir que l’homme finit par ne plus désirer ce qu’il désirait autrefois, une fois que l’élément jadis désiré se trouve en sa possession.

La question ici est de savoir pourquoi cesse-t-on de désirer une chose lorsque nous la possédons ? Il n’est pas rare de voir dans les relations amoureuses, que le désir pour une personne diminue ou même disparaît, lorsqu’on prend conscience de posséder cette personne, ou d’être déjà trop désiré, pour ne plus être mis en danger dans notre relation. En effet, lorsqu’il n’y a plus de défi, ou d’enjeu, lorsqu’il n’y a plus d’effort à faire, on cesse de désirer. Ce qui stimule l’humain, c’est le défi. C’est ainsi que, la manifestation du désir de connaître va conduire notre penseur à s’imprégner de plusieurs théories dans lesquelles il ne pourra combler ce vide exprimé. Tout ce parcours permettra de poser les bases de sa doctrine philosophique marquée par l’image des deux cités dont il écrira ceci :

Deux amours ont fait deux cités : l’amour de soi jusqu’au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l’amour de Dieu jusqu’au mépris de soi la cité céleste. L’une se glorifie en elle-même, l’autre dans le Seigneur. L’une demande sa gloire aux hommes ; l’autre, Dieu témoin de sa conscience, est sa plus grande gloire. L’une dans sa gloire dresse la tête ; l’autre dit à son Dieu, tu es ma gloire, tu élèves ma tête. L’une dans ses chefs ou dans les nations qu’elle

subjugué, est dominée par la passion de dominer ; dans l'autre, on se rend mutuellement service par charité, les chefs en dirigeant, les sujets en obéissant (S. Augustin, 1994, p. 465).

Dès lors, le deuxième modèle de cité représente celle dont rêverait tout homme soucieux d'une paix durable. C'est pourquoi nous pensons que si l'Afrique ou même le monde va de plus en plus mal, c'est parce que plusieurs dirigeants ou décideurs se laissent influencer par les désirs d'acquérir le pouvoir ou de le conserver. Tout cela est dû au fait que les sages vivants selon l'homme recherchent les biens du corps. Mais s'il pouvait arriver, que l'homme tourne son désir vers les choses intérieures plutôt que celles extérieures, vers son être, le monde irait bien mieux. Tout homme, en effet doit s'enquérir de la définition du désir faite par Saint Augustin. Celle-ci nous interpelle sur le fait que « le désir est une force fondamentale à la fois source de tourment et clé de bonheur » Saint Augustin, (1995, p. 474). Tout dépend de l'orientation, qu'on lui donne. Par exemple, si nos désirs se tournent vers des sentiers de destruction, nous devenons un élément de destruction. Par contre, si nos désirs sont portés sur le bien-être communautaire, nous devenons des instruments de construction, dont les peuples ont besoin pour leur véritable épanouissement. Tout part de la définition que nous avons du désir et de la recherche de sa satisfaction. Etant donné qu'il est lié de façon intrinsèque à la quête de Dieu, chez Saint Augustin (1995, p. 82),

le désir insatisfait de la béatitude infinie mène à l'errance et au péché, s'il se tourne vers les biens terrestres et le soi. Par contre, lorsque le désir est orienté vers Dieu, il devient la prière continue et la voie d'accès au bonheur véritable, en recherchant ce qui est déjà possédé mais que l'âme ne reconnaît pas encore pleinement.

Ce qui serait souhaitable pour nos sociétés actuelles, serait que tous se détournent un tant soit peu de la recherche effrénée des biens terrestres et du soi pour orienter les désirs vers Dieu. Car, selon G. Combès (1927, p. 6),

l'esprit de vie qui vivifie tout et qui est le créateur de tous les corps et de tous les esprits c'est Dieu lui-même qui est l'esprit incréé. Dans sa volonté réside le souverain pouvoir : (...) c'est elle, cette volonté souveraine qui donne le pouvoir d'agir à quelques-unes et qui ne l'accorde pas à d'autres. Car comme il est le créateur de toutes les natures, il est l'auteur de tous les pouvoirs.

Face à cette situation, notre penseur pose que le secret de la vie heureuse réside dans la prise de conscience de la richesse, de ce qu'on possède. D'ailleurs, c'est en comprenant que ma vie et mes biens sont fragiles et variables, que je ferai mon possible pour ne pas les perdre en continuant de les désirer et de les protéger.

Conclusion

Le désir, d'un premier point de vue, fait partie intégrante de l'humain, et il n'y a donc pas de vie humaine sans désir. L'homme est, par essence, un être désirant. Cela nous a conduit à voir que cette présence constante du désir en l'homme peut influencer la vie de celui-ci, soit positivement, soit négativement. C'est justement de ces deux influences qu'il fut questions dans les deux points suivants de notre investigation. Notre quatrième et dernier point quant à lui s'est proposé de faire une articulation entre le bonheur et le désir. De ce parcours, nous pouvons retenir que le désir humain n'est pas condamné sans appel même si l'insatisfaction constitutive du cœur de l'homme peut faire signe vers une toute autre destination, que celle de l'épuisement de son élan. L'ampleur infinie du désir montre, sans relâche à celui qui veut le voir, combien ce même désir est le signe placé en lui d'un véritable appel de la divinité. Car, si « l'âme est malheureuse en s'attachant aux choses sensibles » selon M. Neusch (1986, p. 111), nous pensons aussi que la vie sous le régime de la passion peut être un véritable enfer. Tant que l'homme est en état de servitude, c'est-à-dire en

situation d'impuissance devant des manières d'être passives, ne relevant pas de la raison, manières d'être auxquelles il est soumis, son lot est la souffrance, une souffrance que la philosophie comme exercice rationnel ; doit guérir. C'est à cet appel de la philosophie que nous avons essayé de répondre en écrivant cet article, car certaines sociétés se meurent ou s'écroulent sous le poids des désirs démesurés de certains décideurs. Il serait vraiment opportun que chacun fasse une redéfinition de ses désirs à la lumière de la philosophie augustinienne.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 1934, *Traité de l'âme*, traduction de G. Rodier, Paris, Éditions Les Belles lettres.

AUGUSTIN Saint, 1960, *La Cité de Dieu*, introduction et notes par G. Bardy, traduction française de G. Combes, Paris, Éditions Desclée de Brouwer.

AUGUSTIN Saint, 1994, *La Cité de Dieu*, traduit du latin par Louis Moreau, revue par Jean-Claude Eslin, Introduction, présentation et notes par Jean-Claude Eslin, Paris, Éditions du Seuil.

AUGUSTIN Saint, 1995, *Les Confessions de Saint Augustin*, présentation et notes de Guy Rachet, Paris, Éditions France-Loisirs.

COMBES Gustave, 1927, *La doctrine politique de Saint Augustin*, Paris, Éditions Librairie Plon.

D'AQUIN Saint Thomas, 1950, *Somme Théologique « les passions de l'âme »*, tome deuxième, traduction française par M. Corvez, O. P., Paris, Éditions Desclée et Cie.

DESCARTES René, 1937, *Les passions de l'âme*, in *Œuvres et lettres*, Paris, Éditions Bibliothèque de la Pléiade.

D'JERANIAN Olivier, 1973, *Désirer selon la nature : Épicurisme et Stoïcisme*, [en ligne], URL : <https://www.editionsellipses.fr/PDF/9782340032354> extrait PDF, consulté le 16 septembre 2025 à 14 h51mn.

GESCHE Adolphe, 1993, *Dieu pour penser l'homme*, Paris, Les Éditions du Cerf.

LACROIX Alexandre et al., 2006, « Articles le-désir », [en ligne], URL : <https://www.philomag.com>, consulté le 04 novembre 2025 à 12 h 29 mn.

MARC Aurèle, 2004, *Pensées de Marc Aurèle*, traductions et annotation de Barthélemy Saint-Hilaire Jules, [en ligne], URL : https://www.mediterranee-antique.fr/fichiers/PDF/PQRS/Hilaire/M_Aurele_Pensees.pdf consulté le 21 octobre 2025 à 14 h 23 mn.

NEUSCH Marcel, 1986, *Augustin – Un chemin de conversion*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer.

RICOEUR Paul, 1949, *Philosophie de la Volonté, le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Éditions Aubier.

RUSS Jacqueline, 1991, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Éditions Bordas.

SPINOZA Baruch, 2011, *Éthique*, traduit du latin par Robert Misrahi, Paris, Éditions La Bibliothèque générale française.

LES RÉGIMES POLITIQUES ET LA PROBLÉMATIQUE MIGRATOIRE EN GUINÉE DE 1958 À 2020

Mohamed SACKO

Université de Julius Nyerere de Kankan, République de Guinée,
mohamed74sacko@gmail.com

Namoudou CONDÉ

Université Julius Nyerere de Kankan, République de Guinée
nafamoudouconde@gmail.com

Dougo KPAKPAVOGUI

Université Julius Nyerere de Kankan, République de Guinée
kpakpavoguidougo44@gmail.com

Résumé

Depuis l'accession à l'indépendance en 1958, la question migratoire a été au cœur de nombreux débats entre les différents régimes politiques en République de Guinée. L'objectif est de comprendre les raisons qui sont à la base de l'absence de politique migratoire en Guinée, en vue d'envisager des perspectives pour mieux appréhender le phénomène. La démarche repose sur les entretiens oraux et l'analyse documentaire. Les informations recueillies ont fait l'objet de tris croisés à l'aide des logiciels Word et Excel. Les résultats montrent que l'absence de politique migratoire en Guinée, s'explique par l'idéologie et les stratégies politiques développées par les régimes de Conakry. Cela consistait à démobiliser les populations vers l'émigration. Toutefois, la migration irrégulière, pousse, à ce jour, l'État guinéen à développer des mécanismes fluides pour la mise en place d'une politique nationale migratoire.

Mots-clés : Émigration- Idéologie- Immigration- Migration- Régimes politiques.

Abstract

Since gaining independence in 1958, the issue of migration has been at the heart of numerous debates between the various political regimes in the Republic of Guinea. The aim is to understand the reasons behind the lack of a migration policy in Guinea, with a view to considering ways of better understanding the phenomenon. The approach is based on oral interviews and documentary analysis. The information collected was cross-referenced using Word and Excel software. The results show that the absence of a migration policy in Guinea can be explained by the ideology and political strategies developed by the regimes in Conakry. This consisted of discouraging the population from emigrating. However, irregular migration has now prompted the Guinean state to develop flexible mechanisms for the implementation of a national migration policy.

Keywords : Emigration, Ideology, Immigration, Migration, Political regimes.

