

PROFESSIONAL AGE AND RELATIONAL LEGITIMATION: A SOCIOLOGY OF PERCEIVED EXPERIENCE IN THE CONSTRUCTION OF THERAPEUTIC TRUST AMONG ELDERLY PATIENTS

Ablakpa Jacob AGOBE

Félix Houphouët-Boigny University (Côte d'Ivoire)

E-mail : jacobagobe@yahoo.fr

Soumission : 13/07/2025

Acceptation : 02/11/2025

Abstract: In a hospital environment where the ageing of patients and the increasing technicisation of care are redefining power relations, therapeutic trust emerges as a structuring relational device. Grounded in a qualitative methodology combining semi-structured interviews and direct observations, this research investigates how the caregiver's age functions as a central symbolic operator in the recognition of professional authority. The generational asymmetry observed reveals a preference for experienced caregivers, perceived as embodying an incorporated competence shaped by the trial of time and the mastery of uncertainty. Conversely, younger caregivers must construct their legitimacy through finely attuned interactional strategies. This study thus interrogates the social fabrication of caregiving credibility and the differentiated regimes through which medical expertise is recognised.

Keywords: Perceived experience, Therapeutic trust, Generational asymmetry.

Résumé : Dans un univers hospitalier où le vieillissement des usagers et la technicisation des soins redéfinissent les rapports d'autorité, la confiance thérapeutique émerge comme un dispositif relationnel structurant. Cette recherche, fondée sur une méthodologie qualitative articulant entretiens semi-directifs et observations directes, explore la manière dont l'âge du soignant devient un opérateur symbolique central dans la reconnaissance de son autorité professionnelle. L'asymétrie générationnelle observée révèle une préférence pour les figures soignantes expérimentées, perçues comme détentrices d'une compétence incorporée, façonnée par l'épreuve du temps et la maîtrise des

incertitudes. À rebours, les jeunes soignants doivent construire leur légitimité par des stratégies interactionnelles ajustées. Cette étude interroge ainsi la fabrique sociale de la crédibilité soignante et les régimes différenciés de reconnaissance de l'expertise médicale.

Mots-clés : Expérience perçue, Confiance thérapeutique, Asymétrie générationnelle.

Introduction

Prolonged ethnographic immersion in the field reveals that, within the interactional space of caregiving, the caregiver's perceived experience functions as a pivotal symbolic operator in the economy of therapeutic trust, particularly among elderly patients. The latter display a pronounced predilection for more mature practitioners, regarded as bearers of an embodied competence forged through temporal endurance and sustained by a presumed existential affinity with the vicissitudes of ageing. Conversely, younger professionals, though endowed with a renewed reservoir of technical capital, encounter forms of initial symbolic disqualification that compel them to deploy compensatory interactional strategies in order to attain a deferred recognition.

Hospital institutional logics, shaped by managerial rationalisation imperatives such as team rotation and the standardisation of therapeutic interventions, tend to undermine the conditions necessary for relational continuity an element deemed essential in the formation of trust-based bonds. This habitus reveals a constitutive paradox: whereas contemporary biomedical paradigms privilege standardisation and efficiency, elderly patients invest the caregiving relationship with expectations grounded in stability, intersubjective recognition, and the biographical depth of the practitioner.

Hence, the research problematic may be formulated as follows: *How does the perceived experience of the caregiver intervene in the construction of therapeutic trust among elderly patients?* The underlying hypothesis posits that the caregiver's

age operates as a heuristic marker of expertise, conferring immediate legitimacy upon older professionals, while younger practitioners must activate complex interactional devices to be institutionally acknowledged as credible figures of care.

The objective of this inquiry is to objectify the socio-relational mechanisms through which perceived experience becomes a resource within the care relationship and to identify possible mediating strategies enabling younger caregivers to transcend symbolic assignments that hinder the establishment of a high-quality therapeutic bond. Scientifically, this contribution sheds light on the social determinants of professional recognition within the care professions; socially, it initiates a critical reflection on the conditions for the acceptability of geriatric care, offering recommendations regarding training, labour organisation, and the revalorisation of the relational dimensions of care.

The works of Gottofrey and Langer (2012), the Espace Seniors collective (2015), and Lebas (2021) inscribe themselves within a critical sociological paradigm interrogating the modalities of care practices toward hospitalised older adults. Their shared objective is to elucidate the social and professional mechanisms through which the aged patient becomes symbolically dispossessed within the contemporary hospital order. Drawing upon qualitative interviews, *in situ* observations, and documentary analyses of institutional frameworks, these studies demonstrate that, notwithstanding the enactment of legislative instruments designed to safeguard patients' rights and dignity, the elderly subject continues to be apprehended less as an agent of his or her own therapeutic trajectory than as a passive object of care.

The findings converge on the persistence of a relational asymmetry in caregiver-patient communication, whereby institutionalised medical authority eclipses the patient's voice, thereby reducing their presence to a biological corpus to be managed. This process of objectification, already documented by

Gottofrey and Langer in geriatric units, materialises in interactions structured by the technicisation of the gesture and the under-recognition of patient subjectivity. The Espace Seniors collective (2015), through a participatory investigation conducted in multiple hospital environments, corroborates this dynamic by underscoring the inadequacy of therapeutic communication frequently decontextualised, insufficiently intelligible, and poorly attuned to the cognitive and emotional capacities of the aged.

In parallel, Lebas (2021) through a longitudinal ethnographic inquiry combining participant observation and interpretive interviews, reveals the latent tension between medical technicality and relational ethics. He demonstrates that the quality of care exceeds the clinical domain, residing instead in the practitioner's capacity to engender dialogical trust, grounded in attentiveness, recognition, and the symbolic accommodation of the patient's moral and affective expectations.

Collectively, these inquiries converge on a critical conclusion: the reconfiguration of the caregiving posture has become an ethical and professional imperative. The caregiver, far from being a mere executor of technical procedures, must now navigate the ontological and affective complexities of ageing identities, their vulnerabilities, and their aspirations to dignity.

From a socio-historical perspective, such analyses remind us that modern medicine remains partially indebted to an ancient epistemic imaginary, inherited from Hippocratic and Galenic traditions. Until the early modern period, pathology was interpreted through the prism of humoral disequilibrium blood, phlegm, yellow bile, and black bile while healing was conceived as the restoration of natural harmony. The boundary between scholarly medicine and popular healing remained porous, as recourse to empirical healers testified to a medically pluralistic ethos embedded within local cultures.

Medical faculties, anchored in bookish transmission and resistant to empirical experimentation, circumscribed medical

authority to its geographic locus of formation Paris and Montpellier being notable exceptions. The prestige of ancient learning long impeded the assimilation of innovative discoveries, such as William Harvey's theory of blood circulation, which remained marginalised for nearly a century. These historical continuities illuminate the contemporary resistance of medical institutions to the full moral and social recognition of the aged patient.

Research into the definition and understanding of ageing further evidences the multiplicity of disciplinary perspectives structuring the social and medical categorisation of "old age." From a biomedical standpoint, the World Health Organization (WHO, 2002) sought to standardise statistical and health criteria by setting the threshold of old age at 65 years a normative, epidemiological construct facilitating international comparability in health governance.

Conversely, the sociological inquiries of Caradec (2004) and Attias-Donfut (2010) endeavour to reconceptualise the social foundations of ageing, analysing the lived transition from professional activity to retirement. Through biographical interviews and observation of social trajectories, these authors demonstrate that ageing cannot be fixed to a chronological boundary but must instead be understood as a reconfiguration of temporal, occupational, and symbolic relations. Their findings reveal that the withdrawal from the labour market, typically between 55 and 60 years of age, constitutes a more operational marker of "social ageing," corresponding to a phase of identity renegotiation and restructuring of sociability networks.

In a complementary register, Clément and Membrado (2012) conduct a longitudinal qualitative study among retirees from diverse social backgrounds, with the objective of exposing the plural and stratified nature of ageing. Their results underscore that the experience of ageing is socially differentiated, contingent upon life trajectories, material resources, and cultural representations of the ageing body. Among the working classes,

ageing frequently entails a sense of social downgrading, whereas among the middle and upper strata, it may be reframed as a period of active reinvention or civic engagement.

Institutionally, the Centre d'Analyse Stratégique (2010), through a prospective statistical analysis, proposes to recalibrate the thresholds of age relevant to public policy. Its report identifies 75 years as the onset of "advanced old age," when physiological frailties, diminished sociability, and increased dependency on care infrastructures become more pronounced thus offering a more empirically grounded benchmark for contemporary policy frameworks.

Corroborating these insights, national hospital data published by the DREES (2018) reveal that in 2017, approximately 40 per cent of individuals aged 80 and above experienced hospitalisation at least once, representing one in eight patients. Their annual hospitalisation rate markedly exceeds that of other age groups, signalling an intensification of healthcare demand and a growing institutional burden.

Finally, the interpretive sociological analyses of Gucher (2016) and Caradec (2018) extend this corpus by interrogating the institutional and professional rationalities underpinning the hospital management of elderly patients. Their qualitative fieldwork, conducted among caregivers and patients alike, unveils a persistent tension between the technicisation of care and the recognition of the aged as moral and social subjects.

Taken together, these contributions reaffirm that ageing cannot be apprehended as a mere biological phenomenon or administrative category, but as a total social fact in the Maussian sense (Mauss, 1934), implicating corporeality, policy, symbolic order, and professional practice alike. In this regard, the issue of hospital ageing transcends its demographic dimension to emerge as an ethical, social, and political challenge that of recognising the elderly subject as a legitimate actor within the moral economy of health care.

1. Theoretical and Methodological Framework

The analysis of elderly patients' expressed preference for healthcare providers belonging to an older generational cohort may be elucidated through the analytical lens of two foundational theoretical matrices within contemporary social science. On the one hand, Max Weber's (1922) theory of rational legal authority reconceptualised by Eliot Freidson (1970) through the prism of medical professionalism enabled a reading of the caregiver's authority as a construct grounded in institutional recognition of expertise. Yet, within the therapeutic dyad, this recognition extended beyond the mere possession of credentials or demonstrable technical mastery; it was also mediated by subjective representations associated with embodied experience. Applied to the empirical object at hand, this paradigm brought into relief the generational anchoring of legitimacy: elderly patients, socialised within normative configurations that valorise seniority as a proxy for competence, appeared to confer their trust more readily upon older practitioners perceived as custodians of tried-and-tested knowledge.

On the other hand, Anthony Giddens's (1990) theory of interpersonal trust, as developed in his analysis of late modernity, provided a complementary insight by positing that trust is produced through routinised interactions and the incorporation of shared social habitus. Within the hospital setting, this perspective foregrounded the salience of generational and cultural affinities in the construction of a communicative space conducive to mutual intelligibility.

Nevertheless, both theoretical models exhibit epistemological blind spots when confronted with the complexity of the observed phenomenon. The professionalisation-based approach, while illuminating, tended to obscure the diversification of training pathways and the evolving epistemic criteria of competence, increasingly anchored in technological innovation and reflexive practice. Indeed,

certain younger caregivers succeeded in deploying differentiated relational skills that allowed them to circumvent negative age-related assignations. As for Giddens's interactionist model, while it facilitated the conceptualisation of trust as a situated social construction, it understated the profound reconfigurations of legitimacy regimes governing medical expertise in a context marked by hyper-specialisation and the escalating technicisation of care practices.

By articulating these two perspectives, it became possible to theorise generational preference as the outcome of a dual logic: on the one hand, the institutionalised recognition of experience as a marker of competence; on the other, an interactional dynamic grounded in generational proximity, which facilitates the co-production of therapeutic bonds. Yet, this trust appeared to be a dynamic and evolving construct, shaped by shifting professional norms and the transformation of patients' subjective expectations. This finding underscores the imperative to reconceptualise both initial and ongoing training of younger healthcare professionals, integrating psychosocial and communicative dimensions likely to enhance their perceived legitimacy among elderly patients, while simultaneously supporting those patients in gradually reconfiguring their normative frameworks of medical authority.

In this respect, the study adopted a comprehensive qualitative approach aimed at objectifying the symbolic, emotional and sociocultural configurations through which elderly patients' preference for older caregivers was constituted. The site selection the University Teaching Hospital (CHU) of Angré-Cocody was methodologically grounded in the socio-economic heterogeneity of its patient base and its structural role in the management of elderly populations within a multicultural urban context. This setting afforded access to a heterogeneous cohort of patients affected by chronic illnesses, among whom the perceived experience of the caregiver emerged as a pivotal determinant of therapeutic adherence.

Data were gathered through semi-structured interviews, meticulously designed to elicit situated narratives and to apprehend the plurality of representations surrounding healthcare competence. Inclusion criteria encompassed patients aged 60 years or older, possessing a complex or chronic medical history, and having participated in at least three clinical encounters with caregivers representing distinct generational cohorts. Individuals presenting with cognitive impairments or severe physical limitations were excluded from participation. Participant selection was conducted via purposive sampling, systematically accounting for age, medical condition, and the diversity of care trajectories, thereby ensuring a comprehensive exploration of intergenerational dynamics in therapeutic interactions.

The analysis of empirical materials employed an inductive thematic approach grounded in open coding of interview transcripts. This process facilitated the identification of transversal categories related to therapeutic trust, perceptions of experience, and symbolic expectations vis-à-vis care providers. The theoretical framework mobilised key sociological constructs from Bourdieu (symbolic capital), Durkheim (intergenerational solidarity), and Goffman (impression management), in order to elucidate the underlying social logics structuring the care relationship.

The interpretation of findings anchored in a sociological grid of intelligibility revealed the structuring effects of age and perceived experience on relational dynamics and treatment adherence, while also highlighting the tensions between institutional recognition and interactional legitimacy in the contemporary configuration of elder care provision.

2. Findings

2.1. Caregiver Authority and Experiential Capital: The Symbolic Production of Trust within Therapeutic Interaction

The inquiry sought to scrutinise the centrality of perceived experience particularly that correlated with the caregiver's age in the processes underpinning the construction of therapeutic trust. Elderly patients exhibited a pronounced propensity to valorise professional seniority, which they spontaneously associated with enhanced mastery over pathologies and clinical protocols, as well as with a more prudent and measured disposition in the enactment of caregiving practices. This valorisation was embedded within a relational historicity, shaped by older caregivers who had long been imbued with a form of legitimate symbolic authority in the patients' eyes.

Accordingly, experience conceived as embodied capital operated as a credibility operator, simultaneously serving as a guarantor of technical competence and as a vector of affective security within the therapeutic relationship.

“As an elderly patient suffering from high blood pressure, I prefer to consult a senior doctor because I am convinced that he or she, with his or her wealth of experience, will be able to take account of my specific characteristics, my medical experience and my expectations, rather than confiding in a younger doctor who is perceived as less **experienced**.
(T. D., 59 years old, Abidjan, 2025)

The choice articulated by an elderly patient suffering from arterial hypertension revealed a particular structuration of the relationship to medical expertise, shaped by a constellation of social, cultural, and symbolic determinants. The manifest preference for a senior practitioner, to the detriment of a younger counterpart, was inscribed within a socially constructed representation of experience conceived not merely as chronological seniority, but as an accumulated capital of

empirical knowledge, practical dispositions, and relational mastery.

This valorisation of experience drew upon embodied perceptual schemata, wherein medical competence was not reducible to its technical or academic dimension, but was instead imbued with symbolic gravitas emerging from an extended professional trajectory. The older physician, as bearer of a stabilised habitus and a relational style more attuned to the patient's generational expectations, was perceived as a legitimate figure of care embodying an ideal of stability, prudence, and enlightened judgement. This assessment was not articulated through explicitly scientific criteria, but was anchored in a socially recognisable logic of authority markers. In this context, experience operated as a socially interpreted signifier of reliability, frequently associated with a more global and comprehensive reading of patients' health trajectories by contrast with the more technicist approaches often attributed to younger healthcare professionals. This inclination was further reinforced by an implicit generational proximity, fostering resonance between cultural referents and shared life courses.

Nevertheless, this preference was not without ambivalence. It contributed to the reproduction of implicit hierarchies within the medical field, reinforcing the predominance of experienced figures while marginalising the legitimacy of younger practitioners. The latter despite being equipped with updated competencies and trained in diagnostic and therapeutic innovations found themselves compelled to engage in legitimisation strategies rooted in interactional adjustment, impression management, and emotional investment, in order to elicit the expected recognition.

The salience of this representation of the 'ideal doctor' as an experienced figure brought to light a naturalisation of prestige relations within the hospital milieu, wherein seniority became conflated with competence, and trust crystallised around traditionally valorised actors. While this dynamic engendered a

form of subjective reassurance for the patient, it simultaneously exposed a latent tension between tradition and modernity in the current configuration of care.

In everyday clinical interactions, this preference found its rationality in the practical deployment of embodied knowledge: elderly patients, through their choices, reproduced implicit normative judgments, spontaneously associating seniority with heightened capacities for attentive listening, holistic understanding, and management of clinical uncertainty. The older practitioner was thus perceived as embodying a more incarnated care style, less subservient to standardised or formalised logics.

While such perceptions responded to a legitimate aspiration for continuity and personalisation of care, they nonetheless generated collateral effects. They could engender a form of mistrust toward younger physicians, limit receptiveness to therapeutic innovation, and disrupt the equitable distribution of medical workloads. Indeed, the concentration of expectations on a select, experienced segment of the medical workforce risked overwhelming its absorptive capacity, while simultaneously marginalising recent entrants into the healthcare system.

In a clinical environment increasingly marked by complexity, rapid technological transformation, and diversification of therapeutic approaches, this crystallisation of trust around experience operated as a mechanism of uncertainty reduction but at the cost of a certain symbolic conservatism. Medicine, as a differentiated social system, thus witnessed the superimposition of competing regimes of legitimation: one grounded in tradition and professional memory, the other in innovation and institutional certification.

Ultimately, the preference expressed for older medical figures did not reflect a mere individual inclination; it bore witness to collective logics of classification, reproduction, and allocation of trust within the hospital universe. It brought to the fore the tensions between symbolic and institutional recognition,

between fidelity to the inherited forms of care and adaptation to emerging modalities of practice. This configuration underscores the imperative for public health policy to conceptualise intergenerational transition in the medical professions not as a process of substitution, but as a symbolic cohabitation to be actively structured. It thus becomes crucial to equip younger practitioners with relational, narrative, and symbolic competences capable of fostering their recognition, while simultaneously supporting patients in progressively redefining their referents of caregiving legitimacy.

2.2. The Influence of Age Hierarchies and Social Roles on the Perception of Medical Knowledge

The study focused on the modalities through which social hierarchies particularly those grounded in age structure perceptions of medical knowledge within the therapeutic relationship. In numerous socio-cultural contexts, age functions as a legitimating operator, conferring heightened authority upon experienced figures, especially within professional universes characterised by pronounced cognitive and relational complexity, such as healthcare.

This perceptual schema was empirically manifest in the preference expressed by elderly patients for older caregivers, particularly in the management of complex or symbolically charged treatments. Such an inclination reflected an implicit association between professional seniority and the capacity to decipher the subtleties of lived pathological experience.

Experience was not apprehended as a mere accumulation of practice, but rather as an embodied capital enabling a more nuanced reading of health trajectories. Medical competence, therefore, was redefined less as an objectively measurable technical mastery than as a cultivated disposition to grasp the existential depth and specific vulnerabilities inherent to advanced age.

This differentiated relation to expertise was embedded within a logic of recognition wherein professional seniority operated as a vector of symbolic distinction. The senior caregiver, endowed with socially valorised experiential capital, was perceived as better equipped to integrate the biographical dimension of care, to stabilise clinical uncertainties, and to embody a form of practical wisdom standing in contrast to younger practitioners often associated with a more dehumanised technicity. This process of valorisation was far from a mere individual arbitration; rather, it was anchored in shared habitus, the product of differentiated socialisation, wherein experience acquired a structuring power over representations of professional legitimacy.

The therapeutic relationship thus emerged as a site for the enactment of symbolic categories through which expectations of safety, recognition, and continuity were expressed. The recourse to older caregivers responded to a desire to minimise perceived risk by favouring a figure invested with stability. This preference operated as a strategic response to the complexity of the medical field, wherein patients faced with the opacity of therapeutic choices and the escalating technicisation of practices sought embodied referents drawn from the collective memory of care.

The favourable perception of older caregivers also stemmed from a dynamic of interactional proximity, whereby generational contiguity facilitated the co-construction of a shared linguistic and symbolic framework. Intergenerational identification enabled heightened empathy, founded on common cultural referents and a reciprocal understanding of the temporalities of ageing. Conversely, younger practitioners though academically credentialled were sometimes perceived as lacking the capacity to ‘read’ ageing bodies in their biographical thickness.

In such a configuration, therapeutic trust did not derive solely from the assessment of technical competence, but rather from a situated recognition, constructed within interaction, and

articulated around the embodiment of a reassuring and predictable authority. The older caregiver thereby became a pivotal actor in the reduction of uncertainty, within a care environment where adherence depended as much on affective credibility and relational reliability as on the scientific validity of medical intervention.

This model of preference, while effective in fostering trust, also entailed structuring effects. It tended to reinforce mechanisms of distinction between caregiver generations, potentially impeding the integration of younger practitioners and engendering imbalances in the distribution of clinical responsibility. By anchoring legitimacy in seniority, it contributed to a form of implicit resistance to innovation, at the expense of a more transversal recognition of competence.

In sum, this dynamic of differential trust attribution exemplifies how care relations remain traversed by complex symbolic logics that shape practices and representations well beyond the technical norms of biomedicine. Grasping these logics is indispensable for rethinking caregiver training frameworks, integrating the socio-symbolic dimensions of medical legitimacy, and ensuring relational continuity that can adequately meet the expectations of elderly patients within an evolving healthcare system.

"When the doctor is young, I listen to him, but deep down I tell myself he hasn't seen everything yet... An old hand, he's seen a lot of cases, he even understands without me talking too much. It's like in the family, it's not the little one who gives the advice..." **G. L., 72 years old, Abidjan, 2025**

"When I see a young doctor, I think he knows books, but does he know people? An old doctor, he looks at you, he already understands. He has this way of speaking to you gently, with respect... you feel he knows what he's doing." **K. K., 68 years old, Abidjan, 2025**

"It's true that sometimes patients don't take me seriously at first. They say: "Are you sure you know what you're doing?" or "Isn't there

someone older?"... I have to prove myself more than the others, especially when it's a difficult case." **Y. K., 69 years old, Abidjan, 2025**

These three empirical statements articulate, at various levels of the therapeutic relationship, the structuring effects of age hierarchies in the recognition of medical knowledge. They reveal the ways in which biological age is transmuted into symbolic capital within the moral economy of care. A sociological analysis of these discursive segments uncovers logics of legitimisation, latent disqualification, and differential recognition that permeate the caregiver patient interactional space.

✓ Symbolic Hierarchisation of Knowledge and the Domestic Analogy

The first segment "*When the doctor is young, I listen, but deep down I tell myself he hasn't seen it all yet...*" expresses a socially naturalised conception of experience as the foundation of competence. The invocation of a domestic analogy "*It's not the child who gives the advice...*" invokes a structure of symbolic domination grounded in age, wherein authority is not earned but conferred by virtue of generational seniority. The therapeutic relationship is thus aligned with a lineage-based schema, wherein the physician's legitimacy is homologised with that of the head of kin, the custodian of an accumulated and transmissible body of knowledge by generational position alone.

The utterance of the elderly patient does not proceed merely from an assessment of skill, but from a moral judgement on the capacity to "contain" the complexity of human suffering. Experience is conceived as an intuitive, non-verbal capacity to read afflicted bodies thereby implicitly excluding the young practitioner from this tacit competence.

✓ Experience as Embodied Sensibility and Affective Recognition

The second utterance “*He looks at you, and he already understands. He speaks softly, with respect...*” reveals a more affective register, yet no less constitutive in the distribution of professional legitimacy. Far from reducing experience to a technical accumulation, the discourse foregrounds interactional competence a way of inhabiting the therapeutic relationship. Respect, tone of voice, and gaze function as indicators of “embodied” competence: a *savoir-être* rooted in professional historicity, made manifest through micro-gestures of care.

This judgement is not grounded in mere generational preference but in the recognition of a relational posture perceived as more attuned. It reveals that, from the patient’s perspective, medical competence resides not solely in the mastery of protocols, but in the art of navigating uncertainty, of reassuring without dominating, of understanding without interrogation.

✓ Symbolic Deficit, Proving Oneself, and Relational Overperformance

The third statement “*I have to prove myself more than others...*” brings into relief the corollary of this symbolic hierarchy from the vantage point of the young caregiver: a continuous demand for demonstrative legitimacy, linked to an age-based presumption of incompetence. The young nurse finds himself situated within a regime of “suspended credit”, wherein recognition does not precede action but is entirely contingent upon it. This trial by proof reflects an implicit mechanism of distrust, in which technical mastery alone is insufficient to confer legitimacy.

This symbolic deficit imposes a double burden: being technically irreproachable while simultaneously adopting a performative interactional posture. In this sense, youth is not merely a professional stage but a status condition to be

compensated for marked by a continual effort to attain a recognition spontaneously accorded to one's elders.

✓ Interpretive Synthesis

These discursive excerpts unveil a social grammar of recognition in which age functions as a meta-indicator of competence. Experience, in this context, is not reducible to empirical knowledge; it is expressed as an embodied disposition to generate trust, reassurance, and relationality. This constellation of attributes patience, intuitive understanding, respect corresponds to a form of emotional competence that is socially valorised within geriatric care settings. Youth, by contrast, emerges as a “statutory question mark”, necessitating overperformance to compensate for the absence of lived experience.

These findings invite a reconceptualisation of the therapeutic relationship not as a mere exchange of knowledge, but as a scene of recognition traversed by generational power dynamics where the legitimacy of medical knowledge is negotiated at the intersection of age, speech, gesture, and listening.

2.3. Age, Communication, and Caregiver Legitimacy: Generational Reconfigurations in the Experience of Care

This study endeavoured to explore the intergenerational dimension inherent in the relational configuration of care, interrogating the extent to which age-related dynamics structure representations of professional competence, the quality of interpersonal interactions, and the therapeutic adherence of elderly patients. It was observed that older patients exhibited a marked inclination to establish trust-based relationships with caregivers belonging to their own generation, or proximate to it figures who, in their view, embodied shared cultural referents, a refined comprehension of ageing-related concerns, and a

communicative style perceived as more respectful, stable, and empathetic.

A salient ethnographic instance involved an elderly patient with a complex familial history who explicitly favoured the accompaniment of a physician of similar age, postulating that the latter would be more likely to engage through a communicative register rooted in traditional codes of deference and discretion. By contrast, younger professionals were, within this frame, perceived as carriers of a relational ethos deemed insufficiently calibrated occasionally marked by a perceived casualness or clumsiness in managing the implicit expectations surrounding intergenerational respect and transmission.

This empirical case foregrounded the latent tensions between the increasing technicisation of the medical field and the enduring symbolic expectations of older patients, which remain heavily structured by logics of generational reciprocity, normative continuity, and mutual recognition. The care relationship thus emerged as a space for the expression of internalised norms, wherein generational congruence between caregiver and patient facilitated a communicative dynamic that was fluid, valorising, and potentially therapeutic.

The analysis of this situation drew upon a reading of the social relations embedded in the medical encounter relations in which shared cultural capital, familiarity with intergenerational respect codes, and the ability to mobilise stabilising symbolic language appeared as structuring elements. In orienting himself towards a caregiver of his own generation, the elderly patient reactivated a logic of cultural reproduction, aimed at maintaining ritualised forms of communication regarded as guarantors of dignity and symbolic security within an environment otherwise experienced as potentially disorienting.

Intergenerational relations within care thus revealed a dual configuration: on the one hand, a pursuit of communicative anchoring designed to avoid symbolic rupture; on the other, an implicit mistrust towards certain more contemporary

interactional styles, which were liable to engender misunderstanding or micro-symbolic violence. This dialectic underscored the regulative function of generational proximity in therapeutic interactions, particularly within contexts characterised by chronic illness or heightened emotional vulnerability.

This differentiated relationship to medical communication, modulated by the caregiver's age, was inscribed within a broader logic of social role recognition, wherein the older caregiver embodying a posture of continuity, restraint, and linguistic prudence was perceived as the custodian of a form of 'soft authority' aligned with the patient's implicit expectations. The resultant interactional stability reinforced therapeutic adherence by reducing emotional uncertainty and legitimising medical intervention through familiar symbolic registers.

The overall configuration illuminated the critical importance of cultural adherence within the therapeutic relationship: communication could not be reduced to a mere transmission of information, but instead constituted a codified process, inscribed within generational habitus, symbolic recognition dispositifs, and implicit expectations concerning the relational dignity of elderly patients.

The empirical findings of the study made it possible to identify three interdependent dimensions explaining older patients' preference for older caregivers. The first concerned the valorisation of experience, construed as an embodied form of wisdom, a guarantee of competence in the management of complex care situations. The second related to the symbolic hierarchy of age, in which the elder status produced spontaneous recognition and conferred therapeutic authority. The third dimension involved generational expectations regarding communication and the relational engagement with the ageing body expectations in which cultural connivance and linguistic anchoring in shared expressive forms played a decisive role.

This tripartite structuration underscored the imperative for younger healthcare professionals to develop specific interactional and socio-cultural competencies, enabling them to reduce the symbolic distance perceived by elderly patients, to earn their trust, and to ensure the relational continuity necessary for therapeutic adherence. Thus, the challenge was not merely clinical but also social: it entailed reconceiving healthcare training through the prism of relational expectations and cultural referents of ageing generations, in order to construct a truly inclusive space of care attentive to biographical plurality and to the differentiated forms of recognition that traverse the caregiver patient interaction.

"When I see a doctor with experience, I feel safer. He's not going to panic when faced with a complicated situation. He's seen cases, he knows what he's doing, and you can immediately feel it in the way he talks and reassures. With younger people, it's not the same... sometimes they hesitate or read their screen, which makes me feel less confident. Y. C., 69 years old, Abidjan, 2025

"The young doctors, they talk too fast, they get straight to the point, but sometimes we don't really understand... They may be right medically, but you get the feeling that they're not used to talking to people like us. The elders, on the other hand, take their time, they explain things gently, and they know when it's time to just listen". O. L., 67 years old, Abidjan, 2025

"An older nurse is automatically respected. She knows her job, she doesn't need to impose. We look at young nurses and think: "Does she know what she's doing? It's unfair perhaps, but that's the way it is. You can see the experience in the gestures, in the voice. Y. O., 69 years old, Abidjan, 2025

These three discursive extracts, when examined conjointly, unveil a sociological configuration of care profoundly shaped by intergenerational dynamics, the symbolic distribution of professional competence, and the implicit mechanisms of legitimization embedded within therapeutic interactions. Through the statements collected, one discerns a structuring of

expectations and evaluative judgements according to a dual axiological framework: that of experience as a guarantee of mastery, and that of age as the visible index of such experience.

✓ Serenity as Embodied Relational Capital

The first utterance implicitly posits an equivalence between professional seniority and anticipatory competence. The figure of the seasoned physician one who has "been through it all" functions here as a socially constructed locus of reliability. Past experience becomes a convertible form of symbolic capital, transmuted into interactional authority: it serves as a guarantee that the clinical situation will not be encountered as a threat, but rather as a familiar and manageable scenario. This posture of serenity is deciphered through vocal modulation, tempo of speech, and the capacity to reassure subtle cues that collectively contribute to the co-construction of trust. Conversely, younger practitioners are relegated to a register of disembodied technicality, where dependence on screens and protocols becomes symptomatic of a not-yet-incorporated competence. This generational cleavage is not reducible to knowledge alone, but rather concerns its mode of relational embodiment.

✓ Dissonant Temporalities and Communicative Fracture

The second segment introduces a temporal inflection into the analysis: namely, the speed of speech, the rhythm of exchange, and the capacity to suspend technical activity in favour of attentive listening. Younger healthcare professionals are here perceived as operating within a procedural temporality efficient, yet discordant with the interactional rhythms of elderly patients. Caregiver speech, when excessively rapid or unidirectional, becomes a rupturing act: it informs without connecting, instructs without adjusting. The critique levelled is not medical per se, but relational. Competence is not denied, but its intelligibility and reception are compromised by an asymmetry in communicative habitus. In contrast, the older generation of practitioners

incarnates a relational temporality predicated upon circularity, reformulation, and a valorisation of silent listening as a structuring moment within the therapeutic bond.

✓ Anticipated Legitimacy and the Performativity of Professional Gesture

The third statement invites a more refined reflection on the mechanisms of spontaneous recognition within the hospital space. The older nurse is socially endowed with a status that precedes the test of performance; she is acknowledged prior to action. Her authority is not demonstrative, but presumed operating according to a logic of historically constructed positive presumption. This *a priori* recognition is grounded in subtle interactional indices stance, gesture, tone of voice which collectively compose a readable and reassuring professional ethos. By contrast, younger caregivers must traverse a threshold of initial mistrust. Their competence, however real, does not immediately engender legitimacy. This symbolic misalignment engenders a "trial of proof": they are compelled to demonstrate what their elders are assumed to embody. Youth thereby becomes a vulnerable social position, burdened with the imperative of heightened performativity to compensate for a visible deficit of lived experience.

✓ Interpretive Synthesis

These three discourses crystallise the social representations that traverse the therapeutic relation within intergenerational contexts. Professional experience, far from being reducible to the mere accumulation of years, emerges as a form of embodied competence immediately perceptible within the economy of interaction. Age functions here as a symbolic signifier: at once a marker of savoir-faire and an operator of legitimacy. This logic contributes to the implicit hierarchisation of caregivers, not on the basis of biomedical technicality, but rather in terms of their capacity to attune speech, to reassure

through gesture, and to stabilise the existential uncertainties elicited by illness.

The analysis also reveals a structural asymmetry between generational cohorts: experienced practitioners benefit from a pre-allocated capital of trust, while younger professionals must generate legitimacy *in situ*, through intensified relational labour. While such a division may be understandable from the patient's perspective, it raises critical concerns for professional dynamics: namely, the risk of symbolic disqualification of youth, the obstruction of intergenerational transmission, and the perpetuation of a competency model anchored exclusively in seniority.

Thus, behind the preferences expressed lie latent logics of power, recognition, and temporality that demand renewed interrogation of contemporary modalities of legitimisation within the field of care.

3. Discussion

The findings revealed a profound interrelation between the perceived experience of healthcare practitioners and the concomitant recognition of specific relational and decisional competencies. Experience, as socially construed by elderly patients, was inextricably linked to an assumed capacity to confront situations characterised by uncertainty, unpredictability, and complexity with equanimity. This particular form of experience, envisaged as a symbolic capital accrued through successive practical engagements, appeared to signify an enhanced aptitude for managing caregiver patient interactions from an empathic, patient, and attentive stance qualities highly valorised within geriatric care configurations.

Practitioners deemed 'experienced' were thus perceived as bearers of a professional habitus forged through field-based trials, enabling anticipatory risk management, context-sensitive decision-making, and the generation of a securitising effect for both patients and their families. Their professional longevity

functioned as an index of reliability, conferring upon them an unchallenged, spontaneous authority within the caregiving milieu. Consequently, they assumed an implicit leadership role in care coordination, grounded in an embodied competence and socially recognised relational wisdom.

Conversely, younger practitioners, despite often being acknowledged for their technical proficiency and ongoing biomedical knowledge updating, were subjected to symbolic distancing, reflecting reservations regarding their aptitude to navigate therapeutic contingencies. Patients expressed a differentiated appraisal: while technical expertise among younger professionals was lauded, their capacity to establish a reassuring relational framework and to assume responsibility amid ambiguous contexts remained suspect. This perception primarily stemmed from their comparatively limited experiential capital in managing the emotional, ethical, and intersubjective dimensions of care.

In response, younger caregivers found themselves compelled to devise context-specific legitimising strategies, mobilising not only technical competencies but also communicative and interactional resources intended to compensate for the perception of an incomplete experiential repertoire. Youth, construed as a symbolic deficit in certain contexts, necessitated a relational ‘over-performance’ to engender trust commensurate with that spontaneously granted to their senior counterparts.

In light of these antecedent results, the methodological choice was to eschew redundancy with data already systematised within the analytical matrix. Hence, a rigorous discursive economy was adopted to concentrate analysis on a specific axis: ‘Age, communication and caregiving legitimacy: generational reconfigurations within the care experience.’

The sociological interpretation of these findings resonates profoundly with the oeuvre of Bourdieu. Bourdieu (1980) elucidates that accumulated experience within a professional

field constitutes a symbolic capital conferring socially recognised authority upon its possessor. From this vantage, experience transcends mere technical proficiency, functioning instead as a legitimating resource constructed within and through interaction. The current research corroborates this insight: the perceived experience of caregivers structured elderly patients' trust and operated as a relational security index in complex clinical scenarios. Further (1990), Bourdieu emphasises the formation of the professional habitus, shaped by the incorporation of practical dispositions through repetitive exposure to situations. Experienced caregivers were thus viewed as holders of a stable and calibrated habitus, permitting anticipation of contingencies and the production of situated responses, affirming the nexus between experiential capital and decisional legitimacy.

Goffman (1959), illuminated the logics underpinning self-presentation in social interactions, demonstrating how individuals adopt strategic postures to manage the impressions they convey. The study's data align with this framework: seasoned caregivers had mastered their 'relational performance,' thereby engendering immediate, spontaneous trust from patients. Conversely, younger professionals, burdened by symbolic deficit, resorted to relational over-performance within a context-dependent legitimising logic. The generational disjuncture thus manifested as an asymmetry in the management of interactional expectations.

Luhmann (1968), conceptualised trust as a mechanism to attenuate uncertainty within social systems. He posited that in risk-laden contexts, individuals rely upon figures perceived as stable and dependable to organise their decisions. This investigation's results align with such a perspective: patients, confronted with therapeutic complexity, oriented towards the most experienced caregivers, regarded as guarantors of predictability and equanimity in care delivery.

Giddens (1991), addressed mistrust toward expertise in modern societies, where reflexivity and risk awareness engender critical distance toward authorities grounded solely in technical knowledge. The present study partially confirms this analysis: although the technical expertise of younger caregivers was appreciated, their ability to navigate relational and emotional vicissitudes of care was deemed insufficient, fuelling symbolic reservation.

Beck (1992), underscored the demand for stable referents amid uncertainty. Post-industrial societies, he argued, necessitate authority figures embodying stability. Data substantiate this thesis: elderly patients vested experienced caregivers with a stabilising function, elevating them as therapeutic anchoring figures.

Habermas (1973), highlighted rising distrust toward technocratic institutions and the concomitant emergence of legitimacy claims founded on transparency, comprehension, and communication. The results extend this analysis: younger caregivers, proponents of procedural medicine, faced symbolic distancing, reflecting patients' reticence toward overly protocolised approaches perceived as estranged from lived experience.

Foucault (1973), portrayed the medical gaze as a power dispositif objectifying the body and effacing the subject. However, the study's findings nuance this interpretation: elderly caregivers, far from perpetuating a dehumanised expert gaze, embodied relational sensitivity, reintroducing humanity into clinical practice.

Latour (1988), depicted the progressive construction of scientific authority as resultant from translation devices and mediation networks. The analysis herein concurs: the authority of experienced caregivers did not stem from mere technical skill but from their embeddedness within trust networks, consolidated through field experience and collective recognition.

Durkheim's work on mechanical and organic solidarity provides an explanatory framework for observed generational preferences. In societies where cohesion rests on shared values, elderly patients privilege therapeutic relationships founded on cultural and normative proximity. The findings confirm this: recognition of caregiving experience relies upon shared cultural affinity, reinforcing the sense of security.

In summation, the results affirm that the symbolic value of experience occupies a central role within caregiving relationships. Far from being a mere accrual of knowledge, experience manifests as a relational, decisional, and emotional resource. It consolidates a professional habitus and reassuring interactional dramaturgy, situating this study's analyses within the paradigms of Bourdieu, Goffman, Luhmann, Beck, and Habermas. Nevertheless, they depart from more critical interpretations of technicisation (Foucault) or pessimistic appraisals of modernity (Giddens), charting a middle course between innovation and wisdom.

Yet, this valorisation of experience is not without ambivalence. It risks fostering symbolic exclusion of younger practitioners and retarding the integration of innovative approaches. The challenge thus lies in constructing an intergenerational continuum of care, articulating the symbolic stability of seniors with the pragmatic modernity of juniors. It becomes imperative that training institutions, professional collectives, and organisational frameworks promote cross-learning spaces, mentorship, and reciprocal recognition. Distancing from hierarchical fixity, caregiver legitimacy must be conceived as a dynamic process, continually reconstructed at the intersection of trajectories, interactions, and social expectations within an ever-evolving medical landscape.

The sociological analysis of these findings thus engages a rigorous articulation between symbolic capital, professional habitus, interactional dispositifs, and differentiated legitimation. It resonates with major critical sociology paradigms, elucidating

how perceived experience and notably caregiver age configures power relations, recognition, and trust within contemporary therapeutic relations.

Interpreted through a symbolic capital economy, the results revive analyses of embodied legitimisation dynamics. Experience, far from a mere aggregation of years or technical acts, emerges as an embodied resource immediately deployable within caregiving interactions. It engenders a securitising effect, structuring trust not solely on cognitive but also affective, emotional, and relational registers. Hence, the most experienced caregivers appear as bearers of a stabilised habitus, shaped by recurrent clinical situations and developed practical reflexivity. This habitus confers upon their gestures, speech, and posture an anticipatory legitimacy, transforming competence into spontaneous authority.

Such relational authority also manifests in microsocial interactions, expressed through less ostentatious yet more efficacious communicative strategies that evidence implicit mastery of interactional dramaturgy. Where younger professionals must over-invest relationally to prove their worth, seniors enjoy prior symbolic credit, inheriting a professional trajectory perceived as reliable and reassuring. The differential recognition thus hinges not solely on knowledge but on the mode through which such knowledge is perceived, embodied, and articulated within the therapeutic encounter.

Analysis further revealed that trust in care, especially amid uncertainty or vulnerability, derives less from rational calculation than from a social process of projection onto figures perceived as stable. Elderly patients, confronted with the ontological precariousness of the ailing body, invested experienced caregivers as symbolic anchors. Experience thus becomes a stabilising resource against risk, while its absence among younger caregivers engenders distrust, trial, or demands for supplementary proof.

Nonetheless, these generational preferences do not merely reflect conservative attachment. They unfold within a sociocultural proximity logic, wherein shared referents language, interaction rhythm, politeness forms, narrative styles reinforce identification and adherence. Experience recognition thus constitutes a social homology phenomenon, where generational resonance between caregiver and patient operates as both subjective adjustment factor and vector of clinical efficacy.

However, this valorisation of seniority is fraught with ambiguity. It risks engendering symbolic disqualification of younger professionals compelled toward over-legitimisation strategies within a normative universe privileging experiential proof. This dynamic produces structural tension between biomedical innovation, often embodied by younger cohorts, and clinical wisdom projected onto elders. The crux therefore lies not in a binary opposition between book knowledge and experiential knowledge, but in the construction of a relational space wherein these dimensions coexist, reinforce one another, and produce hybrid forms of legitimacy.

In essence, this study reveals that caregiving competence is never reducible to objectifiable technicality. It is fundamentally a relational, emotional, and interactional competence, whose legitimacy is negotiated within spaces marked by generational relations, roles, and dispositions. Experience, in this context, is not merely temporal accumulation but a mode of being-in-care, a calibrated presence engendering trust, recognition, and coherence within a hospital field traversed by the mutations of contemporary healthcare modernity.

Hence, it is within this productive tension between experiential capital and knowledge renewal that a genuine generational continuum of care may be constructed. Such a continuum can only emerge if educational institutions, professional collectives, and organisational arrangements valorise cross-learning, mentoring, and reciprocal recognition. Far from any hierarchical fixity, caregiver legitimacy must be

conceived as a dynamic, continuously reconstructed process situated at the nexus of trajectories, interactions, and social expectations in a perpetually evolving medical context.

Conclusion

This inquiry was situated within the analytical ambit of the sociology of health, specifically probing the dynamics of power, recognition, and legitimisation within the therapeutic encounter. It sought to elucidate how perceived experience particularly refracted through the prism of caregiver age operated as a pivotal vector in the construction of trust among elderly patients. The endeavour was to illuminate the social mechanisms by which representations of caregiving competence were constituted, legitimised, or conversely, destabilised, thereby influencing adherence to therapeutic regimens.