Introduction

La République de Guinée est située entre le 7^{ème} 30' et le 12^{ème} 30' environ de latitude nord et entre 8^{ème} et 15^{ème} de longitude ouest, soit approximativement une position moyenne par rapport à l'Équateur et le Tropique du Cancer. Selon M. M. Diop *et al.* (2020, p. 5) : « Cette position fait d'elle l'un des pays côtiers de la façade atlantique de l'Afrique de l'Ouest et lui permet du côté continental de faire frontière avec six pays de la région : la Sierra Leone et le Libéria (au sud), la Côte d'Ivoire (au sud-est), le Mali (au nord-est), et le Sénégal (au nord) ». Elle a une superficie de 245 857 km² pour une population actuelle estimée à environ 13,5 millions d'habitants (www.info/fr/Guinea/, 2018). Elle est composée de quatre grandes unités ethniques : les malinkés, les sousous, les peulhs et les forestiers. La Guinée est un creuset de populations en provenance de divers horizons. Son occupation commença, dès le début du millénaire jusqu'au XV^{ème} siècle qui correspond à la désintégration de l'empire du Mali, entraînant de vastes mouvements migratoires, tant internes qu'externes, provoquant de profondes mutations au sein des sociétés. Cela s'est traduit par des modes d'exploitation et de protection des ressources naturelles, fruit d'une longue histoire. Durant la période coloniale, ces mouvements migratoires se sont poursuivis, à travers l'approvisionnement en main-d'œuvre du territoire colonial pour l'économie de plantation, des infrastructures ferroviaires et du commerce colonial.

La Guinée est née suite au décret du 17 décembre 1891, qui a transformé la colonie des « rivières du sud » en « Guinée française ». Il faut attendre 1898 pour que ses frontières soient fixées. A propos de la création de la Guinée, K. Condé (2013, p. 223), souligne que « la France impose un système d'administration coloniale à la Guinée française, à l'instar des autres territoires francophones africains. Ce territoire fut placé sous l'autorité d'un Gouverneur de colonie, et divisé en 29 cercles, dirigés par un commandant de cercle ».

Concernant l'OIM Guinée (2017, p. 3), elle note que « ce pays, malgré d'énormes potentialités fondées sur d'importantes ressources naturelles, notamment en particulier minières, figure de nos jours parmi les principaux pays à fort taux de départ de migrants irréguliers ». Cette migration irrégulière est en rapport direct avec le chômage qui touche la plupart de la couche juvénile du pays. Selon les études réalisées en 2011 par les perspectives économiques africaines, plus de 74% de ses habitants sont âgés de moins de 30 ans. Selon, le document de stratégie de réduction de la pauvreté (DSRP), dans sa troisième stratégie de 2013, montre que la jeunesse guinéenne constitue une donnée structurante majeure, tant du point de vue de son poids démographique que de son implication active dans l'ensemble des sphères de la vie politique, économique, et sociale. Les moins de 35 ans constituent plus de 74% de la population et cette proportion sera une donnée constante dans la pyramide des âges pour les deux prochaines décennies. Ce qui nécessite son implication et sa participation dans le climat socio-politique, économique et culturel de la nation guinéenne.

Malheureusement, cette couche juvénile qui doit développer les initiatives en faveur de la création des entreprises, des associations, des coopératives, des fédérations, des groupements d'intérêt, court un grand risque si elle ne trouve pas les moyens lui permettant d'être porteuse de projets. C'est pourquoi, nous avons estimé qu'il est nécessaire de faire un article par rapport à ce phénomène. Ceci vise à comprendre les raisons profondes qui sont à la base de l'absence de politique nationale migratoire en Guinée, étant le premier État indépendant de l'espace de la Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest d'expression française.

Pour cela, nous sommes partis de la question de recherche suivante : Quels sont les facteurs explicatifs de l'absence de politique migratoire en Guinée, de 1958 à 2020 ? Le constat montre que cette interrogation plonge sa racine dans l'histoire des idéologies

entretenues par les régimes politiques de la Guinée ou tout simplement par l'histoire de la Guinée.

En Guinée, le concept d'idéologie remonte à partir l'accession de la Guinée à l'indépendance, le Parti Démocratique de Guinée se donnait comme fil conducteur « la décolonisation intégrale de toutes les structures du pays ». Ce Parti se fixe ensuite pour objectif la construction d'une « société socialiste », par la transformation radicale des structures sociales et économiques et ainsi que des comportements et mentalités, sous la conduite du « responsable suprême de la Révolution », Ahmed Sékou Touré. Pour ce faire, il va orienter le pays vers une idéologie qui prendra en compte la société, tant dans ses groupes, ses classes et individu dans toutes ses activités.

L'idéologie du Parti est sans cesse rappelée et développée à travers les émissions de radio et les nombreux rapports, discours, et écrits de Sékou Touré, à l'occasion des multiples assemblées, conférences et congrès. Elle est contenue dans les trente volumes portant sa signature, références obligatoires dans toutes les expressions publiques d'opinion. Dans ce vocabulaire de type marxiste, où reviennent les termes de révolution, de lutte de classes, de socialisme, de centralisme démocratique, de pouvoir révolutionnaire, de lutte contre impérialisme, d'exploitation de l'homme, etc.

L'idéologie, développée par le régime politique de Sékou Touré, visait l'affirmation de la personnalité et de l'identité de la nation guinéenne et la construction d'une nation dans le moule du parti-État. Sous Sékou Touré, les grandes institutions et organisations de masse ont été créées dont l'objectif est de jouer le rôle de véhicule dans le cadre de l'expression, à la fois, de l'idéologie du Parti-État et de la culture populaire nationale. Une telle stratégie politique consistait à décourager les populations guinéennes à l'émigration, pendant que bon nombre de réfugiés politiques et hommes d'affaires de l'Afrique étaient accueillis en Guinée, comme Amilcar Cabral (Guinée Bissau), Nkwamet Kwame Nkrumah (Ghana), Miriam Makeba (Afrique Sud), ...

Ce premier régime met en place une politique hostile à la migration des Guinéens vers les autres pays. L'objectif vise la réhabilitation des valeurs culturelles et la mise en place d'une politique de sédentarisation de nature à maintenir systématiquement les Guinéens dans le pays. En ce sens, une telle politique ne pouvait pas favoriser l'élaboration d'une véritable politique nationale en matière de flux migratoires. Il reste entendu que, sous Sékou Touré, la question migratoire était mal perçue en Guinée, car tous les citoyens guinéens, faisant partie de la diaspora guinéenne, étaient suspectés par le PDGRDA de Sékou Touré comme des contre-révolutionnaires, autrement dit les ennemis de la nation guinéenne.

À cet effet, le régime va engager la Guinée dans une effervescence culturelle, à travers l'organisation des quinzaines artistiques, le festival national des arts et de la culture, mobilisant quasiment toute la population, du plus petit village jusqu'à la capitale, procédant par une sélection pyramidale des meilleurs : orchestres modernes et traditionnels, troupes d'art dramatique, ballets, peinture, artisanat, cinéma, etc.

Par rapport à cela, il est à noter que dans le domaine des études relatives à la politique migratoire en Guinée, le regard des Guinéens semble bien en retard, car la piste fit, pendant longtemps, l'objet d'étude, dans certains États africains et ceux de l'espace CEDEAO. Pour cette raison, la problématique explore une thématique, rarement abordée par l'historiographie guinéenne, malgré qu'ailleurs de nombreux auteurs ont eu à travailler sur le thème et des études lui sont consacrées. À travers ces auteurs, nous comprenons aisément comment était organisée la Guinée française.

1. Méthodologie

Ce travail a été réalisé entre mai et août 2025. Dans la collecte des informations, nous avons privilégié l'approche qualitative, fondée sur les entretiens oraux et l'analyse des sources écrites. Les sources consultées ont été souvent rédigées par des auteurs, qui expriment souvent le point de vue de l'État guinéen suivant les reflets de la mentalité, de la psychologie, de l'idéologie, des objets, des projets, des ambitions, etc. Ces sources comportent quelques insuffisances et des limites pour lesquelles, le chercheur doit prendre une distance pour établir le fait. Il importe alors de critiquer ces sources en vue de découvrir la réalité de la période adoptée.

En plus, nous avons exploité les rapports de l'Organisation Internationale du Travail (OIT), de la Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO), l'Union Européenne (UE), de l'Organisation Internationale pour la Migration (OIM), du Ministère de la Jeunesse et de l'Emploi, etc. C'est ainsi que nous avons cherché à d'identifier les tendances actuelles, en ce qui concerne les flux migratoires, en Guinée, afin de mieux cerner les dynamiques migratoires qui sont souvent difficiles à identifier.

L'analyse a permis de faire ressortir des contradictions parfois dans les réponses fournies par les informateurs, composés des membres des bureaux politiques nationaux, des enseignants, des fonctionnaires, des technocrates, des commerçants, des étudiants, et des artistes. Au total, 35 personnes ont été entretenues, suivant un guide d'entretien, élaboré à cet effet. Pour compléter et vérifier les entretiens, nous avons réalisé un travail documentaire, en puisant dans les sources des services techniques des Administrations de l'État, les lois et textes réglementaires, etc. La stratégie consistait de procéder tout d'abord, à un exposé captivant et plein de significations, portant essentiellement sur la place de la migration dans le temps et dans l'espace.

Les informations, issues des sources écrites et orales, ont fait l'objet de tris croisés, à l'aide des logiciels Word, Excel et Nvivo 12. Les résultats montrent que l'absence de politique nationale migratoire en Guinée est due à l'idéologie que les régimes politiques ont développée, surtout le Président Sekou Touré (1958-1984). Cette idéologie reposait sur une propagande qui consistait à démobiliser les guinéens pour l'émigration. Ce qui était considéré comme un acte de trahison, surtout que certains États se trouvaient au devant du combat pour renverser le régime de Sékou Touré.

Les résultats sont constitués du contexte socio-économique et culturel et des stratégies adoptées, par les régimes politiques de Guinée face à la problématique migratoire. Cependant, il reste entendu que nous n'avons pas pour prétention ici de faire l'histoire migratoire de la Guinée, mais de camper un pan de cette histoire allant de 1958 à 2020.

2. Résultats

Les résultats de l'étude montrent deux éléments importants à savoir le contexte socio-économique et culturel et l'évolution des régimes politiques face à la problématique migratoire en Guinée. Cette problématique migratoire n'était quasiment utilisée par les dirigeants politiques, ce qui consistait à orienter l'esprit des populations vers les réformes qui visaient surtout l'éducation, la santé et l'environnement. En parlant ainsi des régimes politiques, les actions et les discours étaient dirigés vers d'autres secteurs de développement et non les flux migratoires car les dirigeants étaient fondamentalement opposés à l'émigration des guinéens vers l'extérieur du pays.