Employing a qualitative methodology grounded in-depth semi-structured interviews and participant observation within hospital milieus, the study amassed a corpus of rich empirical material. These data afforded access to actors' subjectivities and the microsocial regulatory processes underpinning the care relationship, apprehended in their quotidian and interactional historicity. The approach privileged a comprehensive hermeneutic of the intersecting perceptions of caregivers and elderly patients, integrating the emotional, cultural, and relational dimensions permeating medical praxis.

Findings revealed that elderly patients ascribed profound symbolic value to the perceived experience of caregivers, envisaging it as a guarantor of practical competence, emotional steadiness, and decisional acumen. Caregiver age, construed as an index of a prolonged and tested professional trajectory, emerged as a decisive criterion in the constitution of enduring therapeutic trust. Senior caregivers were perceived as bearers of an embodied wisdom, sanctioning a posture of attentive listening, patience, and nuanced comprehension of issues attendant upon ageing, chronicity, and existential vulnerability.

By contrast, younger caregivers, whilst acknowledged for their technical mastery and updated protocol knowledge, were frequently adjudged insufficiently experienced to evoke immediate trust in complex or emotionally charged contexts.

This generational asymmetry in the recognition of caregiving competence unveiled a process of differential legitimisation, wherein relational experience proved as formative as biomedical expertise. It further disclosed how therapeutic interaction coalesced around a constellation of social signifiers, wherein perceived maturity, communicative style, and comportment vis-à-vis medical uncertainty functioned as implicit evaluative criteria of care quality. Competence, in this regard, was apprehended not merely as a strictly technical attribute but as a relational and symbolic configuration mediated by collectively shared perceptual schemas.

Thus, the study made a substantive contribution to the sociology of caregiver patient relations by shifting focus beyond professional qualifications towards the subjective and cultural dimensions of medical legitimisation. It revealed that therapeutic trust does not derive solely from institutional or academic recognition of competence but also from a situated, sensitive, and generational recognition of the capacity to engage ethically and empathetically with patients.

Heuristically, the research illuminated avenues for deeper analysis of diffuse power modalities within hospital settings, exposing how professional credibility might be constructed or undermined through quotidian interactions, indexed biographically, generationally, or emotionally. It also foregrounded the performativity inherent in the caregiving role and the symbolic labour younger professionals must undertake to secure authority commensurate with that of their seniors.

Normatively, the findings invite a reconfiguration of medical training frameworks, explicitly incorporating elderly patients' expectations regarding intersubjective recognition, communication, and ethical comportment. In essence,

experience ought to be valorised not as a mere corollary of seniority but as a fully-fledged relational competence, capable of cultivation, transmission, and reinforcement within caregiving collectives.

Looking forward, it appears imperative to interrogate the social conditions enabling a structurative intergenerational dialogue within medical milieus. The challenge is to empower younger caregivers to develop interactional and ethical strategies conducive to symbolic recognition, without reproducing rigid hierarchies between modern technical expertise and ancestral experiential wisdom. Only a professional policy consciously attuned to these tensions can effectively harmonise technical knowledge, relational legitimacy, and social expectations, thereby fostering a generational continuum of care.

Bibliography

- ATTIAS-DONFUT Claire, 2010, *Les retraités et le travail : transition et vieillissement*. Presses Universitaires de France, Paris.
- BECK Ulrich, 1992, *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.
- BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- CARADEC Valérie, 2004, *La vieillesse, entre travail et retrait*. Éditions La Découverte, Paris.
- CARADEC Valérie, 2018, *Les institutions et la reconnaissance du patient âgé*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Centre d'Analyse Stratégique, 2010, *Les seuils d'âge et le vieillissement: analyse prospective*. Ministère de l'Économie, des Finances et de l'Industrie, Paris.
- CLEMENT Michel & MEMBRADO Maria, 2012, *Vieillir et société: enquêtes qualitatives sur les parcours de retraite*. Éditions L'Harmattan, Paris.

- Direction de la Recherche, des Études, de l’Évaluation et des Statistiques (DREES), 2018, *Données hospitalières nationales 2017*. DREES, Paris.
- DURKHEIM Emile, 1893, *De la division du travail social*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- Espace Seniors, 2015, *Le patient gériatrique : objet ou sujet de soin ?* [en ligne]. Disponible sur : <https://www.liages.be/wp-content/uploads/2020/08/5.analyse-le-patient-geriatrique-objet-ou-sujet-de-soin.pdf> Consulté, le 21.8.2025
- FREIDSON Eliot, 1970, *Profession of Medicine: A Study of the Sociology of Applied Knowledge*. New York: Dodd, Mead and Company.
- FOUCAULT Michel, 1973 (éd. de poche), *La naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris: Gallimard.
- GIDDENS Anthony, 1990, *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- GIDDENS Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- GOFFMAN Erving, 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday Anchor Books.
- GOTTOFREY Annabelle & LANGER Rébecca, 2012, *Comment communiquer avec un patient dans l’incapacité de parler ?* [en ligne]. Disponible sur : <https://patrinum.ch/record/16158?v=pdf&ln=de> Consulté, le 21.8.2025
- GUCHER Pierre, 2016, *Le vieillissement et la prise en charge hospitalière: une approche sociologique*. Éditions L’Harmattan, Paris.
- HABERMAS Jürgen, 1973, *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.
- LACOMBE Gabrielle & KEDAIFA Sabrina, 2020, *Ré-hospitalisation précoce du sujet âgé de plus de 75 ans : du repérage aux urgences au suivi par le médecin*

- généraliste. Intérêt de l'outil Tagravpa.* Mémoire de fin d'études, Sciences du Vivant. [en ligne]. Disponible sur : <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03148498v1/file/THESE%20KEDAIFA%20LACOMBE%20%281%29.pdf> Consulté, le 21.8.2025
- LATOUR Bruno, 1988, *La Pasteurisation de la France*. Paris: La Découverte.
- LEBAS Agathe, 2021, *Perception actuelle des personnes âgées par les médecins généralistes : analyse par le prisme de l'histoire des origines de cette catégorie sociale au XVIII^e siècle en France*. Médecine humaine et pathologie. [en ligne]. Disponible sur : <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03579116/file/LEBAS%20Agathe.pdf>
- LUHMANN Niklas, 1968, *Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität [Trust and Power]*. Chichester: Wiley.
- MAUSS Marcel, 1934, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Éditions Marcel Rivière, Paris.
- World Health Organization (Organisation mondiale de la santé), 2002, *Active ageing: A policy framework*. World Health Organization, Geneva.
- WEBER Max, 1922, *Économie et société. Tome 1 : Les catégories de la sociologie*. Paris: Plon.

CAPITAL SOCIAL, SOLIDARITÉS FAMILIALES, DYNAMIQUES INTERGÉNÉRATIONNELLES ET STRATÉGIRES D'INSERTION ÉCONOMIQUE DES MIGRANTS MALIENS DANS LE SECTEUR BOVIN À PORT-BOUËT/ABIDJAN

Félix YOUL

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

E-mail : youl.felix82@ufhb.edu.ci

Soumission : 26/08/2025

Acceptation : 10/10/2025

Résumé : Cette étude examine comment les solidarités familiales et les dynamiques intergénérationnelles structurent l'insertion économique des Maliens dans le secteur bovin de Port-Bouët. Fondée sur une approche qualitative reposant sur des entretiens semi-directifs et observations directes, elle révèle que l'intégration économique s'appuie sur la mobilisation des réseaux familiaux, le mentorat informel, la gestion collective des revenus et l'encadrement des jeunes migrants. Les résultats montrent que la réussite n'est pas individuelle mais socialement et financièrement encadrée. L'étude conclut que les trajectoires migratoires combinent capital familial, transmission intergénérationnelle et stratégies d'accumulation différée, consolidant ancrage et autonomie économique.

Mots-clés : Solidarité familiale, Dynamiques intergénérationnelles, Insertion économique.

Abstract: This study investigates how familial solidarities and intergenerational dynamics shape the economic integration of Malian migrants within the cattle sector of Port-Bouët. Drawing on a qualitative approach grounded in semi-structured interviews and direct observations, the analysis reveals that economic incorporation is underpinned by the mobilisation of kinship networks, informal mentorship, collective income management, and the intergenerational supervision of young migrants. The findings demonstrate that success is neither individualised nor autonomous but rather socially and financially scaffolded. The study concludes that migratory trajectories intertwine familial capital, intergenerational transmission, and deferred

accumulation strategies, thereby reinforcing both economic embeddedness and the pursuit of collective autonomy.

Keywords: Family solidarity, Intergenerational dynamics, Economic insertion.

Introduction

Les données empiriques issues de l'enquête menée auprès des migrants maliens du secteur bovin de l'abattoir de Port-Bouët révèlent que l'insertion économique se construit essentiellement à travers les solidarités familiales et les interactions intergénérationnelles. Les migrants mobilisent leur réseau familial pour soutenir leur installation, accéder à un mentorat informel et sécuriser la gestion de leurs revenus. L'accompagnement des jeunes par les aînés, ainsi que la transmission des compétences professionnelles, structurent les trajectoires économiques, illustrant que le succès migratoire n'est jamais strictement individuel mais profondément encastré dans des dispositifs sociaux et financiers collectifs.

Un paradoxe émerge toutefois : malgré l'intensité de la mobilisation des ressources familiales et communautaires, certains migrants restent exposés à des vulnérabilités économiques. Cette tension met en évidence que le capital familial et les dynamiques intergénérationnelles ne garantissent pas mécaniquement une insertion durable, soulignant les limites des stratégies collectives face aux contraintes structurelles du marché urbain.

À partir de cette observation, la problématique de recherche se formule ainsi : comment les migrants maliens combinent-ils solidarités familiales, mentorat intergénérationnel et stratégies économiques pour organiser leur insertion dans le secteur bovin, et quelle influence ces logiques collectives ont-elles sur la durabilité de leurs trajectoires migratoires ?

La pertinence scientifique de cette étude réside dans son apport à la sociologie des migrations et de l'économie urbaine, en documentant empiriquement l'articulation entre capital

familial, transmission intergénérationnelle et stratégies d'accumulation différée dans un contexte africain. Sur le plan social, elle éclaire les mécanismes d'intégration des migrants et fournit des pistes pour renforcer la formation, la gestion collective des ressources et la cohésion communautaire au sein de marchés stratégiques tels que celui de Port-Bouët.

La littérature sur l'insertion économique des migrants met en exergue l'objectif central d'identifier comment les solidarités familiales et les ressources sociales structurent les trajectoires professionnelles. Bourdieu (1986) montre que le capital social, articulé aux capitaux économique et culturel, conditionne l'accès aux positions économiques et la sécurisation des parcours professionnels. Coleman (1988) souligne que les réseaux familiaux et communautaires facilitent la circulation des ressources et des informations stratégiques, renforçant l'encadrement et les opportunités d'insertion. Cependant, ces analyses, souvent fondées sur des contextes occidentaux et scolaires, restent peu mobilisées pour les marchés urbains africains.

Sur le plan intergénérationnel, Granovetter (1985) identifie que les trajectoires économiques sont encastrées dans des réseaux sociaux, où le mentorat des aînés facilite l'acquisition de compétences et l'intégration professionnelle des plus jeunes. Stark et Bloom (1985) montrent que l'investissement familial et l'encadrement des jeunes migrants sécurisent l'accès aux ressources et permettent une planification différée de l'accumulation. Néanmoins, ces travaux explorent rarement des secteurs économiques spécifiques comme le commerce bovin urbain en Afrique de l'Ouest.

En outre, la mobilisation des ressources économiques à travers le financement familial et la gestion collective des revenus se révèle déterminante. Portes et Sensenbrenner (1993) démontrent que les transferts familiaux constituent des mécanismes essentiels pour la reproduction sociale et la stabilisation des positions économiques des migrants. Ces

résultats mettent en lumière l'articulation entre solidarité et stratégie économique, tout en soulignant le manque d'études empiriques examinant ces dynamiques dans des secteurs professionnels précis tels que le commerce bovin.

Cette étude se distingue de ces travaux en adoptant une approche empirique qualitative centrée sur les Maliens dans le secteur bovin de Port-Bouët. Elle met en lumière la combinaison spécifique de solidarités familiales, de mentorat intergénérationnel et de stratégies économiques pour stabiliser l'insertion et favoriser l'accumulation différée. En documentant ces logiques dans un contexte africain urbain rarement analysé, cette recherche apporte une contribution originale à la sociologie des migrations et de l'économie urbaine, élargissant la portée des concepts de capital social et intergénérationnel à des marchés stratégiques spécifiques.

1. Référentiel théorique & méthodologique

L'étude des solidarités familiales, des dynamiques intergénérationnelles et des stratégies d'insertion économique des Maliens dans le secteur bovin de Port-Bouët s'est inscrite dans une perspective théorique mobilisant à la fois le capital social de Bourdieu (1986), le concept de réseaux et d'encastrement de Granovetter (1985), et la nouvelle économie de la migration de Stark et Bloom (1985). Ces cadres théoriques ont permis d'expliquer comment les migrants mobilisent des réseaux familiaux et communautaires pour accéder aux ressources économiques, sécuriser leur insertion et transmettre les savoir-faire professionnels aux générations suivantes. L'application de ces théories s'est révélée pertinente pour comprendre l'articulation empirique entre solidarité, mentorat informel et accumulation différée, éléments centraux dans les trajectoires économiques observées à Port-Bouët.

Sur le plan méthodologique, cette étude s'inscrit dans une approche qualitative, combinant entretiens semi-directifs et observations participantes afin de rendre compte de la

complexité des pratiques d'insertion et des régimes de solidarité. Le terrain d'investigation, l'abattoir de Port-Bouët à Abidjan, a été retenu en raison de sa fonction stratégique en tant que principal marché bovin urbain et espace de sociabilité entre migrants et acteurs locaux. Les critères de sélection des enquêtés ont intégré l'ancienneté dans le secteur, l'appartenance à des réseaux familiaux migratoires maliens, ainsi que l'implication dans l'encadrement des jeunes migrants. Au total, 11 individus ont été interviewés, identifiés selon une logique d'échantillonnage par boule de neige afin de privilégier ceux disposant d'une connaissance approfondie des dynamiques communautaires et des stratégies économiques. Les entretiens semi-directifs ont permis de recueillir des données détaillées sur les pratiques de solidarité, les dispositifs d'intégration intergénérationnelle et les modalités de transmission des savoir-faire, tandis que les observations participantes ont enrichi le corpus en documentant les interactions quotidiennes et les formes concrètes d'organisation collective.

L'analyse a mobilisé une approche thématique inductive, permettant d'extraire des catégories conceptuelles telles que le mentorat familial, la gestion collective des revenus et les stratégies de sécurisation économique. Cette démarche a mis en lumière que l'insertion des migrants ne relève pas uniquement d'une logique individuelle, mais s'inscrit dans des dynamiques sociales et intergénérationnelles structurantes. Les résultats montrent que les trajectoires migratoires s'articulent autour de la combinaison de capital familial, capital social et stratégies d'ancre économique, offrant ainsi une lecture sociologique fine des mécanismes de reproduction et de consolidation des positions des migrants dans un contexte urbain ivoirien.

2. Résultats

2.1. Patrimonialisation des positions économiques et héritage migratoire : dynamiques intergénérationnelles de l'insertion des Maliens dans le secteur bovin de l'abattoir de Port-Bouët

Les résultats mettent en exergue la manière dont l'histoire et les décisions politiques passées structurent encore les positions actuelles, révélant que l'accès et la stabilité économique des migrants sont inscrits dans des logiques de continuité familiale et institutionnelle.

Extrait d'entretien : « Mon grand-père est arrivé en Côte-D'ivoire en 1972... c'est le président Houphouët qui lui a donné la place ici pour qu'il vende les bœufs » K.D, 32 ans, Abidjan 2025, 12.08.2025, 10 heures

Cet extrait révèle la manière dont l'insertion économique des migrants maliens dans le secteur bovin de Port-Bouët est structurée par des processus historiques et institutionnels. L'affirmation selon laquelle le grand-père de l'enquêté a reçu sa place par décision présidentielle illustre que l'accès aux ressources économiques n'est pas seulement le fruit d'initiatives individuelles ou de compétences marchandes, mais résulte d'un capital symbolique et institutionnel hérité. Cette attribution confère aux générations suivantes une légitimité sociale et économique, créant une hiérarchisation patrimoniale de l'accès au marché.

La dimension intergénérationnelle met en évidence une reproduction sociale et économique, où la position acquise par un ancêtre assure une continuité des priviléges et des opportunités au sein de la lignée familiale. Le propos signale également l'importance de l'histoire politique dans la structuration des espaces urbains de commerce, montrant que l'insertion des migrants se joue autant dans la relation à l'État et à ses dispositifs que dans la maîtrise technique et sociale du marché.

En somme, cette situation illustre la co-construction de l'insertion économique à la croisée de la stratégie individuelle et du capital institutionnel : la reconnaissance officielle initiale devient un vecteur de stabilité, d'ancrage et de reproduction du capital économique, transformant l'expérience migratoire en un processus intergénérationnel où les logiques économiques sont indissociables des dimensions sociales et symboliques.

2.2. Solidarités migrantes, mentorat informel et reproduction des trajectoires économiques : stratégies d'insertion des Maliens dans le secteur bovin de l'abattoir de Port-Bouët

L'enquête a mis en évidence la manière dont la solidarité migrante et le mentorat informel structurent l'accès à l'autonomie économique et la continuité des pratiques professionnelles, révélant un mécanisme clé de pérennisation de l'insertion dans un contexte urbain et concurrentiel.

Extrait d'entretien : « Nous faisons venir nos petits frères du mali pour nous aider avec les animaux là, ils surveillent, donne à manger, à boire... en retour, nous ont s'occupent d'eux, un peu un peu jusqu'à un jour ils vont avoir pour eux-mêmes » B.S, 52 ans, Abidjan 2025, 12.08.2025, 13 heures

Cet extrait illustre la manière dont les dynamiques communautaires et familiales structurent l'insertion économique des migrants maliens dans le secteur bovin de l'abattoir de Port-Bouët. L'organisation de la venue des « petits frères » révèle une stratégie de mentorat informel et de transmission des savoir-faire pratiques, où les migrants expérimentés assurent l'apprentissage progressif des novices. Cette socialisation professionnelle fonctionne comme un capital collectif, permettant aux jeunes migrants d'acquérir compétences, légitimité et autonomie dans un marché urbain concurrentiel.

La réciprocité implicite « *en retour, nous nous occupons d'eux, un peu à peu* » traduit un système de solidarité intergénérationnelle et d'encadrement communautaire, où

l'intégration des jeunes est conditionnée par l'acquisition progressive de capital économique et social. Cette dynamique reflète une logique de reproduction des positions et des trajectoires économiques au sein de la communauté, dans laquelle l'insertion individuelle est indissociable du soutien et de l'encadrement collectif.

En définitive, l'extrait met en évidence que l'insertion dans le secteur bovin repose autant sur la maîtrise technique que sur l'intégration dans des réseaux sociaux et familiaux, soulignant que la réussite économique des migrants ne peut être comprise indépendamment des relations de solidarité, des stratégies d'apprentissage et des hiérarchies implicites de la communauté.

2.3. Réseaux familiaux, capitaux financiers et stratégies migratoires : logiques d'insertion des Maliens dans le secteur bovin de l'abattoir de Port-Bouët

L'analyse a révélé que les trajectoires migratoires et les stratégies d'insertion s'articulent étroitement autour de la solidarité familiale et de la mobilisation de ressources économiques, soulignant que la réussite économique des migrants ne relève pas d'initiatives purement individuelles, mais s'inscrit dans un encadrement social et financier structurant.

*Extrait d'entretien : « moi à Bamako je vendais la viande au grand marché de « wroudo » mais ça ne marchait pas trop.... Quand j'ai décidé de venir m'installer à Abidjan, c'est mon oncle et mon grand frère qui m'ont aidé à venir..... Mes parents mon prêtés beaucoup d'argent »
Y.K, 42 ans, Abidjan 2025, 17.08.2025, 9 heures.*

Cet extrait révèle la complexité des mécanismes sociaux et économiques qui structurent l'insertion des migrants maliens dans le secteur bovin de l'abattoir de Port-Bouët. La décision de quitter Bamako, motivée par l'insuffisance des revenus au marché local, illustre que la migration est une stratégie rationnelle d'optimisation économique, fondée sur l'évaluation

comparative des contextes locaux et urbains. Le passage de l'échec commercial dans le marché d'origine à l'opportunité perçue à Abidjan souligne que la mobilité économique est orientée par des différenciations spatiales et par la promesse d'un capital économique plus élevé.

La dimension familiale est centrale : l'assistance de l'oncle et du grand frère, ainsi que le prêt des parents, manifeste que l'insertion économique repose sur la mobilisation de réseaux familiaux et de ressources financières préexistantes. Ces appuis ne sont pas simplement matériels ; ils constituent un capital social et symbolique qui légitime l'accès au marché, sécurise la migration et structure les trajectoires d'intégration. Cette configuration met en évidence un processus d'encastrement social de l'activité économique, où la réussite individuelle dépend étroitement de relations interpersonnelles et de solidarités intra-familiales.

En outre, le témoignage illustre une logique cumulative et intergénérationnelle : le soutien familial permet de franchir les premières étapes de l'installation, d'acquérir des savoir-faire locaux et de constituer progressivement un capital économique autonome. L'insertion dans le secteur bovin n'est donc pas uniquement un processus individuel de travail ou de commerce, mais un projet socialement encadré, où la migration, le crédit familial et les relations de parenté s'articulent pour réduire les risques, stabiliser les revenus et assurer la pérennité économique.

En somme, cet extrait révèle que les trajectoires migratoires et d'insertion sont à la fois stratégiques, relationnelles et hiérarchisées, inscrivant les migrants dans des réseaux de soutien qui combinent capital économique, capital social et transmission de légitimité, essentiels pour accéder aux positions stables et productives au sein de l'espace urbain concurrentiel de l'abattoir de Port-Bouët.