2.1. Contexte socio-économique et culturel

Le contexte socio-économique et culturel de la Guinée est marqué par des défis et des opportunités en termes de développement. Malgré, sa richesse en ressources naturelles, ce pays est confronté par à la pauvreté et à la dépendance au à l'égard du secteur informel. Concernant la culture guinéenne, elle est riche et diversifiée, influencée ainsi par des coutumes et des pratiques religieuses.

. Contexte socio-économique

En Guinée, les apports des ressources naturelles sont multiples: offrent: habitat, nourriture, soins de santé, matériaux de construction, combustibles, revenus, etc. Cependant, ces ressources sont exposées à une surexploitation entraînant des compétitions entre les usagers pour l'accès, l'utilisation et le contrôle. Le secteur informel devient, à ce titre, ainsi prédominant, représentant une part importante du Produit Intérieur Brut et des emplois, ce qui pose des défis en matière de collecte d'impôts et de réglementation.

. Contexte culturel

La Guinée est un pays riche en biens culturels, avec une pluralité d'ethnies, de langues et d'us et coutumes. L'Islam est la religion la plus pratiquée. À cela s'ajoutent le christianisme et l'animisme qui sont aussi présents dans les pratiques religieuses. Il est une nécessité impérieuse de préserver et de valoriser les produits culturels guinéens, tout en encourageant le dialogue et la cohésion sociale en vue d'un développement harmonieux du pays.

2.2. La problématique migratoire (1958-2020)

Les régimes politiques de la Guinée face à la problématique migratoire, se comprend mieux à travers les politiques édictées par ces régimes, qui ne mentionnaient quasiment cette question afin que les esprits ne soient orientés par rapport au phénomène. Les actions d'envergure nationale visaient à cacher en quelque sorte les flux migratoires. Entre 1958 et 2020, la Guinée a connu trois régimes politiques et une période de transition allant de 2008 à 2010.

. Problématique migratoire sous la première république (1958 - 1984)

Selon, A. Diallo et al (2010, p. 9), « la Guinée acquit son indépendance deux ans avant les autres colonies d'Afrique sub-saharienne de la France, en 1958. Le pays avait en effet voté « non » au referendum constitutionnel qui donnait le choix entre l'adhésion à la communauté française et l'indépendance immédiate ». Dans ce pays, la problématique migratoire sous le régime de Sékou Touré a été caractérisée par une fuite des cerveaux et de l'émigrations politique, notamment en direction du Sénégal plus précisément dans la capitale Dakar. Cette situation s'expliquait par des facteurs socio-économiques, les difficultés d'accès aux biens ou aux opportunités pour un meilleur emploi par le régime politique.

En Guinée, les principales causes de la migration reposaient sur la répression politique, les poursuites ethniques, l'instabilité économique, les difficultés dans l'arrière-pays. Cela a entraîné des conséquences entre autres : la perte de compétences avec acuité, la dépopulation de certaines localités par le biais de l'émigration, l'arrestation de bon nombre des cadres de l'administration et des technocrates.

Durant le premier régime politique, il n'est pas aisé de comprendre la question migratoire en Guinée car, le régime ne mentionnait quasiment dans les discours politiques. La

stratégie consistait à démobiliser les guinéens à sortir du pays. Une situation qui était considérée comme crime vis-à-vis de sa culture et de son identité. C'est dans ce cadre, que furent élaborés et exécutés, les plans triennal, quinquennal et septennal de 1960 à 1984. Ce qui a permis de comprendre les données générales liées tout d'abord aux efforts de développement de la Guinée, par le premier plan triennal (1960-1963), le deuxième plan septennal (1964-1971), ensuite la distribution sectorielle des investissements par le troisième et le quatrième plans quinquennaux (1973-1978, 1981-1985).

La réalisation de ces plans a favorisé un début de l'industrialisation et de la mise en place de certaines infrastructures socio-économiques de base. Ceci dans le but d'assurer une réforme sur le plan politique et administratif. Sous le régime de Sékou Touré ou la « période révolutionnaire », la politique développée en faveur de la jeunesse était orientée vers la formation professionnelle et la réhabilitation des valeurs culturelles. Cette politique visait à maintenir systématiquement les populations notamment les jeunes gens sur place. Cette stratégie politique en vue de rester au pays, passait par la pratique des activités culturelles à travers la danse, la musique et la réhabilitation des valeurs ancestrales. Ceci dans le but d'encadrer et d'encourager surtout les jeunes à rester et à contribuer au développement de la nation guinéenne. Du coup, la jeunesse est invitée à s'inscrire dans les valeurs socioculturelles des peuples africains, en consommant, en s'habillant de manière authentique. Toutefois, les opposants politiques au régime et surtout les grands commerçants, dont les intérêts ont été compromis par suite de l'interdiction du commerce privé, se sont exilés à l'étranger, notamment dans les pays limitrophes (Côte d'Ivoire, Sénégal).

La politique culturelle et idéologique ambitionnée vise à favoriser la sédentarisation et l'intégration des populations dans la jeunesse nation. Cela constitue la raison fondamentale liée à ce qui justifie la promotion de l'enseignement et de la formation de la jeunesse en vue de l'amener à rester en Guinée. Sous Sékou Touré, les jeunes diplômés étaient aussitôt employés dès leur sortie des écoles et des universités par l'État. À l'époque, la question de l'emploi ne se posait pas avec acuité. Cependant, les initiatives privées étaient formellement interdites par l'État. Cela constituait un facteur limitant pour les jeunes afin de créer leurs propres entreprises, surtout que le pays avait pris une orientation de type socialiste de développement avec la collectivisation de l'agriculture.

Le Parti Démocratique de Guinée (PDG), sous la direction de Sékou Touré, dans une dynamique de relance de l'éducation et l'enseignement, avait pris l'ordonnance n°42 MEN du 5 août 1959, portant réforme de l'enseignement en République de Guinée. Cela concerne les ordres d'enseignements, les programmes, les horaires et les diplômes. Cette réforme vise les objectifs suivants : rénover les valeurs culturelles africaines, rendre effectif le droit à l'instruction reconnu par la constitution à tout citoyen guinéen, permettre au peuple de Guinée d'accéder à une culture scientifique plus poussée et des techniques répondant aux besoins réels du pays. On comprend aisément que pendant cette période, l'enseignement était gratuit à tous les niveaux, du primaire aux études supérieures.

La stratégie développée par le Gouvernement guinéen, pendant la première République, est d'empêcher le départ des jeunes à l'étranger, surtout vers les pays limitrophes. Pour ce faire, au niveau de l'éducation, Sékou Touré prend une circulaire dûment signée, dans le but d'empêcher l'octroi des bourses aux apprenants. Le contenu de l'enseignement consistait fondamentalement à faire comprendre aux élèves et étudiants que la formation reçue en Guinée, est d'une part de qualité et d'autre part, contribue à la réhabilitation des valeurs culturelles du peuple de Guinée. Ce qui montre que le gouvernement guinéen, en réalité, n'était pas du tout favorable à la sortie des élèves et étudiants guinéens hors du pays. À l'époque, ce souci s'expliquait par la période de tensions politiques entre la Guinée et ses

voisins (Sénégal et Côte d'Ivoire). Ces pays étaient suspectés par le gouvernement guinéen comme des profrançais dont dans l'objectif est de renverser le régime de Sékou Touré.

Au-delà de l'enseignement et de la formation, Sékou Touré avait mis en place un appareil politique pour l'emploi des jeunes, à travers l'Office National de la Main-d'œuvre, Ceci passait par le recours obligatoire à l'immatriculation. C'est ainsi que Sékou Touré, durant le plan septennal entre 1964 et 1971, dans l'optique d'une croissance économique de la Guinée, avait procédé à la mise en perspective de l'action et du rôle de la Jeunesse pour le Rassemblement Démocratique Africain (JRDA).

À travers les sources consultées, sous Sékou Touré, on comprend aisément l'absence de politique en matière des flux migratoires, qui était en quelque sorte méconnue ou négligée par l'État, car pendant ce régime, la question de la formation et de l'emploi était placée au cœur des grandes orientations politiques du gouvernement guinéen.

. Problématique migratoire sous la deuxième république (1984 - 2008)

Le présent régime politique à l'instar du précédent, en outre n'avait pu mettre en place une politique nationale migratoire. La démarche consistait à faire croire à l'opinion comme si les populations vivaient dans l'opulence en encourageant la réhabilitation des valeurs ancestrales. Entre 1984 et 2008, la problématique migratoire en Guinée a été marquée par l'arrivée massive des réfugiés suite aux guerres civiles que les pays voisins ont enregistré notamment le Libéria et la Sierra Leone. En plus, la Guinée a connu l'émigration notamment des jeunes gens, vers l'Europe. Ces flux ont été souvent provoqués par les crises sociopolitiques, la mauvaise gouvernance, le détournement, l'enrichissement illicites, le trafic de drogue et la criminalité.

Concernant ce régime, il est à retenir qu'il y aura fallu attendre la prise du pouvoir par le Comité Militaire de Redressement National (CMRN), en 1984, pour voir se réaliser, dans une certaine mesure, des réformes tendant à améliorer les structures politiques, économiques et sociales. La période de 1984 à 1990 est marquée par le changement de régime et l'adoption de la loi fondamentale. Ce qui amena Le Général Lansana Conté y a affirmé une volonté de créer des bases pour une démocratie pluraliste et une participation élargie de la population pour les prises de décisions. Cette orientation se fit dans un contexte politique et économique marqué par la mise en œuvre de programmes d'ajustement structurels réalisés sous l'assistance des Institutions de Brettons Wood. Ces ajustements se sont traduits par la libéralisation de l'économie et des réformes de l'État, à travers le discours-programme du 22 décembre 1985, marquant le point de départ des réformes politiques et économiques en Guinée.

L'État met en place deux lettres de politique de développement agricole (LPDA 1 et 2), confirmant l'option libérale dans le secteur agricole, avec une volonté étatique de soutenir l'agriculture. C'est pourquoi, la plupart des jeunes avaient pris des initiatives dans le cadre de techniques de montage et de financement de projets. De là, la Guinée a pris une orientation libérale dans le choix de stratégies pour un développement harmonieux du pays.

Sous le Président Lansana Conté, les Guinéens de la diaspora commencent à rentrer en Guinée., Ils étaient constitués essentiellement des intellectuels, des technocrates, des hommes d'affaires animés par la volonté d'investir dans le pays. Lansana Conté, à l'image de Sékou Touré, s'est inspiré par des traditions africaines. Avec l'arrivée du premier ministre Sidya Touré, il ouvre de riches pistes de développement et de collaborations futures pour la Guinée. Malheureusement, son limogeage par Lansana Conté a estompé l'espoir des populations guinéennes, surtout des jeunes, qui avaient commencé à entreprendre en matière de création d'entreprises.