2.4. Gestion collective des revenus, contrôle familial et accumulation différée : stratégies d'insertion économique des migrants maliens dans le secteur bovin de l'abattoir de Port-Bouët

L'étude indique comment la centralisation et la supervision des revenus par la famille constituent une stratégie essentielle pour sécuriser les gains, reproduire le capital économique et assurer l'accès futur à l'autonomie productive, révélant une dimension profondément sociale et structurée de l'insertion économique dans le secteur bovin.

*Extrait d'entretien : « mon grand frère se charge de gérer ma paye, tout passe par lui.....
C'est comme ça “ oh ” il garde mon argent
Quant ca deviendra beaucoup, on va acheter notre propre bétail » C.D, 31 ans, Abidjan
2025, 19.08.2025, 11 heures*

Cet extrait met en lumière la manière dont les dynamiques familiales et la hiérarchisation intra-communautaire structurent l'insertion économique des migrants maliens dans le secteur bovin de l'abattoir de Port-Bouët. La centralisation de la gestion de la paye par le grand frère illustre une pratique de contrôle économique fondée sur la confiance familiale et la régulation hiérarchique, où le transfert des ressources à un aîné expérimenté fonctionne comme un mécanisme de sécurité et de planification économique collective. Cette gestion centralisée permet de prévenir les risques de dilapidation, de sécuriser les revenus et de favoriser une accumulation progressive en vue d'acquisitions productives futures, telles que l'achat de bétail.

La situation traduit également une logique d'accumulation différée, où l'épargne et le capital économique ne sont pas mobilisés immédiatement pour la consommation individuelle, mais sont conservés et supervisés pour garantir un investissement stratégique, consolidant ainsi l'autonomie et la stabilité économique du jeune migrant. Ce processus est inséparable de la solidarité intra-familiale, qui impose des normes de responsabilité, de discipline et de reciprocité, renforçant la

cohésion sociale et la légitimité des plus âgés dans la hiérarchie communautaire.

Par ailleurs, l'extrait révèle que l'insertion économique n'est pas un simple processus individuel, mais résulte d'une combinaison complexe de relations de confiance, de capital social familial et de planification stratégique. Le contrôle exercé par le grand frère transforme l'expérience économique en un projet collectif et intergénérationnel, où la réussite individuelle dépend directement de l'intégration dans un réseau familial structuré et d'une gestion anticipatrice des ressources.

En somme, cette organisation souligne que les trajectoires migratoires et économiques des Maliens à Port-Bouët s'inscrivent dans des logiques cumulatives et encastées, où la socialisation économique, la hiérarchie familiale et la stratégie d'investissement sont intimement liées à la

2.5. Solidarités intergénérationnelles et stratégies migratoires des jeunes Maliens : insertion socio-économique dans le secteur bovin de l'abattoir de Port-Bouët

L'enquête a montré que la migration et l'insertion économique ne sont pas seulement individuelles mais encadrées par des réseaux intergénérationnels, révélant un mécanisme clé de reproduction sociale et économique au sein de la communauté malienne.

Extrait d'entretien : « nous organisons la venue de nos jeunes frères qui ont envie de travailler à l'abattoir de Port-Bouët.... Souvent les conditions de vie des parents sont vraiment difficiles surtout lorsqu'ils ont en charge plusieurs adolescents » Y.D, 56 ans, Abidjan 2025, 21.08.2025, 11 heures

Cet extrait met en évidence le rôle central des stratégies familiales et intergénérationnelles dans l'insertion économique des jeunes migrants maliens à l'abattoir de Port-Bouët. L'organisation de la venue des « jeunes frères » révèle que la migration n'est pas un acte individuel mais un processus

socialement encadré, où les décisions d'installation et d'emploi sont coordonnées par des membres expérimentés de la famille ou de la communauté. Cette dynamique traduit une logique de solidarité intra-familiale, dans laquelle les migrants plus âgés ou établis servent de relais pour sécuriser les trajectoires économiques et minimiser les risques liés à la migration et à l'installation dans un marché urbain concurrentiel.

Le passage souligne également que la migration des adolescents est conditionnée par la précarité des familles d'origine, souvent surchargées par le nombre d'enfants à charge et par la faiblesse des ressources économiques. Cette réalité sociale révèle que l'insertion économique des jeunes constitue une stratégie adaptative des familles, visant à redistribuer la charge économique et à générer des ressources supplémentaires, tout en formant les adolescents aux pratiques professionnelles et sociales locales.

Par ailleurs, le fait que cette venue soit organisée et encadrée illustre une transmission encastrée de savoir-faire et de normes de travail, où l'apprentissage des tâches liées à l'abattoir se fait dans un cadre de supervision et de protection. L'insertion ne se limite donc pas à l'accès à l'emploi : elle est socialement transmise, structurée et sécurisée, garantissant que les jeunes puissent acquérir progressivement autonomie, légitimité économique et capital social au sein de la communauté malienne établie.

En somme, ce témoignage révèle que l'insertion des jeunes Maliens à Port-Bouët repose sur une articulation complexe entre solidarité intergénérationnelle, encadrement communautaire et stratégies adaptatives des familles, où la migration devient un outil de redistribution sociale et économique, et un vecteur de reproduction des trajectoires communautaires et professionnelles.

3. Discussion

Les résultats de cette étude révèlent que l'insertion économique des migrants maliens dans le secteur bovin de Port-Bouët n'est pas un processus purement individuel, mais qu'elle s'inscrit dans un encadrement social et financier articulé autour des solidarités familiales et du mentorat intergénérationnel. Ces constats convergent avec les analyses de Bourdieu (1986), qui souligne que le capital social, en interaction avec le capital économique et culturel, constitue un levier stratégique permettant l'accès aux positions économiques et la sécurisation des trajectoires. Coleman (1988) renforce cette perspective en montrant que la circulation des ressources et des informations au sein des réseaux familiaux et communautaires conditionne l'accès aux opportunités et l'encadrement des jeunes générations.

Parallèlement, les travaux de Stark et Bloom (1985) et de Portes et Sensenbrenner (1993) convergent avec nos résultats en insistant sur l'importance des transferts financiers et de la gestion collective des ressources comme mécanismes de stabilisation sociale et économique. Ces approches théoriques éclairent empiriquement l'observation selon laquelle les jeunes migrants bénéficient d'un encadrement familial direct, permettant d'assurer non seulement leur insertion immédiate mais également la planification de l'accumulation différée et de la reproduction sociale.

Cependant, une divergence notable apparaît. Les analyses classiques se concentrent souvent sur des contextes occidentaux ou sur des migrations économiques globales, tandis que cette étude montre que dans un marché urbain africain stratégique, la combinaison du mentorat familial, des solidarités intergénérationnelles et de la gestion collective des revenus crée une dynamique d'insertion spécifiquement locale, où l'autonomie individuelle reste subordonnée à la coordination communautaire et familiale. Cette spécificité souligne l'importance de considérer les dimensions culturelles, sociales et

économiques conjointement, plutôt que de privilégier une lecture purement économique ou individualiste de l'insertion.

En synthèse, cette discussion met en lumière que la réussite économique des migrants maliens dans le secteur bovin de Port-Bouët est intrinsèquement encastre dans un réseau de solidarités familiales et intergénérationnelles, soutenu par la mobilisation collective des ressources. Elle confirme la pertinence des concepts de capital social et de mentorat intergénérationnel tout en enrichissant le corpus théorique existant par une perspective empirique centrée sur les marchés urbains africains stratégiques, où l'insertion économique se construit à l'intersection de la solidarité, de la planification financière et de l'ancre communautaire.

Conclusion

Cette étude a mis en évidence que l'insertion économique des migrants maliens dans le secteur bovin de Port-Bouët ne relève pas de l'initiative individuelle isolée, mais s'inscrit dans un réseau complexe de solidarités familiales et de mentorat intergénérationnel. Les résultats ont montré que la réussite migrante est socialement encadrée, structurée par la mobilisation des ressources économiques collectives et la transmission des savoir-faire professionnels.

Scientifiquement, cette recherche contribue à la sociologie des migrations et à l'économie urbaine en Afrique de l'Ouest, en articulant empirisme et théorie du capital social, de l'encastrement et des logiques de solidarité migrante. Elle enrichit la compréhension des mécanismes d'insertion dans des marchés stratégiques où la socialisation économique et la planification différée des revenus jouent un rôle central.

Du point de vue utilitaire, l'étude offre des indications précieuses pour les politiques publiques et les acteurs du développement urbain et migratoire, en suggérant que le renforcement des réseaux familiaux et communautaires peut consolider l'intégration socio-économique des migrants.

Géopolitiquement, elle éclaire la circulation transfrontalière des compétences et des capitaux humains en Afrique de l’Ouest, soulignant l’importance de l’ancrage communautaire pour la stabilité économique et sociale des villes stratégiques.

En somme, les perspectives ouvertes par cette recherche concernent l’analyse comparative des dynamiques migratoires dans d’autres secteurs urbains et la modélisation des trajectoires intergénérationnelles, permettant d’affiner les politiques d’insertion et d’accumulation différée dans des contextes africains diversifiés.

Références bibliographiques

- BOURDIEU Pierre, 1986, *The Forms of Capital*. In J. Richardson (Ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241-258). New York, NY : Greenwood Press.
- COLEMAN James, 1988, *Social Capital in the Creation of Human Capital*. American Journal of Sociology, 94 (Supplement), 95-120. Chicago, IL : University of Chicago Press.
- GRANOVETTER Mark, 1985, *Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness*. American Journal of Sociology, 91(3), 481-510. Chicago, IL : University of Chicago Press.
- STARK Oded & BLOOM David, 1985, *The New Economics of Labor Migration*. American Economic Review, 75(2), 173-178. New York, NY : American Economic Association.
- PORTES Alejandro & SENSENBRENNER Julia, 1993, *Embeddedness and Immigration: Notes on the Social Determinants of Economic Action*. American Journal of Sociology, 98(6), 1320-1350. Chicago, IL : University of Chicago Press.

LOGIQUES ORGANISATIONNELLES DES ENFANTS VULNÉRABLES À LOMÉ (TOGO)

Ablavi Esseyram GOGOLI

Université de Lomé (Togo)

E-mail : gogoliablavie08@yahoo.fr

Soumission : 13/09/2025

Acceptation : 01/11/2025

Résumé : Les rues dans les villes africaines sont des arènes d'interactions entre des jeunes, des enfants et des adultes. Ces acteurs y développent des cadres de vie permanents avec des réalités et des activités plurielles sur différents sites. Dans la ville de Lomé au Togo, les enfants vivent sur ces sites et ont des logiques d'organisation spécifiques à la rue. Ils sont en situation de précarité, développent des alliances et des interactions pour renforcer leur résilience. La rue, milieu apparemment ouvert, observe ainsi une organisation et une logique propre à ces enfants et à leurs groupes. L'objectif de ce travail est d'analyser la logique organisationnelle de ces enfants au niveau individuel et collectif. À partir d'une approche qualitative, les données ont été collectées avec un guide d'entretien individuel et de groupe ainsi qu'une grille d'observation. L'enquête de terrain a eu lieu avec les enfants qui se retrouvent sur les différents sites présents le long de la plage. L'analyse faite à travers la théorie des acteurs montre que les enfants de la rue ont une organisation sociale liée à leur histoire de vie et à leur trajectoire dans la rue en dépit des logiques propres à la rue.

Mots-clés : Enfants de la rue, ville, organisation, logique, Lomé.

Abstract: Streets in African cities are arenas for interaction between young people, children, and adults. These actors develop permanent living environments with diverse realities and activities at different sites. In the city of Lomé, Togo, children live on these sites and have organizational logics specific to the street. They are in precarious situations and develop alliances and interactions to strengthen their resilience. The street, an apparently open environment, thus observes an organization and logic specific to these children and their groups. The objective of this work is to analyze the organizational logic

of these children at the individual and collective levels. Using a qualitative approach, the data were collected using an individual and group interview guide and an observation grid. The field survey was conducted with the children who gather at the various sites along the beach. Analysis using actor theory shows that street children have a social organization linked to their life history and their trajectory on the streets, despite the logic specific to the street.

Keywords: street children, city, organization, logic, Lomé.

Introduction

La rue est le théâtre de plusieurs formes d'interactions sociales, dont celles entre les enfants de la rue. En effet, la vie dans les zones urbaines a toujours été un rêve pour certains. On observe diverses interactions entre les acteurs de la rue, notamment les enfants, dont la présence ne cesse de croître. Ces individus arrivent dans la rue, y séjournent plus ou moins longtemps et deviennent des acteurs prépondérants dans cette arène. Des *enfants de la maison d'hier* devenus des *enfants de la rue aujourd'hui*, ils sont des milliers à se retrouver dans la rue pour diverses raisons. Des violences familiales aux parents alités, certains enfants quittent la maison progressivement pour s'installer dans la rue, comptant sur des amitiés le plus souvent préétablies. D'autres parmi eux sont nés dans la rue et ne connaissent que la rue comme résidence. Les réalités de la vie urbaine ne sont pas les mêmes et ces derniers se retrouvent dans un environnement où chacun définit son itinéraire, sa trajectoire, ses pratiques et donc ses modes de vie. Jusqu'à un passé récent, ces acteurs que sont les enfants de la rue ne sont pas associés aux réflexions sur la construction de la ville. Cependant, depuis quelques décennies, les auteurs sont nombreux à aborder les problèmes que vivent les enfants en milieu urbain (J. Rivard, 2004 ; M. J. Lallard, 2004). Certains auteurs s'interrogent sur la place faite aux enfants et aux adolescents dans le monde actuel face aux modes de vie urbains (N. Monnet et al., 2018).

Les enfants de la rue étaient un phénomène méconnu dans les villes du Sud jusqu’aux années 1980 (B. Pirot, 2004, p. 13). Ce phénomène d’enfants de la rue s’est développé ces dernières années et l’observation dans les espaces urbains confirme que les jeunes sont toujours plus présents dans les rues (J. Guillou, 1998). Ils ne sont pas seulement identifiés comme enfants de/dans la rue, mais comme des enfants en situation de vulnérabilité. Dans une description des réalités du monde de la rue, M. Boucher *et al.* (2020, p. 2) identifient les jeunes en situation de vulnérabilité à des sans-abri, des sans domicile fixe, des mal-logés, des jeunes de rue. Ils décrivent les réalités des mondes de la rue tout en interrogeant les réactions sociales mises en œuvre pour les accompagner. Les enfants qui vivent dans les rues font donc partie de cette frange vulnérable qui passe ses journées à exercer des activités. Leurs vécus quotidiens sont caractérisés par une certaine précarité. On peut estimer d’après les données de terrain que leur âge est compris entre 7 et 21 ans avec une forte domination de la tranche 10 à 18 ans.

La présence des enfants dans les rues en milieu urbain relève de la sociologie, des sciences de l’éducation mais aussi de l’anthropologie urbaine (A. Raulin, 2007 ; M. Agier, 2015 et O. Douville, 2020). Questionner un fait urbain suppose une mise en lumière des modes d’habiter, d’occupation et d’appropriation de l’espace urbain. Dans le contexte des enfants en situation vulnérable dans la rue, il revient d’étudier les formes de la sociabilité et de cohabitation aux différents types de centralité (A. Hayot, 2002, p. 93). Les pratiques citadines font de la rue un micro-espace complexe, avec des trajectoires, des vitesses, des temporalités multiples (A. Fleury, 2004, p. 35) compte tenu de la diversité socioculturelle de ces acteurs. Chaque acteur dans cet espace à sa logique en fonction des intérêts en jeux et aussi à travers les calculs rationnels « stratégiques » (M. Crozier et E. Friedberg, 1977, p. 283-285). La rue étant comparée à un système où l’action individuelle de chaque acteur participe à un

ensemble d'actions et d'interactions. La vie urbaine fait donc face à une dynamique complexe avec de multiples facettes.

Dans ce contexte, la ville se présente donc comme un espace de socialisation spécifique ouvert à de nouvelles personnalités, de nouveaux types de relations sociales qui tendent à être anonymes, superficielles, transitoires et segmentées et de nouvelles formes de contrôle social des groupes primaires aux groupes secondaires (F. Mermier et V. Milliot, 2024, p. 7). Cet espace offre aux enfants des moyens de construire leur habitat en interaction avec d'autres acteurs. Ces interactions participent à leur socialisation. Pour M. Gullestad (1999, p. 23), s'intéresser à l'enfant implique un changement dans la problématisation de la socialisation. Les enfants ne sont plus considérés comme des réceptacles passifs, mais observés comme des acteurs de leur propre socialisation.

Les enfants de la rue sont donc des acteurs qui animent la rue même s'ils sont exclus socialement. Certains auteurs pensent que ces enfants sont des impensés de la fabrique de la ville (Defrance, 2015). Et pourtant, ils sont de plus en plus organisés et chaque enfant s'identifie à un groupe. Que ce soit aux groupes d'appartenance, au groupe de référence, les enfants de la rue développent un réseau d'amitiés avec leurs pairs. Pour M. Agier (2015, p. 9), la ville est le processus de sa construction et de sa déconstruction. Il questionne pour cela l'implication des différents acteurs dans la fabrique de la ville alors que certains groupes s'adaptent, bricolent et inventent la vie urbaine, d'autres par contre sont exclus. L'anthropologie urbaine s'intéresse alors aux différents groupes qui animent la ville. Que ce soit les acteurs qui sont nés en ville ou ceux qui ont migré, ils participent à la construction de la ville à travers leurs réalisations. En Afrique comme ailleurs, les villes ont toujours été un espace d'innovation, puisqu'elles font converger et se rencontrer des gens venus d'ailleurs (C. Coquery-Vidrovitch, 2006, p. 1090). Dans cette étude, l'auteur fait un détour sur les mutations qu'on peut observer dans les villes d'Afrique noire et la problématique

des enfants en situation de vulnérabilité n'est pas à exclure. Plusieurs pratiques propres à ce groupe sont observables de l'intérieur. Ils observent des logiques propres à eux indépendamment des logiques de la société en général.

D'une organisation individuelle aux organisations de groupe, elles présentent de nos jours des logiques internes qui permettent aux enfants de vivre dans la rue et de développer leur réseau familial. Leur présence souligne des interrogations qui permettent de mieux cerner comment ils vivent ou mieux comment ils survivent. Différentes pratiques sont observées et qui participent à définir ces enfants. Cet article a donc pour objectif de questionner les logiques organisationnelles des enfants présentes dans la rue avec ses particularités et ses marques afin de mieux cerner ce groupe ainsi que leur organisation face à l'urbanisation rapide des villes en Afrique de l'Ouest.

1. Méthodologie de la recherche

Cette partie décrit les sites d'enquêtes tout en les illustrant à travers une carte et présente le déroulement de la collecte des données.

1.1. Description des sites d'études

Les données mobilisées pour la rédaction de cet article proviennent de la capitalisation d'un terrain découvert en 2015 lors de mon adhésion à une équipe de l'Unicef pour une étude nationale afin de présenter la situation des enfants de la rue au Togo. C'est donc un terrain connu avec une nouvelle sous-thématique qui a émergé lors des analyses. Après cette découverte, nous avons aussi capitalisé les données issues de notre thèse de doctorat avec le terrain qui s'est déroulé pendant huit (8) mois en 2017 dont le titre porte sur les logiques et les stratégies d'autoconstruction de la vie des enfants de la rue en

milieu urbain¹. Le dernier terrain effectué dans cette zone a été réalisé en 2023 pour un article (A. B. Gogoli : 2023) et qui porte sur la rue et la vie des femmes en milieu urbain. C'est donc une enquête multi-site qui a été réalisée.

Il est apparu sur tous les sites que les enfants sont membres des groupes et qu'un enfant peut appartenir à deux (2) ou trois (3) groupes à la fois. Il s'agit d'une zone au multi sites. Les zones s'échelonnent le long de la plage de Lomé en quittant la frontière Togo-Ghana pour le port autonome de Lomé. Il s'agit de la plage Dindji, de la plage Africa Décor, de la plage Ibis, de la plage Palm Beach, de la plage Hollando, de la plage Filao ou de la plage Sancta Maria, de la plage Onomo, de la plage Hôtel de la Paix, et de la plage Boka. Il s'agit de préciser ici que ces zones abritent également des commerçants et d'autres acteurs de la rue, notamment les jeunes, les policiers, les restaurateurs et autres.

Ces sites sont des zones de fortes concentrations économiques avec des activités spécifiques à chaque site. D'une manière générale, on observe les commerçants, les restaurateurs, les vendeurs ambulants, des laveurs de voitures, mais la particularité des sites comme la plage Boka s'illustre à travers la présence des enfants qui aident les pêcheurs. Au niveau de la plage Dindji, les enfants sont plus dans le lavage de voitures, et dans les jeux de cartes.

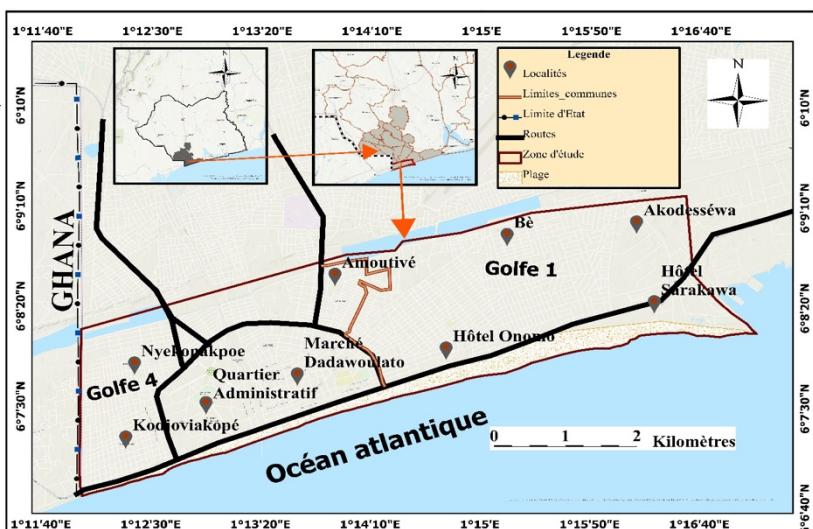
Ce sont des sites non bâtis. Les enfants sont plus présents dans la journée et certains dorment sur ces sites avec des habitats construits à partir des matériaux locaux. Pour ceux qui ne sont pas familiers aux différents sites, c'est difficile d'identifier les enfants de la rue sur les sites à l'exception de la plage Boka. Sur les autres sites, les enfants de la rue se confondent aux enfants dans la rue et aux enfants qui viennent avec leurs parents pour les activités économiques.