Pour nourrir la jeunesse de l'espoir, suite au départ inattendu de Sidya Touré, le Bureau de la Presse de la Présidence, continue à mettre en relief les acquis du programme du 22 décembre 1985. Le chef de l'État proposait aux Guinéens un modèle de société dont les paramètres reposent sur la solidarité, le rétablissement des équilibres socio-économiques, ainsi que le développement à la base, fondement de la décentralisation. En prônant le désengagement de l'État des circuits de production et de commercialisation, le Général Lansana Conté mettait fin à l'écrasement des faibles par les forts, profiteurs du système et spéculateurs, au détriment de la couche paysanne qui constitue l'essentiel de la population guinéenne.

À la mort du Président Lansana Conté, en 2008, l'armée guinéenne prend le pouvoir, sous la direction du Capitaine Moussa Dadis Camara, avec le Conseil National de Démocratie et de Développement (CNDD). La gestion du régime a entraîné une véritable hémorragie financière doublée par le massacre des populations civiles, au stade du 28 septembre. On a enregistré plus de 150 personnes tuées et des viols perpétrés à l'égard des femmes ont été enregistrés. Ce régime a pris fin suite aux élections présidentielles de 2010 portant à la tête de la Guinée le Président Alpha Condé.

. Problématique migratoire sous la troisième République (2010-2020)

En Guinée, la problématique migratoire était peu signalée dans les discours politique. Ceci dans l'optique d'empêcher les guinéens de comprendre la portée du sujet. Les débats étaient orientés vers d'autres secteurs de développement du pays. Toutefois, l'étude a permis de comprendre que toutes les initiatives du gouvernement allaient dans le sens de montrer qu'il fait bon vivre en Guinée. La question migratoire s'en trouve alors masquée par toutes les actions entreprises par l'État.

Entre 2010 et 2020, la problématique migratoire en Guinée a été marquée par la migration clandestine vers l'Europe, un continent vu par les jeunes comme « un paradis terrestre ». Par l'ampleur de ce phénomène, le pays avait commencé à initier des stratégies pour le développement d'une politique migratoire nationale. Par contre, la pauvreté généralisée des populations, l'insuffisance d'information et les crises sociopolitiques, poussent une frange importante des guinéens, particulièrement des jeunes, à quitter ce pays vers les États voisins d'Afrique de l'Ouest et d'Europe. Ce qui entraîne des conséquences néfastes comme celle signalée par S. Costes (2024), lors du naufrage meurtrier survenu début mai au large du Sénégal

En 2015, selon le Département des Affaires Économiques et Sociales des Nations Unies (DAES des Nations Unies), « les émigrés guinéens étaient 426 941, soit 3,4 % de la population. Ces migrations auraient principalement des raisons professionnelles (56,2 %), ou pour les études (15,6 %) ou encore pour le regroupement familial (13,5 %) ». Cette situation connaîtra une augmentation significative en termes d'émigrés surtout vers les pays voisins. Comme le mentionne E. Castagnone (2020, p. xvii): « La plupart de ressortissants (74 %) se trouvent dans les pays voisins : 22 % en Côte d'Ivoire, 16 % en Sierra Leone, 12 % au Sénégal, 9 % au Libéria et 4 % au Mali, alors que 17 % se trouvent en Europe, dont 7 % vivent en France, 4 % aux États-Unis et 3 % en Belgique ».

Les facteurs d'émigration résident au niveau du manque de l'emploi, des tensions sociales et politiques, des délestages et des difficultés d'approvisionnement en hydrocarbures, ont affecté sérieusement l'économie et les conditions de vie des populations. À propos de la motivation des migrants guinéens, A. Somparé, (2019, pp 75-96.), écrit : « La principale motivation des migrants guinéens est la quête d'une ascension sociale ». Ce phénomène est

abordé presque de la même manière que l’auteure E. Botta (2018, p. 20), qui se penche sur « les raisons qui poussent ces jeunes à émigrer, les méthodes qu’ils utilisent pour quitter le pays et leur façon de comprendre les risques associés à ces projets ». Ces idées se recoupent avec les informations fournies lors des entretiens autour des migrants guinéens.

Avec le régime politique d’Alpha Condé, le constat porte surtout sur une nouvelle situation migratoire vers l’Europe, contraire à une tradition migratoire autrefois axée sur l’Afrique de l’Ouest. L’Europe est devenue une destination de plus en plus prisée, avec des arrivées importantes de demandeurs d’asile et de mineurs non accompagnés.

Au regard de cette réalité, la Guinée sous le Président Alpha Condé, le gouvernement ambitionne, avec ardeur, de mener le combat des idées sociopolitiques et économiques pour promouvoir l’image et la réputation de la Guinée et de ses institutions démocratiques. Il met un accent particulier sur les avancées significatives du parti au pouvoir, entendu le Rassemblement du Peuple de Guinée (RPG) Arc-en ciel. Il entreprend des chantiers tels que : Ecole Nationale d’Agriculture et d’Elevage (ENAE) de Bordo à Kankan, l’Ecole Nationale du Secrétariat d’Administration et de Commerce de Donka, le Centre de Perfectionnement aux Techniques Automobiles et Mécaniques de Ratoma, de Lambanyi et de Matoto, l’ENAE de Koba. Il faut également noter le bouclage du financement de 6 écoles professionnelles avec le fond saoudien et la BID.

En outre, il y a eu l’équipement d’une salle informatique à la Confédération Nationale des Producteurs de Guinée avec 30 unités, le partenariat avec l’ONG Suisse ASF (Apprentissage Sans Frontière) avec la mise à disposition de 25 ordinateurs à l’ENPT, 25 ordinateurs à l’École Nationale des Arts et Métiers et 10 ordinateurs. Ces écoles professionnelles ont été créées afin d’offrir aux jeunes guinéens des formations qualifiantes et les décourager à entreprendre de la migration irrégulière. À cela s’ajoute également l’ouverture d’un Ministère en charge des Guinéens de l’étranger.

Conclusion

Cet article a permis de comprendre qu’en Guinée, depuis l’indépendance en 1958 jusqu’à 2020, la question migratoire, en termes d’émigration et de d’immigration, a toujours préoccupé les différents régimes politiques bien que le pays ne dispose pas de politique nationale migratoire. Aussi, l’étude a permis de comprendre, à travers les personnes interrogées, que la problématique migratoire en Guinée est liée seulement à l’émigration vers l’Occident ou vers l’espace CEDEAO. Concernant les décideurs politiques, à la question de savoir pourquoi la Guinée ne dispose pas de politique migratoire ? Ils font mention que la question migratoire a toujours préoccupé les différents gouvernements guinéens, à travers la promotion de l’éducation, de l’emploi, de la santé, de la protection de l’environnement ainsi que les infrastructures. Ils terminent leurs interventions par signaler qu’actuellement, l’État est entrain de déployer des efforts pour mettre en place une politique migratoire en partenariat avec l’Union Européenne, l’Organisation Internationale pour la Migration, la Communauté Economique des Etats de l’Afrique de l’Ouest et le Bureau International du Travail.

Références bibliographiques

BOTTA Ester, 2018, *Projets migratoires des jeunes guinéens, stratégies pour partir et représentations du risque*, Milano, Éditions Franco Angeli.

CASTAGNONE Eleonora, 2020, *Migration en Guinée – Profil migratoire national 2020*, Genève, Éditions de l’Organisation internationale pour les migrations (OIM).

CONDÉ Kéfing, 2013, *Organisations sociales traditionnelles, services publics de gestion et développement durable des écosystèmes dans le contexte guinéen : cas de l'écosystème de la Mafou*, Thèse de doctorat, Université Général Lansana Conté de Sonfonia – Conakry en Guinée

COSTES Sarah, 2024, *Hémorragie migratoire : pourquoi les jeunes fuient la Guinée-Conakry*, [en ligne], URL : <https://www.la-croix.com>, consulté le 11 septembre 2025 à 18 h 23 mn.

DIALLO Abdoulaye *et al.* (dir.), 2010, *Le Non de la Guinée (1958). Entre mythes, relecture historique et résonances contemporaines*, Cahiers Afrique, Paris, Éditions L'Harmattan.

DIOP Mohamed Moustapha *et al.*, 2020, *Migration et politique d'intégration régionale en Afrique de l'ouest : cas de la République de Guinée*, [en ligne], URL : <https://www.ipar.sn/wp-content/uploads/2024/08/Migration-et-politique-dintegration-regionale-en-Afrique-de-louest-cas-de-la-Republique-de-Guinee-.pdf>, consulté le 07 juillet 2025 à 11 h 34 mn.

SOMPARÉ Abdoulaye Wotem, 2019, « La dynamique du phénomène migratoire en Guinée : aspirations de mobilité sociales et inégalités d'accès à la migration », *Rivista Semestrale di studi e ricerca*, n° 2, pp. 75-96.

RÔLE DU PATRIMOINE ARTISTIQUE ET CULTUREL DANS LA RESTAURATION DU RAPPORT À L'OBJET D'ART EN CÔTE D'IVOIRE

Hermann Angès Fabrice IRIÉ

Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
salomonpeintre@gmail.com

Résumé

Les sociétés traditionnelles précoloniales de Côte d'Ivoire se voient imposer de nouveaux modes de vie pendant la période coloniale. Très attachées à leur art, fondé sur le binôme esthétique-fonction, les communautés pouvaient aisément mettre en relation ces deux aspects pour comprendre l'objet. Leurs descendants, après les bouleversements de cette époque, n'ont plus le même rapport à l'objet d'art désormais calqué sur le modèle occidental. Il est donc opportun de s'interroger sur les caractéristiques d'un rapport à l'objet d'art qui convient à l'Ivoirien en contexte de modernité. Cette étude vise à mettre en lumière le rôle du patrimoine culturel et artistique dans la recherche de restauration du rapport à l'objet d'art en Côte d'Ivoire. Pour atteindre cet objectif, l'étude opte pour la recherche documentaire et les entretiens comme approche méthodologique. Les résultats montrent que le patrimoine artistique et culturel détient la clé de restauration du rapport à l'objet. Toutefois, c'est à l'artiste contemporain de trouver plastiquement les formes d'expression créatives en phase avec cette approche.

Mots-clés : Art contemporain – Colonisation – Ivoirien – Objet d'art – Patrimoine – Société précoloniale.

Abstract

Precolonial traditional societies of Côte d'Ivoire were subjected to new modes of life during the colonial period. Deeply attached to their art, founded on the aesthetic-functional duality these communities could easily relate the two dimensions in order to grasp the meaning of the object. Their descendants, however, following the upheavals of that era, no longer maintain the same relationship with the art object, which has since been modeled after Western paradigms. It is therefore pertinent to question what kind of relationship to the art object would be most appropriate for the Ivorian in a modern context. This study seeks to shed light on the role of cultural and artistic heritage in restoring the Ivorian relationship to the art object. To achieve this objective, the research adopts documentary analysis and interviews as methodological approaches. The findings indicate that artistic and cultural heritage holds the key to re-establishing this relationship with the art object. However, it is the responsibility of the contemporary artist to devise, through plastic expression, creative forms that resonate with this renewed approach.

Keywords : Art object – Contemporary art – Colonization – Heritage, Ivorian – Pre-colonial society.

Introduction

Jugé au départ péjoratif (L. Lévy-Bruhl, 1922 ; C. Einstein, 1915), l'art africain traditionnel, par le segment de l'histoire de l'art qu'il a animé, s'impose par la suite comme un composant clé du contexte global de la discipline. Dans son approche qui illustre la spécificité de l'art africain, invitant à dépasser sa dimension esthétique pour sa portée existentielle, A. Césaire (1966) affirme : « L'art africain n'est pas une manière de faire, c'est d'abord une manière d'être ». Au sein des sociétés africaines précoloniales, dans leur structuration, les peuples entretiennent un rapport étroit avec l'objet d'art qui est la projection de leurs modes de vie et de pensée.

Cependant, en Côte d'Ivoire, après la proclamation de l'indépendance, la transmission de l'identité artistique connaît des bouleversements et la marque du colon domine désormais la vie sociale. Le transfert des valeurs européennes affecte le rapport originel à l'objet d'art, qui s'en trouve modifié. Évoquer le rapport à l'objet d'art revient à faire référence à l'ensemble des interactions, à la relation affective ou symbolique entre lui et son détenteur. La perception précoloniale de l'objet d'art, alliant esthétique et fonctionnalité, le place au cœur des mécanismes socioculturels, conception bien différente des standards occidentaux (C. A. Diop, 1979). L'objet d'art n'est plus soumis au principe de fonctionnalité comme par le passé et l'intérêt qu'il suscite trouve légitimement une adhésion élitiste, loin des masses. Des difficultés subsistent quant à l'acquisition d'objets d'art par une majorité de consommateurs ivoiriens. En effet, l'une des causes peut-être celle de la perception héritée de nos traditions qui mettent en avant le binôme esthétique et fonctionnalité. Et ce nouveau registre inquiète F. Houphouët-Boigny (1980, p.17) qui s'offusque, en ces termes : « Chacun connaît (...) l'importance des arts plastiques et de la musique dans la vie africaine. Il serait dommage que cette part prestigieuse du patrimoine culturel africain soit condamnée chez nous à s'étioler, alors que d'autres pays en accueillent avec passion les échos ».

Ce constat délimite le champ de réflexion dans lequel nous posons la problématique d'un nouveau rapport à l'objet d'art, propre au contemporain ivoirien. La préoccupation fondamentale qui retient notre attention est formulée en ces termes : Comment le patrimoine artistique et culturel peut-il contribuer à restaurer le rapport de l'Ivoirien contemporain à l'objet d'art ?

Le problème posé conduit à l'hypothèse suivante : le patrimoine artistique et culturel de Côte d'Ivoire peut revivre en contexte de modernité à travers de nouvelles approches artistiques. Les ruptures liées à l'héritage colonial ont engendré un nouveau contexte social, contraignant l'ivoirien à modifier son rapport à l'objet d'art. Comment en perçoit-il la valeur esthétique ou économique dans son quotidien ? Devant l'impérieuse nécessité de restaurer le rapport à l'objet d'art, quels seraient les rôles de l'artiste et l'État dans la reconstruction d'une identité esthétique contemporaine ?

Le présent article s'emploie à mettre en lumière le caractère intemporel du patrimoine artistique et culturel pour la restauration du rapport à l'objet d'art en Côte d'Ivoire. Face aux changements contextuels, il est important de comprendre les stigmates du choc des civilisations et d'adopter les moyens de restauration appropriés du rapport à l'objet d'art.

Pour y arriver, ce travail de recherche s'articule autour de trois grands axes. Pour commencer, nous évoquons les méthodes utilisées pendant cette étude. Ensuite, nous nous penchons sur les résultats. Enfin, nous discutons les résultats.

1. Approche méthodologique

La méthodologie s'appuie sur la recherche documentaire et des entretiens avec des personnes-ressources, acteurs de l'art, chacun à son niveau, pour une analyse qualitative des données. Il s'agissait, dans un premier temps, à partir d'ouvrages de référence, de périodiques, de livres et de publications en relation avec notre sujet, d'explorer notre sujet grâce à la grille de lecture documentaire. Nous y avons adjoint, dans une seconde phase, des entretiens qui se sont déroulés dans la ville d'Abidjan, plaque tournante de l'art, et de Grand-Bassam, ville historique, patrimoine mondial de l'Unesco. Afin de dépasser le simple discours sur le sujet, un guide a permis, à travers des entretiens semi-dirigés, d'aborder essentiellement deux grands axes. Tout d'abord, la problématique du lien entre l'art et les sociétés traditionnelles en Côte d'Ivoire. Puis celle de l'art et de la société contemporaine dans la perspective de la réhabilitation du rapport à l'œuvre d'art face aux enjeux de la modernité. Les travaux nous ont aussi conduits vers des galeristes avec qui nous avons évalué en contexte de modernité le rapport qu'entretient l'Ivoirien avec l'art. Notre objectif était de recueillir les avis des acteurs majeurs du système de l'art et de partager leurs lectures et expériences sur les préoccupations liées à notre étude. Les moments d'écoute sur un dictaphone ont servi à procéder par classement les données selon les thématiques abordées. Les données recueillies ont été traitées de façon manuelle pour l'analyse et la validation des contenus.

2. Les résultats

Au terme des travaux, nous sommes arrivés au fait que l'évolution de l'art en Côte d'Ivoire obéit à une périodisation de son histoire. Nos résultats se déclinent en deux points essentiels. Le premier concerne le rapport à l'objet d'art, né du choc entre les civilisations européenne et africaine. Le second examine les moyens de restauration du rapport à l'art par le patrimoine en société ivoirienne moderne.

2.1. La période de rupture

2.1.1. La dépossession, la spoliation et la condamnation

C'est une période délimitée entre le 19^e et le début du 20^e siècle. Les premiers écrits sur l'objet d'art de Côte d'Ivoire (B. Holas, 1952 ; P. Knops, 1956) permettent de découvrir un art qui suscite un enchevêtrement d'émotions fait de curiosité, de fascination et parfois de dégoût chez certains individus (L. Lévy-Bruhl, 1922). Bien que porteur de valeur esthétique, l'objet garde une dimension symbolique forte par son rôle prépondérant dans les structures sociales.

Ces objets, pour leur singularité, sont les premiers objets à sortir massivement du continent africain (E. Herold, 1986), à la suite d'un plan de conquête initié par l'Europe. « Au 19^e siècle, les annexions patrimoniales deviennent donc le corrélat naturel des guerres de conquêtes et sont absorbées, juridiquement et physiquement, par les États conquérants » (F. Sarr et B. Savoy, 2018, p.7). Sur l'ensemble de l'actuel territoire ivoirien, la proximité qu'entretiennent certains groupes intensifie la grande diversité de styles. Cet avantage, selon A.-M. Boyer (1997, p. 3), fait que la « Côte d'Ivoire est l'un des pays en Afrique détenant les traditions les plus productives et les plus diversifiées sur le plan de la création artistique ». Le pays devient la cible de collectionneurs, d'étudiants-chercheurs et de voyageurs qui développent un intérêt scientifique et esthétique (M.-A. de Suremain, 2007) pour cet art. Ils investissent le territoire sous la houlette de l'administration coloniale pour la collecte d'objets à laquelle participe même le corps ecclésiastique. À Korhogo, le « culte de la corne » initié par un iconoclaste spiritualiste favorise l'accès à des milliers d'objets jetés et regroupés par la suite pour devenir des objets de collections privées et publiques. « Certains de ces objets sont

envoyés au musée des Missions africaines à Lyon, d'autres directement à Rome où s'ouvre, début 1925, l'exposition missionnaire du Vatican » (P. Boutin, 2014, p. 8). Ni achat ni prêt d'objets n'a eu lieu. D'où la réaction d'A. O. Konaré (1983, p. 146) qui écrit que « les populations ne furent ni consultées, ni consentantes pour laisser partir leurs biens, par la suite dépouillés de toute valeur, puis rassemblés dans des lieux inaccessibles à leurs créateurs ». Ainsi, la période 1925-1952 voit le départ du territoire de plusieurs milliers d'objets, sortis de leur environnement d'origine pour une nouvelle mission : servir d'objet d'exposition ethnographique dans les musées et autres lieux de présentation.

2.1.2. La reconfiguration de l'expression artistique (1920-1960, jusqu'aux Indépendances)

Désormais sortis des pratiques des sociétés traditionnelles et dépouillés de leur statut d'objets de culte, les représentants des styles distinctifs du continent africain, sont exposés à la présentation. C'est à cette période qu'ils se voient attribuer une valeur marchande, comme le confirme P. Boutin (2014, p. 9) : « Quelques commerçants européens se sont aussi constitués de belles collections personnelles ». À Abidjan, prétextant de visée scientifique par l'usage de l'objet comme « un médium pour retrouver des modes de vie spécifiques » (M.-A. de Suremain, 2007, p. 155), ceux-ci sont regroupés au sein du CENTRIFAN¹, rattaché à l'Institut Français d'Afrique Noire (IFAN). Ils parent les murs des espaces d'exposition. « Les nouveaux usagers de ces biens les ont defonctionnalisés et ont projeté sur eux leurs propres valeurs. Ils ont banalisé les objets et les ont réduits au rôle de bien de consommation » (O. Konaré, 1983, p. 146). Mais ce sont là les gestations d'un basculement de l'art des peuples de Côte d'Ivoire vers une conception occidentale, réduisant l'objet à son aspect visuel et une valeur marchande. La colonisation, dans sa quête de domination, impose un nouveau champ lexical à l'objet d'art, incluant des termes comme exposition, cimaises, canons esthétiques, etc. et laisse l'héritage d'un nouveau rapport à l'objet fondé uniquement sur le plaisir. A. Charton (1936, p. 385) soutient même que c'est « pour que l'Afrique se révèle à elle-même. Pour que les indigènes instruits acquièrent une meilleure connaissance de leur pays (...) ce qui en fera davantage encore nos collaborateurs et nos associés ». Impuissants devant ce dictat culturel, L.-A. Zerbini (1991, p. 10) justifie l'abandon de leurs valeurs par les peuples précoloniaux en ces termes : « Si l'ensemble de ces valeurs peuvent être considérées comme permanentes dans la société ivoirienne, elles ne peuvent plus, néanmoins, rester opérantes sous les formes qu'elles ont connues dans la tradition. Cela pose le problème de leur traduction en termes de modernité ».