Ces sites précités sont interconnectés à d'autres, plus denses et plus organisés. Il s'agit du site de Dekon, du grand

¹ Cette thèse de doctorat a été soutenue en mai 2019.

marché d'Adawlato, du Zongo, de Hanoucopé, et du marché de Bè qui sont des zones historiquement connues qui abritent les enfants de la rue. Les enfants font des allers-retours entre les sites le long de la plage et les autres sites. Ces différents sites voient arriver les enfants au quotidien que ce soit de manière occasionnelle ou permanente. Ce sont des enfants de tout âge et des deux sexes. L'ensemble de ces différents sites se répartissent dans deux communes, à savoir Golfe 4 et Golfe 1. Ils sont présents sur ces différents sites et ce sont leurs activités qui leur permettent de se promener de site en site. Ils peuvent aussi aller sur un site donné sans que ce soit une de leurs activités qui les y amène, mais justement ils visitent d'autres sites pour rencontrer certains de leurs amis ou ils vont pour découvrir.

Carte 1 : Présentation du site de recherche



Source : A. B. GOGOLI / Données de terrain, Juillet 2025.

1.2. La collecte des données

Afin de mieux comprendre les différentes interactions et logiques qui se développent dans les groupes, et mieux cerner les réalités précises pour la rédaction de cet article, nous avons senti

le besoin d'approfondir certains aspects de la vie des enfants de la rue, notamment l'organisation des groupes, la vie des leaders de groupe, les interactions entre les différents groupes et l'importance d'appartenir à un groupe dans la rue. Ce séjour de terrain s'est déroulé en deux étapes. Le premier séjour de terrain s'est déroulé de janvier à mai 2024 afin de préparer la communication dans le cadre d'une conférence à Nice². La deuxième étape s'est déroulée de novembre 2024 à juillet 2025 au moment de la rédaction de cet article.

Ces derniers séjours ont consisté à faire des entretiens avec des groupes d'enfants lors de leurs activités sur les différents sites ou au moment des jeux. Nous avons fait des entretiens individuels comme des entretiens de groupe. Ces groupes étaient composés de 3 à 7 enfants. Nous avons identifié directement les groupes qui étaient déjà fonctionnels à partir des observations ou soit avec l'aide de l'association NOVIS Togo³ qui est présente tous les vendredis après-midi sur le terrain pour les activités psychopédagogiques avec les enfants en situation de vulnérabilité. Au total, 4 entretiens de groupes et 7 entretiens individuels ont été réalisés. Ainsi, 27 personnes ont été touchées au total lors de cette phase.

Les observations se sont déroulées simultanément aux entretiens sur les sites. Elles ont porté sur les différentes interactions entre les enfants membres d'un même groupe et de différents groupes. Entre les membres d'un même groupe, les interactions sont quotidiennes et multiples.

Les entretiens ont eu lieu avec les enfants identifiés de leader de groupe et aussi avec les membres d'un même groupe. Il a été difficile de faire des entretiens avec des enfants

² Nous avons présenté une communication au cours de la 8ème édition des Rencontres des Études Africaines en France tenue du 1^{er} au 4 juillet 2024 (Nice) et où nous avons passé une communication intitulée « Les logiques organisationnelles des enfants de la rue à Lomé ».

³ NOVIS Togo : Nouvelle vision du sociale, est une association à but non lucratif dont je suis membre et qui encadre les enfants qui vivent dans la rue à travers les activités psychopédagogiques.

appartenant à des groupes distincts. Certains enfants se sont opposés même si c'était notre souhait. En effet, l'entretien avec les enfants provenant des groupes différents fait ressortir les pratiques contradictoires et illustre souvent les points de vue des enfants selon les groupes d'appartenance. Ces refus peuvent être justifiés par les mésententes préexistantes entre les groupes ou aussi une manière de montrer son hégémonie sur l'autre groupe. Ces entretiens ont abordé leurs vécus quotidiens, le processus d'intégration aux groupes, aux raisons des disputes et la vie des groupes.

Certaines observations ont été faites en dehors des moments des entretiens. Elles ont été possibles aux heures de jeux et lors des activités sur les sites. A la plage Hollando, nous avons participé aux activités avec l'association NOVIS Togo et ces activités ont constitué des moments d'observations et d'interaction.

2. Résultats de la recherche

Les résultats issus de l'analyse du corpus se structurent en trois points. Dans un premier temps, il est question d'aborder les vécus de la rue en termes d'intégrations aux normes, l'organisation au niveau individuel et à l'échelle des groupes dans la rue et enfin les responsabilités du leader dans la rue.

2.1. La rue : réalités, normes et vécus

La rue constitue un univers structuré qui a ses normes, ses codes et formes de hiérarchie. Le non-respect de ces codes est source d'exclusion entre les différents groupes et limite l'intégration de ces micro-sociétés organisées par certains enfants.

2.1.1. Intégration aux normes de la rue

Lorsqu'on vit dans la rue, on n'a pas d'autres choix que de s'adapter à ses réalités et à ses vécus quotidiens. La vie de la rue présente des paramètres qui permettent aux enfants d'y vivre et de survivre. Pour vivre dans la rue, il faut intégrer ses normes et

ses réalités. La particularité de la vie dans la rue connote les modes de vie, les pratiques et aussi les interactions qui s'y déroulent.

Les enfants savent se débrouiller pour subvenir à leurs différents besoins notamment se nourrir et se faire plaisir. Ils sont auteurs de plusieurs activités que l'on qualifie d'activités de survie en raison de leur fragilité et leur précarité. Ces activités sont exercées au quotidien individuellement et collectivement. Vivre dans la rue peut s'apparenter aussi à une vie solitaire où les enfants sont en mesure de travailler seul. Les entretiens ont souvent montré qu'il faut une certaine aptitude pour vivre et travailler dans la rue. M. V⁴, âgé d'environ 15 ans affirme lors d'un entretien de groupe à la plage Hollando : « *Les enfants pensent que c'est aisément de venir ici travailler mais ce n'est pas du tout le cas. Avant même de pouvoir exercer certaines activités ici dans la rue, il faut se dépasser et prouver que tu peux faire certains travaux* ». Ce verbatim extrait d'un entretien réalisé le 06 décembre 2024 démontre à suffisance la pénibilité des activités de la rue.

Les enfants travaillent dans tous les secteurs d'activités, notamment ils sont de petits vendeurs aux feux de signalisation routière, dans les ruelles, ramassent la ferraille sur les dépotoirs et autres. Ils font la vaisselle, rangent les tables et les chaises dans les restaurants de rue et lavent les engins à deux et quatre roues. Ces dernières années, ils émergent aussi dans la vente et la réparation des appareils électroniques, surtout pour ceux qui sont localisés à la frontière et à la plage Palm Beach (Confert carte 2). Ces deux sites ont une forte concentration économique qui s'explique par les différentes activités et la promiscuité des marchés. Leurs activités sont en majorité temporaires, car un enfant peut changer d'activité s'il trouve l'occasion. Le plus souvent, c'est quand ce dernier trouve un ami/pair de la rue qui

⁴ Ce sont les initiales des pseudonymes que nous avons attribués aux acteurs interviewés lors de la collecte des données sur le terrain.

exerce une autre activité. Il est alors motivé et ce changement surgit sans forcément des consultations préalables.

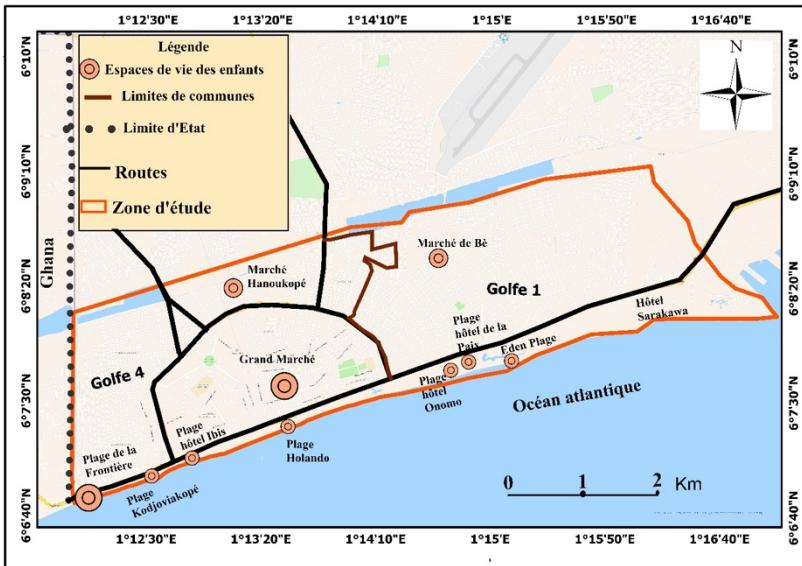
Cette situation arrive également lorsque l'enfant intègre un groupe qui exerce une autre activité sur le même site. Dans d'autres cas, le changement de site pousse les enfants à opter pour une autre activité de survie. C'est dire que les réalités de la rue peuvent contraindre un enfant à changer d'activités puisque chaque site a ses normes, ses atouts et ses caractéristiques spécifiques.

Les enfants en vivant dans la rue se rendent compte à partir de quelque temps qu'ils ne peuvent pas évoluer seuls et qu'il faille avoir des amis (autres enfants) sur lesquels ils peuvent compter pour leur montrer les réalités et pour avancer. Le plus souvent ce sont ces amitiés qui motivent leur départ de la maison et leur installation dans la rue. L'installation d'un enfant dans la rue est toujours motivée d'une part par l'environnement familial lorsqu'il n'est plus rassurant et d'autre part, par des amitiés souvent établies avant le départ de la maison.

Lorsqu'un enfant s'installe dans la rue, il est amené à maîtriser les rouages du site sur lequel il est installé. Généralement, les observations ont montré que même si ce dernier n'avait pas d'ami avant d'y arriver, il se fait au cours des premiers jours, un ami qui est disposé à lui apprendre les réalités de cette *nouvelle vie*. Certains enfants arrivent à intégrer rapidement un groupe. Cette intégration, même si elle est parfois partielle, permet aux néophytes de s'intégrer au monde de la rue. Le vécu des enfants s'alterne entre leurs sites d'hébergement et leur groupe d'appartenance.

Leurs sites d'herbagement sont également leurs espaces de vie où se déroulent les activités, les jeux dans la journée. Ces mêmes sites servent de reposoirs la nuit.

Carte 2 : Présentation des espaces de vie des enfants



Source : A. B. GOGOLI / Données de terrain, Juillet 2025.

Les différents sites de vie de ces enfants se suivent les uns après les autres et s'échelonnent le long de la plage en quittant la frontière Togo-Ghana pour le port autonome de Lomé. Ceci facilite ainsi leur mobilité quotidienne.

2.1.2. Comment intégrer un groupe : une contrainte ou une obligation

Les groupes des enfants de la rue peuvent être comparés à tout autre groupe organisé dans la société. Il y a un ordre que les enfants respectent et qui peut être méconnu d'un étranger puisqu'apparemment, ce sont les enfants caractérisés par une certaine liberté. À l'intérieur des groupes, les enfants respectent la hiérarchie basée sur l'ancienneté dans la rue et les habiletés à faire face aux adversaires.

La rue est une institution ouverte où tout est permis alors qu'en réalité, il existe des règles à respecter. Les membres des différents groupes respectent ces règles qui commencent donc par l'intégration au groupe, une condition sine qua non pour tout

enfant. On ne devient pas membre d'un groupe du jour au lendemain. Plusieurs étapes permettent à un enfant de se retrouver dans un groupe et lorsqu'une étape n'est pas respectée, cela risque de compromettre tout le processus d'adhésion et d'intégration. Après observations, un enfant doit passer par trois étapes pour intégrer un groupe dans la rue.

La première étape (1) consiste à passer par un membre du groupe pour intégrer un groupe ; il revient à ce dernier de négocier son intégration dans le groupe auprès des autres membres et surtout auprès du leader qui est censé donner le dernier mot. Cette négociation est une sorte de mise en valeur de la personnalité et des points forts du nouvel adhérent. Il doit aborder ce que le nouvel adhérent peut apporter au groupe, son histoire, ses fréquentations. Ce dernier vante en quelque sorte les qualités. Certaines réalités vécues dans la rue démontrent en fait la sélection minutieuse qui est faite avant d'intégrer un groupe puisque certains enfants peuvent voir leur *candidature* rejetée.

La deuxième étape (2) peut consister en ce qu'une demande d'un enfant se voit rejeter compte tenu d'un évènement passé. Il suffit que le nouvel adhérent ou novice ait eu un accrochage avec un autre membre par le passé pour que sa demande soit rejetée. Même s'il doit être intégré ultérieurement, il doit passer par les tests. Ces tests constituent la troisième étape (3). En effet, les tests font partie du processus d'intégration et de sélection des adhérents. Ils sont de deux natures. Le premier pour un enfant qui n'a jamais eu d'accrochage avec le groupe à adhérer, mais que le groupe veut tester pour évaluer ses capacités, ses compétences ou sa personnalité avant de l'accepter, et l'autre test pour celui qui a déjà eu un accrochage avec le groupe. Le processus de ce dernier est plus complexe.

Dans les deux cas, le groupe doit donner son avis favorable avant une quelconque intégration. Un exemple de test de sélection consiste à ce qu'un membre du groupe confie une information à *l'enfant candidat*. Un autre membre essayera de le questionner pour voir s'il va confier l'information. Dans le cas

où l'enfant se confie, il est discrédié et sa capacité à garder l'information est alors testée et remise en question. Puisqu'il est demandé aux membres de groupe la confidentialité. Ce sont les tests qui permettent de juger de la confiance/ crédibilité à accorder à un *enfant candidat*.

Le nouvel adhérent doit s'attendre également à des provocations constantes dans le but de voir sa réactivité et son degré d'esprit d'équipe. En effet, le groupe s'attend à ce que le nouvel adhérent soit tolérant envers les anciens, donc même en étant offensé, le nouvel adhérent ne doit pas réagir et il n'a pas le droit de se bagarrer avec un ancien d'un groupe, car il peut voir sa candidature rejetée.

En ce qui concerne les différentes étapes, elles ne sont pas linéaires et ne suivent pas toujours un ordre spécifique. En effet, tous les enfants ne suivent pas les trois étapes. Certains enfants intègrent directement des groupes sans passer des tests. D'autres sont acceptés après un test de confiance.

2.2. L'organisation des groupes : un passage obligé de la vie de la rue

Lorsqu'un enfant arrive dans la rue, il est confronté à des réalités qui l'obligent à intégrer un groupe donné. Les entretiens ont montré que la rue n'offre pas souvent de choix aux enfants.

2.2.1. Les enfants et l'organisation des groupes

Lorsqu'un enfant devient membre d'un groupe, il connaît les règles, les obligations et tout ce qui le lie au groupe. Les enfants savent que lorsqu'ils appartiennent à un groupe, ils ont des obligations. Ces obligations ne sont pas écrites, mais sont respectées par les enfants.

Une obligation qui est commune à tous les groupes et que les enfants respectent, c'est la protection mutuelle. Chaque enfant a la responsabilité de protéger son camarade ou ami du même groupe. Les enfants du même groupe ont des engagements moraux les uns envers les autres. Ils savent qu'ils ne doivent pas

se dénoncer. Lorsqu'un enfant dénonce un membre de son groupe, il peut être exclu temporairement ou définitivement. Lors des entretiens, ces enfants précisent qu'ils ne doivent pas dénoncer un membre de leur groupe d'appartenance. Au cours d'un entretien réalisé le 22 février 2024 à la plage Africa Décor avec P. G., un enfant âgé d'environ 12 ans, il affirme en ces termes : « *Je ne peux pas dénoncer mon ami avec qui je suis dans le même groupe. Il est comme mon frère et je dois plutôt le protéger. Si je le dénonce, les autres seront contre moi et ils ne voudront plus me voir dans leur groupe.* » Les enfants ont cette capacité à se protéger et à protéger leurs pairs, surtout du même groupe. Ceci se traduit souvent par l'indifférence des enfants face à certaines situations où l'on cherche par exemple l'auteur d'un méfait ou d'une faute. La confidentialité est exigée auprès des membres d'un groupe et parfois entre des groupes alliés. Cette organisation intergroupe/intragroupe leur confère une forte solidarité et montre l'image d'un bloc soudé face à l'adversité.

Au cours de plusieurs entretiens de groupes, les enfants ont affirmé qu'ils ont l'obligation d'aider les membres de leurs groupes lorsque ces derniers ont des difficultés. K. D., un enfant qui vit dans la rue depuis 2 ans, au cours d'une discussion réalisée le 20 mai 2025 à la plage de l'hôtel Ibis, affirme :

Je suis dans ce groupe depuis que je suis arrivé dans la rue et j'interviens toujours pour aider les membres de mon groupe quelle que soit la raison. Si je ne le fais pas, les autres seront contre moi et je peux avoir des problèmes... Un enfant est sorti l'année passée de notre groupe car il a assisté à une bagarre entre un membre de notre groupe sans intervenir.

Il s'agit des cas de maladies, des situations de conflits ouverts avec un autre enfant/groupe ou d'une situation de vulnérabilité. Un enfant a précisé qu'il n'hésite pas à défendre un des leurs en cas de besoin, d'agression ou de conflit avec d'autres pairs. Pour ce dernier, défendre un des leurs passe avant tout. Que ces derniers maîtrisent le motif du désaccord ou pas, ils s'impliquent dans des interactions avant de comprendre même

les raisons des différends. Les enfants se protègent entre eux, d'où le soutien mutuel observé dans les différents groupes. L'organisation des enfants de la rue fait apparaître le concept de famille, car ils développent des pratiques de vie comparables à une vie de famille où ils acquièrent des noms et construisent aussi leur personnalité.

Les enfants de la rue s'identifient aux autres car ayant vécu les mêmes histoires ou ayant des histoires similaires. Ils savent qu'ils peuvent compter les uns sur les autres en cas de besoin. Les observations sur le terrain ont révélé que lorsqu'un enfant n'a pas d'argent pour se nourrir, il peut compter sur les autres membres de son groupe pour ne pas mourir de faim. Soit les autres lui donnent à manger sans rien attendre en retour, soit ils lui font un prêt. Tout compte fait, sa survie est garantie même si ces activités ne lui apportent pas grand-chose dans la journée. Ces aides peuvent être des prêts à rembourser en nature ou par des actions. En effet, lorsqu'un membre d'un groupe d'appartenance apporte son aide, il ne s'attend pas à être payé forcément en retour, mais il s'attend à de la reconnaissance et de la redevabilité. C'est un engagement entre deux membres et le groupe aussi se sent engagé et impliqué. Ces pratiques quotidiennes font partie des marques identitaires de ces enfants qui se retrouvent dans ce système, quoique vulnérables. Dans les groupes, chacun connaît sa place, son poids et son rapport avec le leader de groupe et par rapport à d'autres groupes.

Les groupes se disloquent difficilement, car à la suite d'une mésentente, on croirait à la dislocation de certains, mais les enfants restent temporairement sans se parler et après quelques jours, voire semaines, ils sont de nouveau ensemble. Les groupes se disloquent temporairement comme définitivement.

Il faut alors décrire les interactions entre les différents groupes observés. Il est fréquent d'observer un ou deux enfants d'un même groupe appartenir à d'autres groupes même si les entretiens révèlent que les enfants n'apprécient pas la bi-

appartenance. Tout dépend aussi du statut de l'enfant en question. Les groupes peuvent être des alliés, des adversaires ou des ennemis en fonction d'un évènement passé. Ces évènements peuvent être des vols entre groupes, des dénonciations ou un refus lié à un service demandé. Ce sont des situations qui se nourrissent progressivement et qui peuvent aboutir à des conflits ouverts. Les conflits sont internes aux groupes et plusieurs motifs peuvent engendrer un conflit.

2.2.2. La vie de l'enfant dans le groupe : le *je* en question

Le *je* a sa place dans tout groupe humain et les groupes des enfants de la rue ne font pas exception. Plusieurs enfants ne sont plus en contact avec leur famille et ces ruptures ont participé à forger la personnalité de ces enfants qui ont appris à travailler et/ou à vivre seuls. Cependant, la vie dans le monde de la rue les oblige quelques fois à intégrer des groupes, car intégrer un groupe n'est pas seulement une question de nécessité ni de suivisme, mais c'est aussi et surtout une question de survie et de sécurité quotidienne. L'appartenance à un groupe devient alors une obligation pour un enfant qui arrive dans la rue, mais le groupe n'empêche pas un enfant d'exercer seul ses activités socio-économiques quotidiennes.

Être membre d'un groupe confère des obligations et des responsabilités, mais il faut relever le caractère autonome de l'enfant dans un groupe. Un enfant qui est membre d'un groupe conserve sa liberté. Il est libre dans le sens où il peut continuer d'exercer seul ou non ses activités, ses jeux, ses promenades. Mais il est nécessaire que ce dernier soit animé d'un sentiment de reconnaissance et d'honnêteté envers son groupe d'appartenance. En effet, un enfant peut être membre d'un ou de deux (2) groupes, car chaque groupe a ses particularités et ses pratiques, mais chaque groupe attend une certaine honnêteté à son égard et ceci rend parfois complexes les interactions entre cet enfant et les autres, car chaque groupe veut conserver son leadership sur ses membres. Surtout si l'enfant en question est un

membre influent, le groupe ne veut pas le laisser au point de le perdre. Ce sont des situations qui peuvent faire dissoudre le groupe, car le départ d'un membre peut faire partir d'autres membres du groupe.