L'élite, résignée semble conquise, mais, en « pratique, les visiteurs des expositions temporaires sont restés extrêmement peu nombreux » (M.-A. de Suremain, 2007, p.167). Le nouveau registre ne draine pas grand monde pour des individus habitués à voir ces objets dans un cadre sacré. Toutefois, pour s'inscrire dans cette nouvelle dynamique de la vision coloniale, le CENTRIFAN, par ses artisans, commence la production de répliques pour satisfaire la clientèle, de voyageurs européens. Voie décrite par Aimé Césaire (1966) dans son discours sur l'art nègre, car pour lui, « en Afrique, l'art n'a jamais été savoir-faire technique, car il n'a jamais été copie du réel, copie de l'objet ou copie de ce qu'il est convenu d'appeler le réel. Cela est vrai pour le meilleur de l'art européen moderne, mais cela a toujours été vrai pour l'art africain ».

¹ Centre de l'Institut Français d'Afrique Noire, créée en 1942. Il est le lieu de collecte et de conservation d'objets ethnographiques pendant la période coloniale.

La colonisation, a apporté avec elle le détournement de l'objet d'art de sa perception précoloniale pour la destination conforme à la vision occidentale. Les effets de ce dictat culturel, encore perceptibles, sont à la base du changement du rapport à l'objet d'art. Ce choc de civilisations engendre une nouvelle phase dans la quête de sa restauration.

2.2. La reconquête et la restauration du rapport originel à l'objet d'art en Côte d'Ivoire

2.2.1. Entre mémoire et création contemporaine

L'idée de patrimoine culturel et artistique s'éclaire pleinement par la rupture entre les modes de vie et de pensée de l'époque précoloniale et celles qui suivront, entraînant de grandes mutations. En Côte d'Ivoire, les périodes sont clairement délimitées :

(...) l'on a d'un côté, une "culture dite moderne" *omniprésente*, héritée de la colonisation qui est l'apanage des lettrés, largement diffusée par les mass-médias et le système scolaire, et de l'autre, une "culture authentique dite aujourd'hui traditionnelle ou folklorique vécue par la plus grande partie des ivoiriens et véhiculée par les langues nationales (L.-A. Zerbini, 1991, p. 5).

Dans le contexte traditionnel, l'objet d'art est intégré aux pratiques sociales. Il n'est pas une production de formes destinées à la contemplation. Toutefois, comme le soutient F. Boas (1927, p. 9), au sujet de l'expression artistique, « l'existence même du chant, de la danse, de la peinture, et de la sculpture parmi toutes les tribus qui nous sont connues est la preuve du grand besoin de produire des choses qui sont senties comme satisfaisantes par leur forme, et de la capacité chez l'homme de les goûter ». Ce double statut influence aussi son détenteur, le muant en utilisateur. L'objet repose ainsi sur le binôme esthétique-fonction et le lien développé par l'utilisateur avec lui est perceptible sur deux plans. Le premier, par le plaisir que celui-ci lui procure à l'avoir, et le second, par la satisfaction qu'il éprouve à son usage au quotidien. Et l'artiste traditionnel, sur ce fondement, contribue fortement à la construction du rapport à l'objet. Il s'emploie à retranscrire matériellement les influences sociales, les modes de vie et de pensée de son utilisateur qui n'éprouve ainsi aucune difficulté à s'unifier à lui. De ses attentes sociales, il peut espérer de lui satisfaction par son statut d'objet sacré ou du quotidien. L'agencement des formes de l'objet peut aisément être compris par la mission qui lui est assignée. Dans une approche synthétique, la forme de l'objet ne peut donc pas être dissociée de sa fonction. Et c'est autour de ce binôme que se construit le rapport à l'objet où le plaisir esthétique pour l'utilisateur se forge sur la notion de comprendre.

Mais, depuis son accession à l'indépendance, marquant la fin de la période coloniale, la Côte d'Ivoire, pour assurer son insertion dans le concert des nations modernes, marque sa volonté d'uniformiser le rapport à l'objet d'art selon le modèle occidental. Les contextes ont changé et A. Césaire (1966) reconnaît que « l'Afrique est entrée définitivement et tout entière dans l'aura et la mouvance de la civilisation européenne. Il suffit de dire cela pour que l'on comprenne à quel point l'Afrique est menacée ». La projection de la vision occidentale sur l'objet d'art, issu des sociétés traditionnelles par la création du musée africain est aussi une invitation au changement de rapport à l'objet qui lui est lié. Devant le succès en Europe des objets d'art venus du continent africain, même si les expositions ne sont pas couronnées du succès d'une forte participation du public local, elles ont le mérite de faire germer l'idée d'un événement, visant à exposer la singularité et la pluralité des arts d'Afrique noire vers la fin des années 1950. En gestation depuis près d'une décennie, le festival des arts nègres se tient à Dakar en 1966. C'est un fait marquant. Dès l'entame du discours inaugural, A. Césaire (1966) fait la précision suivante : « Avant de parler de l'art africain et de sa signification pour l'Afrique moderne, le mieux m'apparaît de parler de l'art tout court et de sa fonction dans le monde tout court ». S'il revendique la singularité et les traits de spécificité de l'art africain, celui-ci garde sa tendance à intégrer le registre contemporain. Ainsi, le premier festival

mondial des arts nègres à Dakar en 1966 marque la volonté d'épouser la conception européenne en proposant un regard esthétique et historique sur l'art africain. Christian Lattier, artiste plasticien ivoirien, remporte le Grand Prix des Arts contemporains, toutes les disciplines confondues, pour avoir révolutionné la sculpture africaine par la ficelle, une technique qui le défait des matériaux et procédés traditionnels, sans toutefois s'aligner sur le modèle occidental. Si l'évènement est un succès du point de vue des visiteurs, principalement des Européens et des élites africaines, il peut être aussi considéré comme une invitation pour l'Africain moderne à accompagner l'artiste du continent dans un nouveau rapport à l'objet d'art.

Pour ce nouveau rapport à l'objet d'art, A. Césaire (1966) reste convaincu que « l'art africain de demain vaudra ce que vaudront l'Afrique de demain et l'Africain de demain ». Cette perspective met en lumière le rôle crucial du public local et interroge par la même occasion sur la capacité d'absorption des composantes de ce nouvel environnement là où l'une des particularités de l'objet d'art précolonial, l'inscrit dans un usage communautaire (L. S. Senghor, 1964). Mais, il faut parfois du temps pour voir s'opérer des changements importants en société. En 1957, l'exposition du peintre Michel Kodjo à l'hôtel de ville d'Abidjan, ouvre la voie de l'animation artistique contemporaine en Côte d'Ivoire. Des noms comme Christian Lattier, James Houra, Grobli Zirignon apparaissent par la suite dans le paysage artistique. Des lieux de formation comme l'Institut National des Arts (INA) et autres lieux d'expression créative viennent renforcer cette nouvelle vision. Les artistes ivoiriens, désormais citoyens du monde, en quête de reconnaissance, empruntent la voie de l'hybridation, celle des concepts et des productions très intellectualisés. Ils se lancent dans des productions selon les codes, critères et barème d'évaluation extérieurs, tout en revendiquant leur africanité par la synthèse de formes de production pour une portée universelle. Ainsi, dans les années 1980, le pays connaît un regain de vitalité par la croissance des galeries d'art. Si l'orientation conceptuelle a un effet significatif sur dynamique créative moderne, N. Diadji (2002) dans un contexte plus largement africain, constate qu'« après la "pluie des indépendances", le dialogue de sourds continua entre les écrivains noirs et leurs peuples qui restaient analphabètes dans les langues et formes d'art qui véhiculaient leurs pensées et leurs états d'âme ».

En Côte d'Ivoire, en effet, très peu de nationaux arrivent à déchiffrer les œuvres. C'est le cas du *Vohou-vohou* (D. Sekou, 2019), mouvement d'art contemporain ivoirien d'inspiration occidentale où les artistes s'expriment par des supports et des matériaux de récupération. C'est un concept original, développé par les étudiants des beaux-arts des années 1970 et une innovation picturale majeure tant sur le plan national qu'international (K. D. Touré, 2024). Cependant le nom, qui se traduit en langue locale par « n'importe quoi » peut susciter des interrogations sur son aptitude à séduire et renouer le rapport avec l'ivoirien. Faisant allusion au public local, déjà victime des bouleversements de la colonisation, Y. Konaté, dans un entretien publié dans *Africulture* (2022), observe qu'

on superpose à cette situation une production d'objets qui, pour ces gens, renvoie à du n'importe quoi - dans la mesure où c'est parfois des feuilles de papiers que l'on ramasse ou des bouteilles qu'on a accumulé - sans que le contexte soit évident. Ceux qui jouent par trop avec ce que j'appellerais l'insolite compliquent encore le rapport des populations à l'art et à l'artiste.

Ainsi, le registre conceptuel fragilise le rapport de l'artiste avec le marché local.

L'exemple plus récent d'Aboudia, artiste contemporain ivoirien, est aussi éloquent. Comme le relève un article du *Figaro* (2025) : « Avant de devenir une référence, l'Ivoirien a d'abord cheminé seul, bien décidé à devenir peintre dans une société qui accorde peu de considération aux artistes. Aujourd'hui, Paris, Londres, New York ou Lagos s'arrachent ses

œuvres ». L'artiste est très coté, mais à l'extérieur de la Côte d'Ivoire. Dans un de ses articles, Onart.media (2024) écrit :

Noutchy in New York City », la vente en ligne dédiée à Aboudia en ce début d'année, organisée du 25 février au 12 mars, suivie d'une exposition personnelle dans les galeries de Christie's Rockefeller Center, du 4 au 8 mars 2021 présentait 22 œuvres créées au cours de la période de confinement. Ces œuvres ont toutes été vendues, avec deux œuvres à plus de 187 500 dollars chacune, soit plus de 10 fois leurs estimations de départ.

Cependant en Côte d'Ivoire, c'est sur les médias que ses compatriotes le découvrent. Cela explique le titre de l'article de P. Beganssou (2022) publié sur Afriksoir.net, où il est décrit comme « un artiste ivoirien peu connu à Abidjan ».

De plus, le contexte du nouveau rapport à l'objet d'art l'inscrit dans une logique marchande qui en limite les conditions d'accès dans un monde basé sur l'économie de marché. Dans un entretien, Y. Konaté soutient que « les publics ont déjà du mal à accepter que la peinture dite "de chevalet" qu'on dispose dans les galeries soit un objet culturel d'une telle valeur marchande. Ils l'estiment exagérée » (Africulture, 2022). Ses propos sont corroborés par N. Diadji (2002) qui constate que « le public local continue de regarder les œuvres tantôt dans une curiosité amusée, tantôt dans une indifférence totale. » En effet, l'article publié dans Le Monde, par M. Diop (2018) confirme par son titre que « le vrai marché de l'art contemporain africain se trouve en Occident ». Ce que confirme C. Fakhoury qui, dans un article de F.-X. Freland (2016) publié dans Jeune Afrique, allègue : « Mon marché est à 70 % tourné vers l'étranger, avec principalement des collectionneurs ouest-africains. Cependant, de plus en plus de grands galeristes américains, français et anglais s'intéressent à nos artistes ».

Le défi de la communion entre l'ivoirien contemporain et son art demeure toujours d'actualité. Si l'art doit être populaire, le contenu des œuvres doit s'adresser au grand public et c'est le rôle de l'artiste de dialoguer avec son environnement immédiat afin de rétablir la relation avec ses créations.

2.2.2. Repenser le rapport à l'objet d'art dans une démarche symbolique et identitaire

Parler du patrimoine, c'est reconnaître l'importance d'un bien associé à l'histoire et son rôle comme valeur à sauvegarder afin d'en éviter la disparition. (A. Ardesi & R. Bakonirina, 2022). En 1971, en visite au Musée d'Abidjan, le Président L. S. Senghor reconnaît :

Le musée d'Abidjan est un des musées d'art nègre les plus riches au monde. Il y a là des richesses incommensurables. Dans cent ans, dans deux cent ans, il faut que les noirs puissent s'appuyer sur ces richesses-là pour créer une nouvelle civilisation (...) Dans ce domaine, la Côte d'Ivoire étant plus riche que nous en œuvre d'art africain, elle a une responsabilité plus lourde (Fraternité Matin, 1971, p. 5).

Cette invitation est un défi pour l'artiste contemporain ivoirien, qui, bien qu'en contexte de modernité, est appelé à reconsidérer le statut de consommateur de ses créations par ses compatriotes. Selon N. Diadji (2002), « "l'artiste africain" qui n'a pas de repère esthético-éthique restera le simple jouet des circonstances et une machine à créer dans l'indifférence de ses frères ». Pour cela, il faut s'interroger sur le rapport à l'objet d'art dans les sociétés précoloniales. Les modes de pensée qui justifient l'attachement d'un détenteur ou d'une communauté à un objet. Celui-ci étant fondé sur le binôme forme et fonction, le détenteur ou l'utilisateur, tout en appréciant l'objet pour sa forme, en fait pareil pour son aspect utilitaire. En d'autres termes, si l'objet est apprécié pour sa valeur esthétique, il l'est aussi pour son aspect fonctionnel. Ces fondements ont depuis toujours constitué les bases du rapport à l'objet, plaçant le détenteur/utilisateur en phase avec l'approche synthétique des civilisations

africaines. Autant, l'objet d'art évoque du plaisir ou de la frayeur du regard, autant il répond à une fonction précise. L'utilisateur par cet avantage, n'éprouve aucune difficulté à comprendre la forme de l'objet, justifiée par sa fonction. Cette dualité rappelle les caractéristiques du design.

Le design est la forme d'expression qui, à titre illustratif, se rapproche de l'art tel que perçu en sociétés précoloniales, avec lequel il partage de nombreux points communs. Les similitudes avec le design méritent réflexion et attention particulière de la part du créateur ivoirien. Dans le design, l'objet repose sur la dualité esthétique-fonction. Sa portée utilitaire est perceptible à la forme. Le respect de ce principe de dualité pour l'artiste répond au besoin d'introduire l'objet d'art dans les habitudes, comme en société précoloniale africaine, où l'objet participe à la vie de la communauté. Le designer S. Servais (2025) affirme : « Nos ancêtres, en fabriquant des objets de design, nous créent des œuvres pures. L'objet, visuellement magnifique est aussi une sculpture qui a une fonction ». Cela met en évidence la fonction sociale de l'objet, facteur déterminant pour en assurer un accès facile à l'utilisateur, aussi bien par son utilité que par le coût. C'est ce que confirme C. Dogbo (2025), designer ivoirien en ces mots : « Comme un créateur, le bon designer est à l'écoute de la société ». La dualité esthétique-fonction est une solution économique lorsqu'on voit les prix des œuvres d'art contemporain. En effet, chaque société se reconnaît à ses gestes les plus courants qui alimentent la dynamique sociale et il revient à l'artiste de répondre à ses attentes. Comme le reconnaît A. Forty (1986, p. 245) : « Aucun design ne fonctionne à moins qu'il n'incarne des idées partagées par les personnes auxquelles l'objet est destiné ». L'expression artistique connaît un décloisonnement des techniques et cette approche autorise la production à répétition en faveur d'un grand nombre. En société précoloniale, la pratique déjà courante, cadre avec les valeurs du patrimoine dans la recherche de restauration du rapport à l'objet. L'adhésion populaire aux productions de l'artiste est fonction de leur facilité à être appréhendées par un acquéreur.

L'avantage qui consiste à faciliter l'accès à la compréhension de l'objet par le passé, par le binôme esthétique et fonction devient chose difficile en contexte artistique contemporain. Il revient donc à l'artiste, dans une perspective sociale de proposer des créations fondées sur cette richesse du patrimoine afin de permettre au public local de participer à la dynamique actuelle du marché de l'art.

3. Discussion

L'objectif de cette étude était de mettre en lumière le caractère intemporel du patrimoine artistique et culturel pour la restauration du rapport à l'objet d'art en Côte d'Ivoire. Elle a montré que le choc des civilisations a fait perdre à la Côte d'Ivoire moderne les repères patrimoniaux du jugement esthétique, ralentissant la participation de l'Ivoirien à la dynamique de l'art contemporain. Il revient alors à l'artiste, par la pluralité des moyens d'expression artistique contemporaine, de produire des objets d'art utiles au quotidien et inhérents à l'existence de ses compatriotes. Une approche en phase avec l'héritage artistique et culturel.

Les résultats obtenus montrent que, suite au choc des civilisations à la période coloniale, l'Ivoirien moderne perd son rapport originel à l'objet d'art, fondé sur la dualité esthétique-fonction qui rendait sa compréhension plus accessible. L'assimilation du nouveau registre exclusivement basé sur le plaisir aussi bien visuel qu'intellectuel ne s'est pas encore faite et l'accès aux œuvres d'art contemporain reste difficile. En effet, le segment colonial de l'histoire de la Côte d'Ivoire a fait plusieurs victimes de désaffiliation. Bien que des formes syncrétiques, comme avec le *Vohou-vohou*, aient été tentées, « le problème de la réception de l'art des Africains par les Africains eux-mêmes est une question non seulement esthétique de premier ordre, mais surtout de civilisation », selon N. Diadji (2002). Cette observation

suggère que la fonction originelle de l'objet devrait être restaurée pour avoir été détournée, créant une rupture avec le vécu quotidien urbain. Le contemporain ivoirien, désormais sans repères, vit dans la tension entre tradition et modernité. Il est difficile d'adhérer à ce qui reste incompris. D'abord, il revient à l'artiste, par une transformation créative, de redonner un sens à l'objet d'art dans un contexte moderne, un sens qui peut être compris. Ensuite, une implication de l'État est nécessaire car toute société évolue avec son art et ses codes esthétiques. En effet, R. Azimi (2019) reste convaincue que « si on ne veut pas que l'art reste entre les mains des Occidentaux et qu'on en soit au même point dans vingt ans, il faut le mettre au cœur de la jeunesse ». Le développement est possible par sa stabilité économique et intellectuelle à laquelle doit participer l'Ivoirien. Ce qui relève la problématique de l'importance de l'art dans la société (E. Dekker & V. Morea, 2023). Nos données confirment donc l'idée selon laquelle le patrimoine artistique et culturel de Côte d'Ivoire peut durablement revivre en contexte de modernité à travers de nouvelles approches artistiques est confirmée.

Nos observations rejoignent celles de D. Poulot (1998) sur les interactions entre patrimoine et modernité. L'ouvrage collectif évalue la pertinence et la nécessité de vivre avec le patrimoine culturel au quotidien. Elles abondent également dans le même sens qu'Y. Biro, C. Petridis (2025) dans un ouvrage collectif qui initie le dialogue avec le contemporain. Ils exposent la perméabilité des frontières entre les arts traditionnel et contemporain. Cependant, contrairement à J. Busca (2004), nous avons observé que les conditions de réception de l'art contemporain africain à l'échelle internationale étaient fondées sur l'héritage culturel. Elle revient aussi sur les voies d'insertion des artistes africains tournés vers l'extérieur. Cette divergence pourrait s'expliquer par les angles sous lesquels la question du futur de l'art africain est abordée. L'art des sociétés précoloniales s'interprète mais, il reste aisément accessible par son caractère fonctionnel. Sur le marché actuel, « si l'Afrique réelle ne veut pas encore des œuvres de ses artistes, c'est parce que la production s'adresse beaucoup plus au public occidental qu'à elle » (N. Diadji, 2002). Ces propos sont corroborés par T. Dia (2025) un galeriste, qui justifie ce manque d'intérêt en Côte d'Ivoire par le fait que « toutes les galeries sont concentrées à Abidjan ». Ainsi, notre étude contribue à enrichir le débat sur la participation du public local au marché de l'art contemporain en apportant une nouvelle nuance.

L'intérêt de cette recherche réside dans la mise en évidence du patrimoine artistique et culturel dans la recherche d'une expression contemporaine africaine. Elle souligne la nécessité pour l'artiste de parvenir à des formes d'expression innovantes et compétitives qui intègrent l'Ivoirien dans le marché de l'art. Il s'agit aussi de proposer une implication de l'État dans la facilitation de la création d'un écosystème favorable à l'éclosion du secteur des arts et de la culture à l'aune des défis globaux. Certaines limites sont tout de même à souligner, malgré ces résultats, comme la subjectivité à l'analyse du fait de l'absence de documentation sur le parcours d'artistes. De plus, un échantillon plus large aurait permis une approche moins partielle.