Les groupes ont peur aussi de se trahir et il faut se protéger, d'où les protections permanentes observées. L'individu est alors à mettre au centre des interactions dans la rue. Les groupes essayent de démontrer à ses membres sa force et sa capacité à les protéger. Il faut donc garantir une place à ses membres. Mais ceci n'empêche pas un membre de suivre d'autres enfants pour aller exercer une activité ou pour aller se baigner. Lors de certains entretiens, certains enfants ont signifié leur autonomie et c'est l'exemple de D. S., qui affirme lors d'un entretien de groupe réalisé le 18 janvier 2025 à Dindji : « ...*Je suis libre de mes mouvements. Je décide si je veux suivre le groupe pour aller au grand marché ou si je veux aller me baigner à Boka. Je n'aime pas qu'on m'impose ce que je dois faire...* »

Un enfant peut quitter un groupe s'il le désire, mais ce sont les décisions qui ont des conséquences et donc c'est souvent rare d'observer ces situations dans la rue. Lorsque les enfants exercent une activité en groupe et que le groupe est rémunéré, l'argent reçu est partagé parfois en parts égales à moins que ce soit un adulte de rue qui a négocié le marché au départ. L'autonomie de l'individu est en jeu à travers la place qu'il occupe dans les groupes et aussi à travers ses occupations individuelles.

2.3. Le leader du groupe : une responsabilité assumée ?

Lorsqu'on se retrouve du jour au lendemain dans un groupe dans la rue, on ne peut pas forcément devenir un leader de groupe ni de site *de facto*. Plusieurs éléments participent à devenir un leader. Le leader généralement dispose des qualités qui lui permettent d'adosser cette responsabilité. Il s'agit notamment des habilités et des prédispositions pour diriger un groupe ou un site. On peut dire qu'on devient leader de fait à

travers sa capacité à interagir avec les autres, à protéger les autres, sa capacité à s'imposer, à rassembler, à faire respecter les règles et les obligations d'un groupe. Le leader est celui qui peut rassembler les autres et en qui les autres membres peuvent se retrouver. Il est le plus souvent ami de tous les enfants.

Le leader est en quelque sorte le rassembleur, car tous les enfants ont tendance à tourner autour de lui, car ce dernier incarne une personnalité ou mieux une identité. Le leader est parfois identifiable lors des activités, car il dirige les jeux, organise les activités et répartit même les rôles. Il est celui qui oriente les jeux et donne des consignes. L'observation a souvent montré que les enfants ont une certaine collaboration avec leur leader puisqu'il maîtrise le plus souvent le comportement de ses pairs et sait comment les gérer. Le leader a des interactions particulières avec chaque membre de son groupe. Il est souvent remarqué sur le terrain que les leaders de groupe jouent le rôle d'intermédiaires entre les différents groupes et arrivent à prendre des décisions conjoncturelles liées à la vie du groupe. Un animateur d'association A. G. précise en ces termes lors d'un entretien à la plage Palm Beach le 16 avril 2025 :

Les leaders sont les enfants qui organisent la vie des groupes. Ils maîtrisent les enfants et arrivent à s'imposer. Les enfants ont peur de leur leader car il peut les exclure des groupes. ...S'il y a un problème sur un site, nous travaillons avec les leaders pour trouver une solution. Sans eux, ce serait très difficile de travailler avec les enfants.... Ils sont en quelques sorte les points d'entrée sur les sites.

Lors des mésententes, ces leaders sont souvent interpellés et ils interviennent dans la réconciliation entre pairs et parfois entre groupes. La vie d'un leader participe à l'harmonie de la vie dans la rue et il leur revient souvent de décider d'exclure un enfant ou pas d'un groupe.

Les leaders sont souvent en communication avec les jeunes et les adultes de rue et ils sont souvent sollicités pour les besoins. Un enfant ne devient pas leader parce qu'il est ancien

dans la rue. Un enfant qui a passé trois (3) ans dans la rue peut se retrouver dans un groupe ayant pour leader un enfant qui a fait six (6) mois ou un (1) an dans la rue. La hiérarchie est respectée par les enfants, surtout à l'intérieur des groupes, et les enfants savent conserver cette place. Elle n'est pas basée sur l'âge des enfants. C'est pourquoi on peut apercevoir un enfant d'un âge inférieur qui est chef d'un groupe composé d'un ou des enfant (s) plus âgé (s).

Les leaders de groupe entretiennent des relations particulières avec les filles qui sont dans les rues. En effet, les filles sont souvent acceptées dans les groupes sans forcément passer par les mêmes processus ni test. Lorsqu'une fille intéresse un leader de groupe, il peut l'intégrer directement sans l'avis des autres membres. Cette dernière occupe une place privilégiée car le nombre inférieur de filles présentes dans la rue fait qu'elles sont très rares dans les groupes. Cette dernière a une certaine considération et les autres membres du groupe ont parfois peur de développer une certaine amitié avec elle de peur que cette situation soit mal interprétée par le chef de groupe.

Les autres membres peuvent aussi intégrer dans le groupe une fille qui les intéresse mais ce n'est pas souvent le cas, comme celui de leader qui est plus ou moins automatique. Les filles sont très peu dans la rue⁵ et elles sont traitées différemment par les groupes même si certaines subissent des violences de tout genre. Une fille d'environ une quinzaine d'années rencontrée lors de la collecte des données affirme être sollicitée par plusieurs groupes à la fois, mais accepter de devenir l'amie d'un autre groupe peut créer des conflits entre les groupes.

3. Discussion

3.1. La rue et ses logiques en milieu urbain

⁵ Lorsque les filles arrivent dans la rue, elles sont souvent récupérées par les revendeuses, les ONG ou les associations humanitaires, ceci explique leur petit nombre inférieur aux garçons.

Comme tout espace en milieu urbain, la rue est organisée en fonction des acteurs qui l'occupent et des pratiques qui s'y développent. Initialement conçue comme un espace de mobilité, elle s'est progressivement transformée en un espace d'interactions sociales marquées par des faits urbains avec des logiques appropriées, notamment la présence des enfants. En effet, chaque enfant qui vit dans la rue a une logique donnée et il développe par conséquent ses propres stratégies ou des mécanismes propres à son groupe d'appartenance afin de répondre à ses besoins et de s'adapter aux modes de vie de ses pairs. O. Douville (2020, p. 30) aborde ces logiques d'enfants lorsqu'ils parlent de logiques des territoires. Selon cet auteur, la logique en « extension » désigne la mobilité des enfants en fonction de leurs activités et la logique dite de « restriction » qui concerne les règles tacites d'occupation d'un territoire par un groupe de jeunes. Ces territoires qui regroupent les enfants possèdent une organisation et disposent ses seuils.

La rue est alors caractérisée par des conditions de vie qui ne sont pas toujours acceptables pour les enfants. Face à ces réalités, les enfants s'adaptent et deviennent résilients. Pour C-E. de Suremain (2006, p. 130), au-delà de la précarité qu'on assiste dans la rue, ce territoire est structuré de façon fort complexe et est traversé par des logiques sociales. Ces logiques sont apparemment contradictoires et se manifestent à travers des actes les plus ancrés dans la vie quotidienne. Chaque enfant qui se retrouve à la rue a une histoire qui le caractérise et qui le définit. Les trajectoires de ces enfants sont marquées par la rupture, la précarité et l'insécurité. Elles montrent aussi des ressources et des capacités d'adaptation surprenante, un accrochage à la vie et un maintien de l'espoir (A. Karray et al, 2016, p. 269). En effet, les trajectoires ainsi que le mode de vie des enfants se révèlent multiples et démontrent une diversité de pratiques développées en fonction de leurs vécus. Cette capacité à vivre dans la rue avec ses groupes, ses organisations, ses règles, ses codes et ses langages conduit progressivement à une résilience propre. A

travers cette résilience, les enfants acquièrent une identité. La vie dans la rue repose alors sur des paradoxes qui se construisent et se déconstruisent selon les circonstances.

Bien que socialement perçus comme des « exclus », les enfants de la rue sont organisés en groupes et reproduisent les logiques de fonctionnement propre à toute société humaine (O. Douville, 2020, p. 31). Ainsi, selon B. Pirot (2004, p. 83), pour survivre dans cet environnement hostile, l'enfant qui arrive dans la rue doit rapidement créer un espace de vie, une nouvelle sociabilité ; seul, il aurait peu de chances de survivre. Pour ce faire, il va rapidement intégrer un groupe d'enfants vivant déjà dans la rue. De ce fait, il existe différents groupes avec différents statuts. Chaque groupe fonctionne selon ses principes. Les groupes développent des solidarités internes et externes. Pour C-E. de Suremain (2006, p. 116), les solidarités se font et se défont au gré des bagarres selon un principe de solidarité et de hiérarchies de pouvoir entre bandes exprimées en termes d'aïnesse. Il existe donc des groupes ainés et des groupes jeunes. M. Crozier et E. Friedberg (1977) parlent de l'interdépendance de chaque partie dans ce système-rue.

3.2. Organisation de la rue en milieu urbain

Les enfants ne sont pas disséminés au hasard dans les rues de la ville, ils mettent en acte une logique d'occupation des espaces (O. Douville, 2020, p. 30) et aussi des groupes. L'individu n'intègre pas un groupe sans connaître ce dernier ni sans avoir un intérêt particulier. Lorsqu'un enfant adhère à un groupe, il est le plus souvent motivé par des logiques. Les enfants s'organisent pour les activités et aussi pour leurs parties de jeux. Au-delà de l'organisation individuelle, ils ont une organisation collective. Pour ce qui concerne les activités, elles sont exercées individuellement et collectivement. Et même si c'est collectif, le gain est individuel (C-E. de Suremain, 2006, p. 120). Les enfants évoluent le plus souvent en groupe autour d'un leader. En effet, la vie du groupe s'organise autour d'un leader qui décide de son

fonctionnement. Les leaders ont cette habileté à diriger le groupe. Dans le monde de la rue, la loi est particulière, les conditions de survie poussent les enfants à s'organiser en bandes, autour d'un leader qui a su s'imposer par la force, pour assurer leur défense mutuelle (M. J. Lallart, 2004, p. 61). L'intégration à un groupe est faite de pratiques. Chaque enfant a des responsabilités envers son groupe d'appartenance. Mais au-delà des interdits et des obligations du néophyte, il subit des traitements qui déterminent s'il peut ou non rester dans la rue. Plusieurs rites sont réservés à un nouveau (A. B. Gogoli, 2019, p. 250).

L'intégration aux normes de la rue d'une manière générale se fait progressivement. Lorsque l'enfant arrive, il s'appuie sur ses amis pour s'intégrer. L'attachement et le sentiment d'appartenance au monde de la rue sont des composantes importantes du système identitaire de l'enfant (R. Lucchini, 2001, p. 75). Ces normes participent à construire l'identité des enfants de la rue. L'identité est comprise ici comme un sentiment d'unité que peut ressentir un individu ou un groupe (G. Férréol et G. Jucquois, 2010, p. 19). En effet, les enfants se reconnaissent dans cette corporation et, d'une manière générale, ils manifestent le soutien et la solidarité les uns envers les autres, même sans se connaître. Ce sont des acteurs qui investissent ces lieux pour dormir, manger, consommer de la drogue, boire, travailler ou voler (C-E. de Suremain, 2006, p. 115). La rue est devenue alors une arène qui développe des formes de vie de famille. La vie dans un groupe s'apparente à une famille qui protège les siens et qui a ses pratiques et pour B. Pirot (2004, p. 84), lorsqu'un enfant est admis dans un groupe, il reçoit un surnom en accord avec son caractère, sa personnalité et les capacités dont il a su faire preuve. Les enfants se retrouvent alors dans une sorte de famille qui substitue la famille biologique car le plus souvent, la majorité de ces enfants ont souvent eu à éprouver des ruptures et des privations dans leurs environnements premiers (A. Karray et al, 2016, p. 266). Le système - rue non seulement impose ses règles,

ses normes aux individus mais leur apporte également une vie affective (M. Crozier et E. Friedberg : 1977).

L'organisation de groupe ne prime pas sur l'organisation individuelle et chaque enfant dispose d'une certaine liberté. Selon A. B. Gogoli (2025, p. 1453), le fait d'appartenir à un groupe présente ses avantages. En effet, le groupe protège ses membres des agressions extérieures. Vivre dans la rue suppose alors qu'il faut nouer des alliances avec ses pairs. En dépit de l'insécurité qui est quasi permanente dans la rue, les enfants développent des liens de confiance les uns envers les autres et vivent une unicité dans les réalités. La peur, le danger, la faim, la joie sont vécus de manière individuelle mais aussi collective, donnant ainsi à la rue un caractère unique. Les enfants vivent des expériences diversifiées dans leur groupe, d'où le pouvoir qui lui est attribué.

La rue a longtemps occupé une fonction déterminante dans la fabrique de l'urbanité. Incarnant la césure entre la sphère publique et les multiples univers privés, elle assure traditionnellement la mise en relation des lieux, des fonctions, des groupes sociaux (A. Fleury, 2004, p. 33). La ville contemporaine connaît de nombreuses transformations qui impactent les interactions sociales des différents acteurs. Devenus plus nombreux, les enfants de la rue vivent en fonction des différentes temporalités que connaît le milieu urbain (M. Agier, 2015, p. 19). Ces espaces changeants, aux limites invisibles, relèvent d'organisations spécifiques aux enfants de la rue (A. Karray et al., 2016, p. 268-269). Taracena et Tavera (2005), en s'intéressant à la fonction du groupe chez les enfants de la rue, précisent justement que ce sont des enfants qui s'organisent en groupe avec des règles de fonctionnement à respecter et aussi avec des conditions d'appartenance. Ainsi, les vécus quotidiens des enfants conduisent à une vie singulière faite de contradictions et révèlent en réalité la spécificité de groupe, d'où la question de vulnérabilité qui les caractérise.

Conclusion

La rue est un écosystème aux réalités multiples qui a ses logiques d'intégration. C'est une société où émergent de nouvelles pratiques qui participent à mobiliser la vie des acteurs. Cet article questionne l'univers des enfants vulnérables en milieu urbain en proposant de faire la lumière sur l'organisation des groupes et le processus d'intégration à ces derniers. Les entretiens ainsi que les observations ont favorisé une collecte des données exhaustive pour cet article. Ces guides ont permis de mieux cerner les logiques d'organisation des groupes et de la rue en général. L'étude révèle que dans un environnement a priori sans règles, les enfants de la rue arrivent à développer des stratégies autonomes de survie, des règles de conduite, de la solidarité et même des formes de gouvernance. Ceci montre que loin d'être de simples victimes passives de leur environnement, ces enfants sont de véritables acteurs de leur situation, souvent ignorés par les politiques publiques et les représentations dominantes. Par ailleurs, cette recherche a permis de cerner la place et le rôle de chaque acteur dans un groupe ; les enfants s'identifient à leurs groupes et chacun protège son groupe d'appartenance. La dynamique urbaine redonne une valeur à la rue qu'il faut questionner compte tenu des mutations présentes. Que ce soit dans les grandes métropoles ou dans les villes de taille moyenne, les enfants suivent une logique qui leur est propre. Ces logiques s'adaptent aux pratiques et aux modes de vie. Ces réalités ramènent alors le débat identitaire que peut créer cet espace-rue et montrent que les enfants sont des acteurs capables de s'organiser et de s'adapter. Ceci constitue une plus-value par rapport à la littérature existante.

En somme, l'originalité de cette étude vient du fait qu'elle met en évidence un système social structuré avec ses propres processus d'intégration, ses codes d'appartenance, des hiérarchies internes reconnues par l'ensemble des membres du système. Les logiques organisationnelles des enfants présents

dans la rue démontrent la vie de cette société qui est souvent catégorisée à travers ces pratiques et modes de vie.

Cet article, malgré ses multiples apports, n'a pas su approfondir le vécu des filles dans les groupes et ceci constitue une limite importante pour cet article. Aussi, l'étude n'a-t-elle pas pris en compte les autres sites des enfants de la rue à Lomé ? Ce qui ne permet pas de généraliser ces résultats à toute la ville de Lomé. Cependant, les résultats peuvent être exploités par les politiques et ainsi développer des projets en tenant compte de l'organisation spécifique de ce groupe d'acteurs en milieu urbain.

Références bibliographiques

- AGIER Michel, 2015, *Anthropologie de la ville*, PUF, Paris.
- BOUCHER Manuel, BESOZZI Thibaut, BELQASMI Mohamed, 2020, « Déviances, délinquance, sans-abri et mondes de la rue, classements, déclassements et réactions sociales », in *Sciences et Actions Sociales*, N° 13, P : 1-12, DOI 10.3917/sas.013.0001.
- COQUERY-VIDROVITCH Catherine, 2006, « De la ville en Afrique noire » in *Annales HSS*, N 5, p 1087-1119.
- CROZIR Michel et FRIEDBERG Erhard, 1977, *L'acteur et le système*, Seuil, Paris.
- DEFRANCE, B. 2015. « Les enfants ont des droits », dans *La ville récréative*, sous la dir. de T. Paquot, Gollion (CH), Infolio, p. 19-34.
- DOUVILLE Olivier, 2020, « Comment les dits enfants des rues habitent la rue. Note sur la suradaptation paradoxale », in *Le Journal des psychologues* N° 383, p 29-33.
- FERREOL Gilles et JUCQUOIS Guy, 2010, *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand.
- FLEURY Antoine, « La rue : un objet géographique ? » *Tracés. Revue de Sciences humaines* mis en ligne le 01 avril 2006,

- consulté le 06 mai 2025. URL:
<http://journals.openedition.org/traces/3133>; DOI :
<https://doi.org/10.4000/traces.3133>.
- FOURCHARD Laurent, 2004, « L'histoire urbaine en Afrique : une perspective ouest-africaine » in *Histoire urbaine*, no 9 - avril 2004 - p. 129144.
- GOGOLI Ablavi Esseyram, 2025, « Les enfants de la rue à Lomé (Togo) : Parcours et réalités quotidiennes », in *Revue des Sciences Humaines Sociales, Lettres Langues et Civilisation*, Vol 3, N° 2, Tome 2, P :1442- 1457. DOI : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri>.
- GOGOLI Ablavi Esseyram, 2019, *Analyse des logiques et les stratégies d'auto-éducation de la vie des enfants de la rue en milieu urbain au Togo : Approche comparative dans la région Maritime*, Thèse de doctorat en Anthropologie, Université de Lomé.
- GOGOLI Ablavi Esseyram, 2018, « La rue, espace de mobilité, de travail et de survie pour les enfants en milieu urbain », *Espaces, sociétés et développement en Afrique subsaharienne*, Tome II, Lomé, PUL, pp. 3-16.
- GUILLOU Jacques, 1998, *Les jeunes et la rue ou "au bout d'être énervé*, Paris, L'Harmattan.
- GULLESTAD Marianne, 1999, « Les enfances imaginées : modernité et construction du self dans les récits de vie », SIROTA Régine, *Sociologie de l'enfance, Education et société*, n° 3,
- HAYOT Alain, « Pour une anthropologie de la ville et dans la ville : questions de méthodes », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 18 - n°3 | 2002, mis en ligne le 09 juin 2006, consulté le 14 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/remi/2646> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remi.2646>.
- KARRAY Amira, JOSEPH Nephtalie Eva, CENAT Jude-Mary, Daniel DERIVOIS, 2016, « Trajectoires résilientes et logiques d'espoir chez les enfants des rues en Haïti, »

- L'autre, cliniques, cultures et sociétés, volume 17, n°2, PP. 265-274.
- LALLARD Marie José, 2004, « Les enfants de la rue : leurs lois », *Revue Savoirs et clinique* N° 4, p. 59- 65.
- LUCCHINI Ricardo, 2001, « carrière, identité et sortie de la rue : le cas de l'enfant de la rue », *Déviance et société*, Vol 25 N° 1, pp75 - 97.
- MERMIER Franck et MILLIOT Virginie, 2024, « Anonymats urbains : ethnographies comparées », in L'anonymat urbain est-il universel ? Une anthropologie comparative de la citadinité, Karthala, Paris, pp 5-41.
- MONNET Nadja et BOUKALA Mouloud, 2018, Postures et trajectoires urbaines : la place des enfants et adolescents dans la fabrique de la ville”, *Enfances Familles Générations*, Canada, URL : <http://journals.openedition.org/efg/2763>.
- PIROT Bernard, 2004, *Enfants des rues d'Afrique centrale*, Paris, Karthala.
- SURMAIN (de) Charles-Edouard, 2006, « Affinité horizontale et stratégies de survie parmi les enfants de la rue : La bande solitarios à la paz (Bolivie) », *Revue Tiers Monde*, N° 185, p. 113-132.
- RAULIN Anne, 2007, *Anthropologie urbaine*, Paris, Armand Colin, vol 1, 2eme édition.
- RIVARD Jacinthe, 2004, Des pratiques autour des jeunes/enfants des rues : une perspective internationale, *Nouvelles pratiques sociales*, Vol 17, N° 1, 126, 148, <https://doi.org/10.7202/010578ar>.
- TARACENA Elvia et TAVERA Ma. Louisa, 2005, « La fonction du groupe chez les enfants de la rue à Mexico », TESSIER Stéphane, *L'enfant des rues : Contribution à une socio-anthropologie de l'enfant en grande difficulté dans l'espace urbain*, L'Harmattan, Paris, p. 70-87.

ANALYSE DES DÉCLARATIONS DE POLITIQUE GÉNÉRALE DES PREMIERS MINISTRES BURKINABÉ DE 2019 À 2024

Daouda KOUMA

Université Joseph Ki-Zerbo (Burkina Faso)

E-mail : da_kouma@yahoo.fr

Soumission : 16/09/2025

Acceptation : 02/11/2025

Résumé : L'article porte sur l'analyse des déclarations de politique générale des Premiers Ministres de la quatrième République du Burkina (2019-2024). L'objectif de cette étude est de relever les convergences et les divergences entre ces discours, autant sur les contenus que sur les stratégies discursives et de mettre en évidence les contraintes extralinguistiques, par le biais du logiciel d'analyse de contenu, Tropes.

Les résultats montrent que la dynamique référentielle gravite autour de considérations politiques à travers les six (6) déclarations de politique générale. Les stratégies discursives de mise en scène des Premiers Ministres sont tantôt de l'ordre de la prise en charge personnelle, tantôt de l'ordre de la prise en charge collective, avant et après les coups d'Etat.

Mots-clés : Analyse propositionnelle du discours, Déclaration de Politique Générale, Burkina Faso.

Abstract: The article focuses on analyzing the general policy speeches of the Prime Ministers of the Fourth Republic of Burkina Faso (2019-2024). The aim of this study is to identify the convergences and divergences between these speeches, both in terms of content and discursive strategies, and to highlight extra-linguistic constraints (representations, goals, situational issues) using the content analysis software Tropes.

The results show that the referential dynamic revolves around political considerations across the six (6) general policy statements. The Prime Ministers' discursive strategies of staging are sometimes in the realm of personal responsibility, sometimes

in the realm of collective responsibility, before and after the coups d'État.

Keywords: Propositional discourse analysis, General Policy Statement, Burkina Faso.

Introduction

La psychologie sociale du langage et de la communication postule que les productions discursives portent en elles des traces, des indices, des intentions que le locuteur veut, à des degrés divers, faire partager à ses interlocuteurs. C'est le cas des discours politiques qui consistent à orienter les actions des citoyens (Dorna et Bromberg, 1985; Dorna, 1990 ; Ghiglione et Bromberg, 1998 ; Charaudeau, 2004 ; Lepastourel N. & Testé B. 2011).

Les travaux de Marchand et Monnoyer (2000) et Marchand (2007) ont montré en France que les déclarations de politique des Premiers Ministres se fondent sur les représentations qu'ils ont de leur auditoire pour le choix des mots et le choix des stratégies (cognitive et sociale).

Un programme de recherche sur les déclarations de politique générale des Premiers Ministres depuis l'adoption de la constitution du 11 juin 1991 consacrant la quatrième république, est en cours, au Burkina Faso. Depuis 1992, douze (12) Premiers Ministres¹ ont livré dix et sept (17) déclarations de politique générale (DPG). Les premiers travaux ont porté sur les déclarations de politique générale de 1992 à 2006. Les résultats ont montré que les contextes d'énonciation permettent de distinguer les déclarations de politique générale axées sur des contenus tantôt abstraits, tantôt pratiques d'une part, des stratégies de prise en charge personnelle du discours ou de distanciation, d'autre part (Kouma, 2008). Les deuxièmes

¹ C'est ainsi que certains Premiers Ministres ont tenu plus d'une DPG ; YONLI (2001, 2002 et 2006) ; ZONGO (2007 et 2011) ; TIAO (2011 et 2013) ; DABIRE (2019 et 2021).

travaux ont été menés sur les déclarations de politique générale de 2007 à 2016. Les résultats distinguent les déclarations de politique générale d'avant et d'après les crises socio-politiques. Les références utilisées d'une part, et les stratégies discursives de mise en scène des acteurs d'autre part expliquent cette opposition.

Cette présente recherche consiste à examiner les six (6) déclarations de politique générale de 2019 à 2024. Nous avions souligné que selon la constitution de juin 1991 au Burkina Faso, conformément à son article 63 oblige le chef de gouvernement à livrer une Déclaration de

Politique Générale (DPG) à sa nomination ou lors de sa reconduction à la tête d'un nouveau gouvernement (KOUMA, 2017). L'objectif poursuivi par la déclaration de politique générale est de permettre au Premier Ministre d'exposer ses priorités et ses orientations. Il doit convaincre les élus du peuple sur son programme de gouvernement. Cet exercice est accompagné de questions-réponses sanctionnées par un vote des députés. Soit les députés adhèrent à la politique générale du Premier ministre, et cela équivaut à son investiture, soit ils sont contre et le président du Faso est tenu d'en nommer un autre. Après l'insurrection populaire de 2014 qui a entraîné la chute du Président Blaise COMPAORE, Roch Marc Christian KABORE a remporté l'élection présidentielle de 2015, au premier tour avec 53,49 % des voix. En 2020, il a été réélu pour un second mandat dès le premier tour avec 57,87 % des voix. Lors de son deuxième mandat les attaques terroristes se sont intensifiées sans que le régime ne puisse apporter des réponses adéquates. C'est dans ce contexte que le lieutenant - colonel Henri - Paul Sandaogo Damiba a opéré un coup d'Etat le 24 janvier 2022 en invoquant l'incapacité du président à arrêter les attaques des groupes djihadistes. C'est la même raison, mise en avant par le capitaine Ibrahim Traoré pour justifier son coup de force du 30 septembre 2022.

Il y a un intérêt scientifique à étudier les déclarations de politique générale couvrant une partie du règne du président KABORE et des périodes d'exception après les deux coups d'Etat.

L'extension des attaques terroristes depuis 2016, a-t-elle orienté les contenus des DPG sur des considérations politiques que sur des contenus programmatiques ?

Les Premiers Ministres s'inscrivent-ils plus dans une logique de connivence avec le peuple que dans celle d'une personnalisation dans les DPG ?

L'objectif de cet article est de déterminer les contraintes extra-discursives (représentations, buts, enjeux sécuritaires) sur les thématiques et les stratégies discursives utilisées dans les DPG.

Pour conduire notre étude nous formulons les hypothèses suivantes :

- Etant donné l'extension des attaques terroristes depuis 2016, nous nous attendons à une centration des contenus des DPG sur des considérations politiques que sur des contenus programmatiques.
- Etant donné le défi sécuritaire persistant et diffus, nous nous attendons à ce que les Premiers Ministres utilisent progressivement plus de déictiques d'identification (nous) et moins de déictiques de locution d'individuation (je) dans une dynamique de mise en discours de l'objectivité.

Le travail est articulé de sorte à présenter dans un premier temps la démarche méthodologique suivie pour approcher les Déclarations de Politique Générale. Dans un deuxième temps, l'analyse des stratégies argumentatives, puis celle des contenus utilisés et enfin la discussion des résultats.

Nous présentons, à présent, la démarche méthodologique.

1. Démarche méthodologique

Le corpus² de notre étude est constitué des six (06) déclarations de politique générale tenues par les Premiers Ministres de 2019 à 2024³.

Nous avons opté pour une analyse assistée par ordinateur de ces discours (Marchand, 1998) afin de réduire autant que possible la part de subjectivité de l'analyste.

Dans le cadre de ce travail, nous procédons à une analyse automatique des six (6) déclaration de politique Générale au Burkina Faso, par le logiciel Tropes. Ce logiciel⁴ est une application de l'Analyse Propositionnelle du Discours (Ghiglione, 1985). La surface textuelle est découpée en unités que sont les propositions. La proposition est « la forme minimale la plus satisfaisante pour rendre compte d'un micro-univers dans la mesure où elle est dotée d'un sens autonome. La proposition est constituée « a minima d'un actant qui fait l'action et de l'acte que le verbe accomplit (Ghiglione et Blanchet, 1991, p.38). Dans ce cas précis, l'unité d'enregistrement et l'unité de contexte sont confondues dans la seule unité de découpage qu'est la proposition. Ce point théorique étant précisé, ajoutons que cette méthode vise à saisir le contenu et la structure de la référence inscrite dans la scène langagière ainsi que l'intentionnalité inscrite dans cette construction. Les catégories prédefinies par la méthode de l'Analyse Propositionnelle du Discours et appliquées par le logiciel Tropes sont :

- les propositions, substantifs, verbes, adjektifs, pronoms. Les verbes sont répartis en verbes factifs, statifs et déclaratifs, les

² Pour constituer le corpus nous avons rassemblé les six discours que nous avons saisi selon les normes exigées par le logiciel Tropes, format texte, avant de le soumettre aux analyses.

³ Ces six (6) DPG constituent la troisième vague de recherche de notre programme de recherche, les deux premières vagues sont de 2008 et 2017.

⁴ Cf. Ghiglione, R., Landré, A., Bromberg, M., & Molette, P. (1998). Analyse automatique des contenus. Paris : Dunod.

pronoms personnels sont détaillés en personne et en nombre auxquels s'ajoute « on ».

- les modalisateurs (en général des adverbes) : temps, lieu, manière, affirmation, doute, négation, intensité ;
- les connecteurs (en général les conjonctions) : condition, cause, but, addition, disjonction, opposition, comparaison, temps, lieu.

Donc, le sujet psychosocial, les Premiers Ministres, porteurs d’inscriptions sociales diverses, de savoirs, de croyances et de compétences utilisent ces catégories prédéfinies selon leurs visées d’influence. Sur cette base, le logiciel effectue le calcul de la fréquence d’apparition des grandes catégories et sous catégories suscitées. Avec l’approche automatique de la structure morpho-syntaxique, par Tropes⁵ les catégories sont posées a priori et (ii) l’analyse se préoccupe des relations logiques des formes entre elles et non plus uniquement leurs occurrences ou co-occurrences. On va s’intéresser ici aux relations syntagmatiques des formes, qui dépendent des fonctions des différentes catégories de termes (noms, pronoms, verbes, modalisations, adjetifs, connecteurs, etc.).

Pour l’analyse de ce que dit le texte en termes de sens et d’intention, Tropes prend en compte les éléments langagiers essentiels susceptibles de rendre compte des traces des opérations psycho-socio-cognitives.

S’agissant de ce travail, le corpus enregistré sous format texte a été délimité en six parties correspondant aux différentes déclarations de politique générale.

Les différents discours de politique générale ont été balisés de la façon suivante :

- | | | |
|----------------|----------------------|---------------------------|
| 1- DABIRE 2019 | 3- ZERBO 2022 | 5- KYELEM 2022 |
| 2- DABIRE 2021 | 4- A. OUEDRAOGO 2022 | 6- J.E.
OUEDRAOGO 2024 |

⁵ Pour les détails de manipulation du logiciel, se reporter au site Tropes (version d’évaluation téléchargeable sur <http://www.acetic.fr/demo.htm>).

Une fois le texte saisi, le traitement interne d'un texte par Tropes comprend deux étapes principales : une analyse morpho-syntaxique et une analyse sémantique.

Lorsque le traitement est terminé, on peut consulter et retraiter les résultats afin d'obtenir une interprétation fiable (Cf. KOUMA, 2008 pour plus de détails sur les catégories retenues par Tropes).

La démarche méthodologique utilisée nous a permis d'aboutir à des résultats dont la synthèse est faite dans le point suivant.

2. Résultats et analyses

2.1. L'analyse des stratégies discursives

Nous nous intéressons aux opérateurs langagiers que sont les verbes, les modalisations, les connecteurs, les adjectifs et les pronoms personnels. Ce faisant, nous essayons à partir de la ventilation des différents opérateurs de déterminer les différentes stratégies discursives développées par les différents discours de politique générale, de 2019 à 2024.

Notre démarche consiste dans un premier temps à mettre en exergue les points communs entre ces six (06) discours pour ensuite en dégager des points de contrastes.

Tableau I : Récapitulatif des indices langagiers⁶

OPERATEURS	CATEGORIES	DABIRE 2019	DABIRE 2021	ZERBO 2022	A. OUEDRAOGO 2022	KYELEM 2022	J.E. OUEDRAOGO 2024
	Proposition	581	430	449	294	448	471
	Style		Énonciatif	Narratif	Descriptif	Narratif	Argumentatif
Verbes	Factifs	63.2	68	66.4	64.3	50.9	68.9
	Statifs	23.4	17.8	20.4	21.1	28.5	19.2
	Déclaratifs	11.5	13.4	12.8	13.9	20.2	11
	Performatifs	1.9	0.8	0.5	0.8	0.5	0.9
Modalisations	Temps	11.8	17.3	14.9	19.7	16.9	15.3
	Lieu	14.7	16.8	18.8	15.5	8.8	16.8
	Manière	22.2	16.2	15.9	17.6	12.8	22.3
	Affirmation	1.8	3.1	4.8	2.1	6.4	2.0
	Doute	0.0	0	0	0	1	0
	Négation	3.6	2.6	4.3	7	18.2	3.5
	Intensité	45.9	44	41.3	38	35.8	40.1
Adjectifs	Objectif	45.6	61.5	53.7	56.6	41.6	55.4
	Subjectif	33.8	30.4	32.6	37.8	35.7	34.2
	Numérique	20.6	8.1	13.7	5.6	22.7	10.4
Connecteurs	Condition	1.4	0.7	1	0.	7.1	0.3
	Cause	4.3	7.1	3.6	8.5	9.4	4.7
	But	6	6.7	7.5	3.7	3.	8.5
	Addition	74.4	74.9	81.3	78.7	61.4	78.6
	Disjonction	1.1	0.7	0.7	1.2	5.2	1.3
	Opposition	3.4	4.6	3	3.7	10.1	2.2
	Comparaison	3.7	4.2	2.6	2.4	2.2	2.8
	Temps	5.5	1.1	0.3	1.8	1.5	1.6
Pronoms personnels	Lieu	0.0	0	0	0	00	0
	Je	43.5	26	20.8	23.3	8.5	23.2
	Tu	0.0	0	0	0	0	0
	Il	18.3	18.2	17.4	16.4	22.3	16.9
	Nous	13.6	22.1	27.8	29.3	30.9	31
	Vous	6.3	7.8	10.4	13.8	5.3	4.2
	Ils	2.1	4.5	2.1	2.6	11.7	1.4
	On	1	0	0	0.	1.6	0

Source : traitement des DPG par tropes (2025)

En se référant au tableau ci-dessus on peut relever un certain nombre de constats :

En termes de convergences :

- Le taux de *prolixité* déterminé par le nombre de propositions montre que le nombre de propositions varie entre 294 et 571, mais la majorité des discours se situent entre 430 et 471. Cela montre une relative homogénéité dans la longueur des discours, à l'exception notable du discours de A. Ouédraogo (294 propositions), le plus court.

⁶ Sont indiquées en gras les catégories dont la proportion se distingue significativement des autres.

- Les verbes rendent des types d'activité (réalisation d'une action, d'une perception ou d'une cognition) que le locuteur est amené à développer avec les différents objets de l'univers à construire. Ce sont les verbes *factifs* qui caractérisent la production d'un objet, une manière d'agir sur quelqu'un ou quelque chose sont les plus fréquents (en moyenne 63%) matérialisant ainsi un ancrage dans l'action, caractéristique du genre discursif politique.

Les verbes statifs ont pour fonction d'asserter l'existence d'un objet, d'attribuer à l'objet des propriétés, sont utilisés de manière modérée, par les DPG, avec une moyenne autour de 22%. Les verbes déclaratifs ont pour fonction de marquer le type de rapport que le sujet entretient avec le monde varient peu (autour de 13%), dans les six déclarations. Les verbes performatifs (qui réalisent une action en étant prononcés) sont rares dans tous les DPG (moins de 2%).

- Les modalisations traduisent le mode de prise en charge et de distanciation de l'énoncé par l'énonciateur. Il s'agit ici, des modalisations *d'intensité, de temps, de lieu et de manière* qui sont plus mobilisés que les autres (à peu près 90%). C'est le signe d'un discours dramatisé et narrativisé preuve d'une forte prise en charge.
- Les adjectifs permettent les différentes opérations d'attribution et de qualification des substantifs. Ce sont les adjectifs *objectifs* qui sont les plus utilisés (plus de 52 %), manifestation d'une « vision objective ». Les adjectifs subjectifs des DPG, sont relativement constants entre 30% et 37%. Les adjectifs numériques sont peu fréquents dans la majorité des discours, sauf chez Dabiré, 2019 et Kyelem où ils atteignent plus de 20%.
- Les connecteurs permettent l'inscription ou non dans un procès logifiant par l'énonciateur. Les connecteurs

d'addition dominent l'ensemble des discours (autour de 75%) révélant ainsi une logique d'accumulation des faits.

Les connecteurs *de cause et de but* sont présents mais avec des variations modérées.

Les connecteurs *de disjonction, d'opposition et de comparaison* restent minoritaires dans tous les discours.

- Les pronoms personnels reflètent la prise en charge de l'énoncé par l'énonciateur. La prise en charge est forte sur trois plans : *je, nous, il* (*plus de 68% des pronoms personnels*).

Ces indicateurs montrent les traces d'une forte implication personnelle de la part des Premiers Ministres avec une stratégie d'engagement collectif et une stratégie d'objectivation pour crédibiliser le discours. L'ensemble du discours est plus ou moins fermé puisque l'autre est effacé (*tu et vous*).

En somme, la prépondérance des verbes factifs, des adjektifs objectifs et des connecteurs d'addition montre une tendance générale des DPG à exposer des faits de manière cumulative.

En termes de divergences :

- Les styles de discours varient : raconter des événements (DABIRE 2021 et A. OUEDRAOGO, 2022), décrire des situations (ZERBO, 2022 et J.E. OUEDRAOGO, 2024), convaincre (KYELEM, 2022), affirmer (DABIRE, 2019).
- Les modalisations de négation sont très élevées chez KYELEM indiquant une posture particulièrement critique.
- Les adjektifs numériques sont faiblement utilisés de façon décroissante chez DABIRE (2021) et A. OUEDRAOGO (2022) montrant des discours moins techniques et plus généralistes.

- Les connecteurs de cause et d'opposition sont notables chez KYELEM (9.4% et 10.1%) correspondant à son style argumentatif.
- Les pronoms personnels « je » sont plus utilisés par DABIRE (2019 et 2021) par opposition aux autres Premiers Ministres et c'est chez KYELEM qu'il y a la moindre utilisation du « je » soit (8.5%). Cette opposition reflète des discours plus personnels versus des discours plus collectifs avec une utilisation élevée de « nous ». On remarque concernant les déictiques de locution d'individuation (je) l'ordre décroissant suivant : DABIRE2019>DABIRE2021>A.OUEDRAOGO2022>J.E.OUEDRAOGO2024>ZERBO2022>KYELEM202.

S'agissant des déictiques de locution d'identification (*nous*), l'ordre décroissant est le suivant : J.E.OUEDRAOGO2024>KYELEM2022>A.OUEDRAOGO2022>ZERBO2022> DABIRE2021> DABIRE2019.

Ce résultat est significatif (Khi deux, 5 ddl =31.29 ; p<0.05).

C'est en 2022 que ZERBO et A. OUEDRAOGO se distinguent par une utilisation plus prononcée de « vous » soit (10.4% et 13.8%) manifestant des discours plus adressés à un auditoire spécifique ; l'usage de « il » est plus marqué chez KYELEM pour signifier une stratégie de distanciation et de mise en avant de l'autre.

2.2. ANALYSE DES CONTENUS DISCURSIFS

Le logiciel Tropes permet d'identifier les objets discursifs constituant les éléments fondamentaux de l'univers cognitif des locuteurs.

L'analyse de ces référents permet de saisir le contenu et la structure de l'univers mis en scène à travers les relations et les positions de responsables de l'action (actants) ou de victimes de l'action (actés).

En prenant en compte les références les plus fréquentes de toutes les Déclarations de Politiques Générales et en appliquant l'analyse actancielle.

Le tableau ci-dessous en rend compte.

Tableau II : Les référents les plus utilisés⁷

DABIRE 2019					DABIRE 2021					ZERBO 2022							
Ordre	Classe	Fréquence	Taux	Actant	Acté	Ordre	Classe	Fréquence	Taux	Actant	Acté	Ordre	Classe	Fréquence	Taux	Actant	Acté
1	Gouvernement	53	0.736%	67%	33%	1	Nation	35	0.643%	25%	75%	1	Gouvernement	69	1.134%	72%	28%
2	Nation	40	0.555%	12%	88%	2	Gouvernement	34	0.625%	73%	27%	2	Burkina	29	0.477%	34%	66%
3	Burkina	38	0.528%	23%	77%	3	Développement	33	0.607%	15%	85%	3	Foi	27	0.444%	37%	63%
4	Développement	36	0.500%	30%	70%	4	Changement	20	0.368%	35%	65%	4	Nation	25	0.411%	32%	68%
5	Action	34	0.472%	44%	56%	5	Burkina	20	0.368%	40%	60%	5	Député	23	0.378%	91%	9%
6	Monsieur	33	0.458%	87%	13%							6	Projet	22	0.362%	22%	78%
7	Président	32	0.444%	62%	38%							7	Monsieur	22	0.362%	86%	14%
8	Mise en œuvre	23	0.319%	30%	70%							8	Président	21	0.345%	57%	43%
9	Député	22	0.306%	100%	0%							9	Action	21	0.345%	38%	62%
10	Production	21	0.292%	42%	58%							10	Changement	20	0.329%	20%	80%
11	Secteur	20	0.278%	40%	60%												
12	Politique	20	0.278%	30%	70%												
A. OUEDRAOGO 2022					KYELEM 2022					J.E. OUEDRAOGO 2024							
Ordre	Classe	Fréquence	Taux	Actant	Acté	Ordre	Classe	Fréquence	Taux	Actant	Acté	Ordre	Classe	Fréquence	Taux	Actant	Acté
1	Nation	31	0.862%	35%	65%	1	Burkina	33	0.686%	27%	73%	1	Gouvernement	53	0.882%	86%	14%
2	Gouvernement	22	0.611%	68%	32%	2	Nation	28	0.582%	39%	61%	2	Nation	37	0.616%	32%	68%
3	Transition	20	0.556%	40%	60%	3	Société	22	0.457%	45%	55%	3	Burkina	35	0.583%	20%	80%
4						4						4	Développement	27	0.449%	29%	71%
5						5						5	Président	22	0.366%	54%	46%

Source : traitement des DPG par tropes (2025)

Les univers sémantiques dont les fréquences sont supérieures ou égales à vingt (20) sont au nombre de trente et huit (38).

A la lecture du tableau, nous constatons que c'est chez DABIRE (2019) et chez ZERBO que l'on constate plus de référents noyaux en position d'actant, au nombre de quatre (4), de part et d'autre Député vient en première position et président en dernière position. Chez J. E OUEDRAOGO les référents en actants restent Gouvernement et Président. Nous observons, ensuite, que DABIRE 2021 et A. OUEDRAOGO ne présentent qu'un seul référent en position actancielle qu'est gouvernement. Le premier ministre KYELEM fait l'exception en n'ayant aucun référent noyau en actant.

En prenant en compte ces référents avec leurs relations, nous déterminons les co-occurrences.

⁷ Fréquence ≥ à 20

Les relations indiquent quelles classes d'équivalents sont fréquemment reliées (rencontrées à l'intérieur d'une même proposition), dans le texte analysé. Ces relations sont orientées suivant l'ordre d'apparition des mots qui les composent, en allant des actants vers les actés.