Cette étude sur le patrimoine artistique présente plusieurs implications, d'abord par l'enrichissement de l'expression artistique contemporaine et l'innovation dans le domaine de l'art numérique. Ensuite, elle expose les avantages du patrimoine artistique et culturel comme levier de développement économique.

Les perspectives pour l'anthropologie et la sociologie pourraient, par cette thématique, explorer de nouvelles pistes de recherche ou croiser des travaux avec la recherche en arts plastiques pour des productions futures. Elles pourraient également permettre de renforcer les programmes scolaires en histoire de l'art pour l'édification de la Nation.

Conclusion

Nous avons pu voir que la période coloniale a marqué un coup d'arrêt dans la vie artistique de la Côte d'Ivoire. Après les bouleversements, l'Ivoirien tente de se reconstruire une identité à travers un nouveau rapport à l'objet d'art. Pour l'Unesco, « le patrimoine est l'héritage du passé, dont nous profitons aujourd'hui et que nous transmettons aux générations à venir » (UNESCO, 1972). Dans ce sens, le patrimoine culturel peut profiter pour la restauration du rapport à l'objet d'art en contexte de modernité à travers des créations adaptées à ses besoins.

Cette étude visait à relever le rôle du patrimoine artistique et culturel dans la restauration du rapport à l'objet d'art en Côte d'Ivoire. L'hypothèse selon laquelle le patrimoine artistique et culturel de Côte d'Ivoire peut durablement revivre en contexte de modernité à travers de nouvelles approches artistiques est confirmée.

En effet, bien avant l'époque coloniale, la Côte d'Ivoire jouissait d'une image respectable à travers les objets d'art des sociétés traditionnelles. À cette époque, l'objet était un bien communautaire. Les descendants de ces communautés perdent ce rapport à l'objet et depuis l'indépendance, les efforts des artistes pour renouer avec l'objet d'art restent sans succès. Sur le marché mondial de l'art contemporain, si des noms comme Ouattara Watts, Aboudia sont bien connus, leurs compatriotes comme consommateurs, rencontrent des difficultés à y accéder. Le patrimoine artistique, fondé sur la dualité esthétique et fonction de l'objet d'art, devient une réponse. Il revient donc aux artistes de proposer des formes d'expression qui permettront à l'Ivoirien moderne de trouver son épanouissement, devant les exigences du contexte de modernité, dans un modèle de société édifié sur ses fondements culturels. Par ailleurs la responsabilité de l'État est engagée pour la création d'un écosystème et la promotion de cette dynamique.

Cette recherche souligne l'importance du patrimoine culturel. Toutefois, elle connaît certaines limites dues à la restriction de l'échantillon et au manque de sources sur les parcours d'artistes contemporain ivoiriens.

Elle apporte en perspective des pistes de réflexion sur le manque d'intérêt pour l'art contemporain et le rapport à l'objet d'art adapté au contexte postcolonial. Ce qui permettra aux artistes de s'orienter vers des modes d'expression en phase avec l'héritage culturel et artistique.

Références bibliographiques

AFRICA ART MARKET REPORT, 2016, *Rapport sur le Marché de l'Art Africain 2016 Moderne & Contemporain*, [en ligne], URL : <https://www.africartmarket.today/fr/rapport-sur-le-marche-de-lart-africain-2016/> consulté le 3 octobre 2025 à 15 h 26 mn.

AFRICULTURE, 2022, « Quelles options esthétiques face aux publics africains ? » Entretien d'Alexandre Mensah avec Yacouba Konaté, [en ligne], URL : <https://www.africultures.com/quelles-options-esthetiques-face-aux-publics-africains-2220/>, consulté le 17 octobre 2025 à 17 h 03 mn.

AZIMI Roxana, 2019, « Arts : acheter local, directement à l'artiste, le credo du collectionneur africain » [en ligne], URL : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/02/23/arts-acheter-local-directement-a-l-artiste-le-credo-du-collectionneur-africain_5427237_3212.html, consulté le 23 octobre 2025 à 17 h 22 mn.

BEGANSSOU Prince, 2022, « Londres : Aboudia un peintre ivoirien peu connu à Abidjan vend un tableau à 300 millions fcfa », [en ligne], URL : <https://www.afriksoir.net/londres-aboudia-un-peintre-ivoirien-peu-connu-a-abidjan-vend-un-tableau-a-300-millions-fcfa/>, consulté le 03 Octobre 2025 à 15 h 37 mn.

BIRO Yaëlle, PETRIDIS Constantin, 2025, *Les arts africains*, Paris, Éditions Citadelles & Mazenod.

BOAS Franz, 1927, *L'Art primitif*, traduit de l'anglais par C. Fraixe et M. Benguigui, Paris, Éditions Adam Biro.

BOUTIN Pierre, 2014, « Comment se constituent les collections : l'exemple sénoufo », *Afrique : Archéologie & Arts*, n° 10 pp. 47-59.

BUSCA Joëlle, 2004, *L'art contemporain africain du colonialisme au postcolonialisme*, Paris, Éditions L'Harmattan.

CÉSAIRE Aimé, 1973, « Discours sur l'art africain (1966) », *Études littéraires*, vol. 6, n° 1, p. 99-109. p.108, [en ligne], URL : <http://www.erudit.org/iderudit/500270ar>, consulté le 18 octobre 2025 à 13 h 27 mn.

DEKKER Erwin et MOREA Valeria, 2023, *Realizing the Values of Art : Making Space for Cultural Civil Society*, Basingstoke, Éditions Palgrave Macmillan.

DIADJI Iba Ndiaye, 2002, « Les africains veulent-ils de leur art ? » *Africulture*, [en ligne], URL : <https://www.africultures.com/les-africains-veulent-ils-de-leur-art-2219/> consulté le 20 octobre 2025 à 20 h 13 mn.

DIOP Babacar Mbaye, 2018, « Le vrai marché de l'art contemporain africain se trouve en occident », [en ligne], URL : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/11/24/le-vrai-marche-de-l-art-contemporain-africain-se-trouve-en-occident_5387950_3212.html, consulté le 20 octobre 2025 à 19 h 08 mn.

DOSSO Sékou, 2019, *l'esthétique du mouvement vohou-vohou, Une expression des arts plastiques en Côte d'Ivoire*, Paris, Éditions L'Harmattan.

EINSTEIN Carl, 1915, *Negerplastik*, traduction française, *les arts de l'Afrique*, Paris, J. Chambon 2015.

FORTY Adrian, 1986, *Objects of Desire: Design and Society Since 1750-1980*, London, Thames & Hudson.

FRATERNITÉ MATIN, 1971, « Musée d'Abidjan », n° 2126, p. 5.

FRELAND François-Xavier, 2016, « Côte d'Ivoire : à Abidjan, l'art contemporain en effervescence », [En ligne], URL : <https://www.jeuneafrique.com/mag/320428/culture/cote-divoire-a-abidjan-l-art-contemporain-effervescence/> consulté le 03 octobre 2025 à 21 h 12mn.

HEROLD Erich, 1985, « Traditional Sculpture of the Bete Tribe, Ivory Coast », *Annals of the Naprstek, Museum*, n°13, Prague, pp. 71-163.

HOUPHOUËT-BOIGNY Félix, 1980, *Propos sur la culture, extraits de discours 1959-1980*, Abidjan, Édition du Ministère des affaires culturelles.

KONARÉ Alpha Oumar., 1983, « Pour d'autres musées "ethnographiques" en Afrique » *Museum*, n°139, pp. 146-151.

LE FIGARO, 2025, « Aboudia le peintre des enfants de la rue au succès mondial », [en ligne], URL : <https://www.lefigaro.fr/arts-expositions/aboudia-le-peintre-des-enfants-de-la-rue-au-succes-mondial-20250316> Consulté le 20 octobre 2025 à 19 h 22 mn.

LÉVY-BRUHL Lucien, 1922, *La mentalité primitive*, Paris, Éditions Alcan.

ONART.MEDIA, 2024, « Aboudia un noutchy parti de Yopougon pour devenir le Basquiat d'Afrique », [en ligne], URL : <https://www.onart.media/portraits-dartistes-contemporains-africains/aboudia-un-noutchy-parti-de-yopougon-pour-devenir-le-basquiat-dafrique/> consulté le 21 octobre 2025 à 09 h 43 mn.

SARR Felwine et SAVOY Bénédicte, 2018, « Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle », [en ligne], URL : <https://www.vie-publique.fr/files/rapport/pdf/194000291.pdf>, consulté le 03 Octobre 2025 à 12 h 47mn.

SENGHOR Léopold Sédar, 1964, *Liberté 1 : Négritude et humanisme*, Paris, Éditions du Seuil.

SUREMAIN de Marie-Albane, 2007, « L'IFAN et la « mise en musée » des cultures africaines (1936-1961) », *Outre-mers*, Tome 94, n°356-357.

TOURÉ Kignigouoni Dieudonné Espérance, 2024, « La peinture contemporaine ivoirienne, une alternative créative pour la valorisation des déchets en Côte d'Ivoire », *Akofena*, [en ligne], URL : <https://www.doi.org/10.48734/akofena>, consulté le 21 octobre 2025 à 14 h 08 mn.

UNESCO, 1972, « Convention concernant la protection du patrimoine mondial culturel et naturel » [en ligne], URL : <https://www.whc.unesco.org/fr/conventiontexte/> consulté le 04 octobre 2025 à 09 h 07 mn.

ZERBINI Laurence Annick, 1991, « Le musée dans l'espace culturel ivoirien », DESS, direction de projets culturels, Université des Sciences Sociales Grenoble II, [En ligne], URL : <http://www.enssib.fr/bibliotheque-numerique/documents/62530-le-musee-dans-l-espace-culturel-ivoirienprojet-de-recherche.pdf>, consulté le 13 octobre 2025 à 17 h 28 mn.

Les entretiens

DIA Brou Thierry, galeriste, entretien réalisé le 16 août 2025 à la Galerie Houkami Guyzagn à Abidjan, Cocody, de 18 h 35 mn à 19 h 20 mn. Thèmes abordés : L'art africain – La colonisation – Les galeries en Côte d'Ivoire.

SOMIAN Jean Servais, artiste designer, entretien réalisé le 22 août 2025 à Bassam, à son domicile, de 16 h 02 mn à 16 h 54mn. Thèmes abordés : Le design – Le design africain – Le design dans la société.

DOGBO César, designer, concepteur d'objets et de mobiliers contemporains, entretien réalisé à la Galerie Houkami Guyzagn, le 27 juillet 2025. Thèmes abordés : Le design – Le design africain – Le design dans la société.