Tableau III : Relations entre les référents des DPG

DABIRE 2019			DABIRE 2021			ZERBO 2022		
Relations	Fréquences	Taux	Relations	Fréquences	Taux	Relations	Fréquences	Taux
Développement>nation	3	8.33%	Monsieur>président	10	71.43%	Monsieur>président	14	82.35%
Jeunesse>femme	3	75%	Ministre>charge	10	83.33%	Président>député	11	52.38%
			Président>Faso	6	100%	Monsieur>député	11	64.71%
			Nation>Burkina	5	25%	Président>Faso	8	88.89%
			Calmé>cohésion sociale	4	57.14%	Gouvernement>projet	5	22.73%
			Développement>nation	4	12.12%	Accélération>projet	5	55.56%
			Force>défense	3	75%	Changement>produit	4	66.67%
			Changement>rénovation	3	60%	Retour>localité	4	80%
			Déclaration>politique	3	100%	Localité >origine	4	80%
			Démocratie>Burkina (4)	3	37.50%	Gouvernement>mise en œuvre	4	26.67%
			Eau>Assainissement	3	75%		4	20%
			Changement>économie	3	27.27%	Salutation >député	4	80%
			Gouvernement>développement	3	9.09%	Renforcement >résilience	4	33.33%
			Amélioration>environnement	3	42.86%	Gouvernement >renforcement	4	33.33%
			Changement>management	3	25%	Changement >économie	4	40%
			Niveau>développement	3	60%	Excellence >monsieur	4	75%
			Rénovation>management	3	60%	Amélioration>environnement	3	42.86%
			Calmé>sécurité	3	33.33%	Réalisation >projet	3	60%
			Cohésion sociale>accord	3	42.86%	Gouvernement>disposition	3	60%
			Excellence>monsieur	3	100%	Burkina>référence	3	100%
			Président>député	3	20%	Charge>armée	3	75%
			Monsieur>député	3	21.43%	Déclaration>politique	3	100%
			Novembre >2020	3	100%	Force>défense	3	50%
			Renforcement>capacité	3	50%	Ministre>charge	3	100%
			Amélioration>affaire	3	60%	Programme>président	3	37.50%
						Gouvernement>accélération	3	33.33%
						Gouvernement>infrastructure	3	25%
						Mise en œuvre>stratégie	3	42.86%
						Gouvernement>fin	3	75%
						Mobilisation>ressource	3	100%
						Gouvernement >accroître	3	75%
						Combat >corruption	3	42.86%
						Gouvernement >attélera	3	100%
						Député>nation	3	13.04%
						Politique>Gouvernement	3	37.50%
						Gouvernement >promotion	3	50%
						Défense>nation	3	50%
						Changement>Burkina	3	15%
						Député>gouvernement	3	13%
						Département>armée	3	75%
						Gouvernement (12)>réalisation	3	60%
A. OUEDRAOGO 2022			KYELEM 2022			J.E. OUEDRAOGO 2024		
Relations	Fréquences	Taux	Relations	Fréquences	Taux	Relations	Fréquences	Taux
Monsieur>président	13	86.67%	Combat>corruption	4	57.14%	Monsieur>président	18	100%
Président>Faso	6	100%	Route>développement	4	57.14%	Président>Faso	7	50%
Chef du gouvernement>transition	4	80%	Intégrité>sécurité	3	75%	Nation>Burkina (4)	6	17.14%
Radicalisation>extrémisme	4	100%	Voie>communication	3	75%	Renforcement>aptitude	4	44.44%
Monsieur>priorité	4	57.14%	Gouvernance>corruption	3	60%	Entreprise>Burkina	4	30.77%
Intégrité>territoire	3	60%	Système>enseignement	3	21.43%	Gouvernement>effort	4	33.33%
Feuille de route>transition	3	75%	Ibrahim>Traoré	3	100%	Force>défense	4	100%
Parlement>transition	3	37.50%	Combat>terrorisme	3	27.27%	Burkina>chef-lieu	4	133.33%
Mise en œuvre>projet	3	60%	Système>santé	3	75%	Effort>gouvernement	4	33.33%
Monsieur>député	3	30%	Refondation>société	3	42.86%	Prestation> soins médicaux	3	100%
Chef du gouvernement>parlement	3	60%	Thomas >Sankara	3	150%	Opérationnalisation>entreprise	3	37.50%
But>gouvernement	3	27.27%	Président (4)>Thomas	3	100%	Soins médicaux>santé	3	30%
Président>député	3	30%	Société>occidentale	3	100%	Vision>président	3	60%
Traitement>dossier	3	100%				Nappe d'eau>police	3	150%
Prévention>extrémisme	3	60%				Soins médicaux>service	3	42.86%
Prévention>radicalisation	3	75%				Défense>nation	3	75%
Président (4)>priorité	3	42.86%				Gouvernement>renforcement	3	15.79%
						Développement>nation	3	11.11%
						Mobilisation>ressource	3	75%
						Poste>santé	3	75%
						Chefs lieu>commune	3	100%
						Excellence>monsieur	3	60%
						Accès>population	3	33.33%
						Gouvernement>accès	3	33.33%
						Domaine>gouvernement	3	42.86%
						Adoption>législation	3	75%
						Gouvernement>contrôle	3	50%
						Problème>ressource	3	42.86%
						Sens>gouvernement (7)	3	27.27%
						Offre>soins médicaux	3	37.50%
						Excellence>président	3	60%

Source : traitement des DPG par tropes (2025)

Les relations significatives entre les référents de toutes les déclarations de Politique générale gravitent autour d'acteurs politiques. Quatre Premiers Ministres sur les six insistent sur les relations Monsieur> président. Les deux Premiers Ministres qui ne le font pas restent tout de même dans l'univers socio-politique en parlant de développement>nation ; Jeunesse>femme (DABIRE 2019) ou de Combat>corruption et Route>développement (KYELEM).

En considérant la récurrence des classes d'équivalents, nous pouvons constater que la centralisation de la dynamique discursive se réalise autour des référents tels que : Gouvernement (12 et 7) avec les DPG de ZERBO et J.E. OUEDRAOGO, puis le référent BURKINA⁸(4) avec DABIRE (2021) ou encore Président⁹ (4) avec A. OUEDRAOGO et KYELEM.

En rapprochant les indicateurs langagiers de la situation d'énonciation, la discussion des résultats tient toute son importance.

3. Discussion

Toutes les Déclarations de politiques générales s'inscrivent dans une logique apologique vis-à-vis du Président du Faso qui qu'il soit. A titre indicatif nous donnons deux extraits de discours, l'un sous le président Roch Marc Christian KABORE et l'autre sous l'actuel Président Ibrahim TRAORE. En termes d'illustration, ce passage de la DPG de DABIRE en 2019 en témoigne : « Je voudrais de prime abord en savoir sincèrement gré au Président du Faso d'avoir placé en moi sa confiance. En acceptant cette lourde responsabilité, je prends l'engagement, en toute humilité, au nom de toute l'équipe gouvernementale, d'œuvrer à l'atteinte des objectifs qu'il a bien voulu nous assigner. Je reste convaincu qu'avec le peuple

⁸ Avec ses équivalents tels que Faso ou Nation

⁹ KYELEM utilise les noms et prénoms : Ibrahim TRAORE et Thomas SANKARA en lieu et place du référent président.

comme témoin, comme censeur et comme soutien, nous relèverons les défis en toute responsabilité ». Il en est de même dans la DPG de J.E. OUEDRAOGO, en 2024, comme l'illustre ce passage : « Comme vous le savez, le 7 décembre dernier, il a plu à Son Excellence Monsieur le Président du Faso, le Capitaine Ibrahim TRAORE de me nommer à la haute fonction de Premier ministre, Chef du Gouvernement du Burkina Faso.

Je voudrais en cet instant précis, lui traduire ma profonde gratitude pour la confiance placée en moi pour coordonner l'action Gouvernementale ».

Les contraintes de lieu, de l'auditoire et le rapport du Premier Ministre au président du Faso expliquent cette attitude de déférence (Kouma, 2008, 2017, 2019). En effet, tous les premiers ministres sont nommés et relevés de leur fonction selon le pouvoir discrétionnaire du président du Faso. Tous les Premiers Ministres défendent le programme du président du Faso. De plus, le cadre des déclarations de politique générale est imposé par la constitution, de sorte que le lieu, l'auditoire et le rôle du Premier Ministre sont fixés (Ghiglione, 1991 ; Kouma, 2008, 2017, 2019).

En termes de convergences, toutes les DPG partagent les exigences d'un « formalisme standardisé » format de discours politique, car dominent l'action (verbes factifs), un positionnement particulier par rapport à son dire (modalisateurs d'intensité, de temps, de lieu et de manière), la neutralité vis-à-vis des faits (adjectifs objectifs) et une logique de mise en scène des faits (connecteurs d'addition), absence ou quasi-absence de doute (autour de 0%) dans les différents discours, personnalisation du discours (utilisation de je) et/ou généralisation du discours (utilisation de nous) en fonction des stratégies (tel est le cas dans les six (6) DPG et celles antérieurement étudiées, au nombre de onze (11)). Ces résultats sont très proches de ceux obtenus par Ghiglione et Bromberg (1998) en analysant les discours des candidats à la présidentielle française de 1995 et plus récemment ceux obtenus par KOUMA

(2008, 2017, 2018, 2019, 2025) en analysant les déclarations de politique générale des Premiers Ministres du Burkina Faso (1992-2014) et les projets de société des candidats à l'élection présidentielle de 2015 au Burkina Faso, ainsi que les discours des Présidents français sur l'Afrique.

En réalité les Premiers Ministres ont tendance à s'affirmer plus lorsque le contexte sociopolitique est moins « bouillant » en s'auto-impliquant fortement dans leur discours (utilisation prononcée du « je ») et lors de crises sociopolitiques les locuteurs des DPG cherchent une légitimation par le collectif en usant substantiellement le « nous ». Cela est vérifiable dans les DPG des trois Premiers ministres sous les présidences de DAMIBA¹⁰ et de TRAORE¹¹ où ouvertement les militaires au pouvoir ont déclaré avoir pour mission de juguler la crise sécuritaire. Nous constatons, alors, une augmentation progressive du « nous », à partir de 2022. Ces résultats confirment notre première hypothèse. Les travaux de KOUMA (2008) montrent que les premiers Ministres d'avant 2000 étaient plus impliqués dans leur discours (voir l'utilisation du je) à l'inverse ceux après 2000 utilisent surtout des pronoms collectifs « nous ».

La prise en charge personnelle a cédé la place à un rôle de porte-parole d'un groupe, d'un système suite à la crise consécutive à l'assassinat du journaliste Norbert Zongo en décembre 1998 qui expliquent cette bi-partition. Il n'est donc pas surprenant que les discours antérieurs et les discours postérieurs à 2000 soient marqués par ces contraintes extra-discursives c'est-à-dire la prise en compte du monde, des autres, de soi et des inter-relations (le monde, les autres, soi et les interactions entre eux).

Face à l'incapacité du régime KABORE à garantir la sécurité, un coup d'Etat dirigé par le lieutenant-colonel Paul-Henri Sandaogo Damiba, renverse Kaboré, le 24 janvier 2022.

¹¹ Le 30 septembre 2022, Traoré renverse Damiba en raison de son échec à contenir l'insécurité.

KOUMA (2017) a pu montrer, par ailleurs, que les Premiers Ministres sous le règne de Blaise COMPAORE de 2007 à 2014 se sont inscrits dans une logique d'identification au peuple (usage élevé du « nous ») pour faire face aux crises successives de 2008¹², 2011¹³, 2013¹⁴ jusqu'à l'insurrection d'octobre 2014 (Cf. KOUMA, 2017 pour plus de détails). Par contre les premiers Ministres de son successeur, KABORE, en usaient moins. A partir du coup d'Etat de 2022 les Premiers Ministres A. OUEDRAOGO à J.E. OUEDRAOGO en passant par KYELEM reprennent la stratégie de totalisation (usage de façon croissante du « nous »).

Concernant les styles, nous pouvons dire à la suite de Ghiglione et al, (1998) que l'utilisation d'un style particulier n'est pas l'effet du hasard mais répond à une logique rhétorique. Le choix d'un style est fonction des représentations préalables du public visé (le peuple) par les locuteurs (les Premiers Ministres). Le style énonciatif vise à manifester sa subjectivité dans son discours. Ce style se manifeste par une personnalisation forte du discours. DABIRE, en 2019 a été nommé à la primature à la surprise générale. Il lui incombait de défendre sa légitimité, sa crédibilité pour faire face aux attentes de la population. Dans l'histoire de la quatrième république, en plus de lui il n'y a que TIAO qui ait utilisé ce style en 2013 en prenant l'option de révéler ses points de vue dans un rapport d'influence pour se faire accepter. Ces deux premiers ministres étaient dans le registre de la valorisation et de l'affirmation de soi.

¹² la crise financière mondiale de 2008, en février, le Burkina a enregistré des émeutes contre la faim. Ces manifestations ont touché les principales villes du pays (Ouagadougou, Bobo Dioulasso, Ouahigouya et Banfora).

¹³ En 2011, la mort d'un élève du nom de Justin ZONGO à la suite de tortures par la police judiciaire de Koudougou a provoqué une contestation du régime COMPAORE par la jeunesse. La même année la quasi-totalité des garnisons militaires du pays a connu des mutineries.

¹² Contestation du projet de Senat du Président COMPAORE visant à le maintenir au pouvoir par des meeting organisés par l'opposition politique.

Le style narratif consistant à exposer une succession d'événements, qui se déroulent à un moment donné, en un certain lieu est courant dans les DPG au Burkina. Effet, depuis 1992 plus de la moitié des DPG soit 9/17 utilisent ce style.

Le style descriptif vise à décrire, à accumuler des faits, telle est la logique rhétorique choisie par ZERBO et J.E. OUEDRAOGO. En effet, la préférence pour ce style indique une quête de l'évidence, de la neutralité devant les faits.

KYELEM est le seul Premier ministre a utilisé le style argumentatif depuis 1992, indiquant une posture plus critique et plus idéologique.

En effet, il est intéressant de signaler que Apollinaire Joachim Kyelem de Tambèla se distingue des autres Premiers Ministres par son orientation sankariste, il auteur d'ouvrage¹⁵ sur Thomas SANKARA, il crée et dirige un Centre de Recherches Internationales et Stratégiques (CRIS), surtout il défend l'héritage du président SANKARA lors de ses interventions, en tant qu'analyste politique, dans les médias. Il n'est donc pas étonnant qu'il soit le Premier Ministre de la rupture avec une DPG explicitement argumentative et contestataire. Il est de tous les Premiers Ministres celui qui ne tient pas un discours pour constater une réalité préexistante, au mots employés mais bien pour construire par l'argumentation un sens voulu, en phase avec les travaux réalisés sur les styles argumentatifs relevés dans les discours des présidents français sur l'Afrique (Kouma, 2019, p.96).

En considérant les référents les plus fréquents on note une centration sur la sphère politique avec un accent particulier sur les acteurs politiques de premier plan que sont les députés, le gouvernement et le président du Faso. Cela montre que le contexte extralinguistique dominé par le défi sécuritaire, depuis 2015 en s'aggravant à d'une certaine manière contraint les

¹⁵ Thomas Sankara et la révolution au Burkina Faso : une expérience de développement autocentré, Harmattan Burkina, 2012.

Premiers Ministres à se focaliser sur des considérations politiques pour répondre aux attentes du peuple. Ces résultats confirment notre deuxième hypothèse.

Conclusion

Cette recherche nous a permis d'approcher les contenus discursifs similaires à quelques exceptions près. Les considérations politiques priment, mieux encore, les acteurs politiques de premier plan que sont le gouvernement, les députés et les présidents sont les référents noyaux transversaux de toutes les déclarations de politique générale, examinées.

Sur le plan des stratégies discursives, nous notons une orientation graduelle des Premiers Ministres vers des rôles de porte-parole du peuple (forte utilisation progressive des déictiques de généralisation « nous »).

En termes de rupture, nous pouvons opposer les Premiers Ministres « du régime civil » aux Premiers Ministres « des régimes militaires ». Ainsi, les discours étudiés montrent une évolution du langage politique burkinabè, du registre affirmatif et personnel des débuts avec DABIRE, vers des registres plus collectifs, critiques et même polémiques avec KYELEM, marquant, à la fois les changements de contexte et les repositionnements stratégiques des Premiers Ministres. En ce sens, la parole politique apparaît non seulement comme un instrument de communication programmatique, mais aussi comme un révélateur des tensions, des continuités et des recompositions du champ politique national.

S’agissant des perspectives de recherche, nous projetons de mener des travaux sur les déclarations de politique générale des Premiers Ministres de l'espace de l'Alliance des États du Sahel (AES) afin de détecter les continuités et les discontinuités de contenus et de stratégies discursives.

Références bibliographiques

- CHARAUDEAU Patrick, 2004, « Le contrat de communication dans une perspective langagière : contraintes psychosociales et contraintes discursives », in BROMBERG M. & TROGNON A. (dir.), *Psychologie sociale et communication*, Paris, Dunod, p.109-120.
- DABIRE Christophe Joseph Marie, 2019, *Déclaration de Politique Générale*, Assemblée Nationale, Ouagadougou, Burkina Faso.
- DABIRE Christophe Joseph Marie, 2021, *Déclaration de Politique Générale*, Assemblée Nationale, Ouagadougou, Burkina Faso.
- DORNA Alexandre, BROMBERG Marcel, 1985, « Communication persuasive et logiques persuasives : deux expériences en situation de laboratoire », *Psychologie Française*, 130, p. 41-50.
- DORNA Alexandre, 1990, « Le centrisme est-il l'arlésienne de la politique ? », *Psychologie Française*, 2 (35), p. 143-151.
- GHIGLIONE Rodolphe & BLANCHET Alain, 1991, *Analyse de contenu et contenus d'analyse*, Paris, Dunod.
- GHIGLIONE Rodolphe & BROMBERG Marcel, 1998, Discours politique et télévision, Paris, PUF.
- GHIGLIONE Rodolphe, 1985, « L'enfant paraît, un enfant disparaît », *Psychologie Française*, 30, p. 59-68.
- GHIGLIONE Rodolphe, LANDRE Agnès, BROMBERG Marcel & MOLETTE Pierre, 1998, *Analyse automatique des contenus*, Paris, Dunod.
- GHIGLIONE Rodolphe, MATALON Benjamin & BACRI Nicole, 1985, *Les dires analysés : une méthode d'analyse des contenus*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes.
- KOUMA Daouda, 2008, « Les déclarations de politique générale au Burkina : entre intentions d'actions et mises en

- œuvre », *Revue du C.A.M.E.S.*, Série B, Vol. 010, Numéro 01, p. 13-23.
- KOUMA Daouda, 2017, « Les déclarations de politique générale des Premiers Ministres Burkinabè de 2007 à 2016 », *Revue du C.A.M.E.S.*, Nouvelle Série, 009, p. 59-77.
- KOUMA Daouda, 2018, « Analyse discursive et de contenus des projets de société des candidats à l'élection présidentielle de 2015 au Burkina Faso », *Annales de l'Université Ouaga I Pr Joseph KI-ZERBO*, Nouvelle Série A, 025, p. 82-102.
- KOUMA Daouda, 2019, « Analyse comparée des discours de trois (3) présidents français sur l'Afrique et ses enjeux », *Sciences et techniques*, 35, p. 89-101.
- KOUMA Daouda, 2025, « Analyse de la communication persuasive de E. MACRON sur le partenariat France-Afrique, à travers son discours de 2023 à l'Elysée », *Revue Internationale GRECE*, Vol. 1, Numéro 02, p. 157-170.
- KYELEM DE TAMBELA Apollinaire Joachim, 2022, *Déclaration de Politique Générale*, Assemblée Nationale, Ouagadougou, Burkina Faso.
- LEPASTOUREL Nadia & TESTE Benoît 2011, « Traces langagières en psychologie sociale de la communication », in *Psychologie sociale, communication et langage : De la conception aux applications*, De Boeck Supérieur / CNRS Éditions, p. 127-14.
- MARCHAND Pascal & MONNOYER Laurence-Smith, 2000, « Les discours de politique générale français : la fin des clivages politiques ? », *Mots*, 62, p. 13-30.
- MARCHAND Pascal, 1998, *L'Analyse du Discours Assistée par Ordinateur. Concepts, méthodes, outils*, Paris, Armand Colin, coll. U.
- MARCHAND PASCAL., 2007, *Le grand oral. Les discours de politique générale de la Vème République*, Éditions De Boeck en coédition avec l'Institut National de l'Audiovisuel, Collection « Médias Recherches ».

OUEDRAOGO Albert, 2022, *Déclaration de Politique Générale*, Assemblée Nationale, Ouagadougou, Burkina Faso.

OUEDRAOGO Rimtalba Jean-Emmanuel, 2024, *Déclaration de Politique Générale*, Assemblée Nationale, Ouagadougou, Burkina Faso.

ZERBO Lassina, 2022, *Déclaration de Politique Générale*, Assemblée Nationale, Ouagadougou, Burkina Faso.

LA RÉSILIENCE COMME MODÈLE DE STOÏCISME : CAS DES PEUPLES AFRICAINS

Adjoua Marie Jeanne KONAN

Institut National Supérieur des Arts et de l’Action Culturelle
(Côte d’Ivoire)
E-mail : mk_jeanne@yahoo.fr

N’dri Solange KOUAMÉ

Université Félix Houphouët Boigny (Côte d’Ivoire)
E-mail : ndrimariesolangekouame@gmail.com

Guy KOUAKOU

Université Félix Houphouët Boigny (Côte d’Ivoire)
E-mail : kguynaup@yahoo.fr

Soumission : 30/09/2025

Acceptation : 20/10/2025

Résumé : Philosophie et résilience sont des notions qui peuvent se compléter dans le sens de la résistance, du développement mental et de la persévérance pour les peuples d’Afrique. Considérée comme la force à rejaillir ou à renaître après une adversité, la résilience peut amener les africains à penser sur l’essence de l’adversité et sur la force mentale comme canal de discernement et de tranquillité de l’âme. Quant à la philosophie, dite réflexion sur l’existence, elle envisage la résilience en mettant en exergue des concepts tels que le progrès personnel, le développement mental, la résistance et la persévérance, lesquels expriment la capacité de l’être humain à surmonter les épreuves et à se relever. Ainsi, des écoles philosophiques comme le stoïcisme valorisent la pratique résiliente. Cette philosophie, cultivant l’acceptation de tout ce qui nous échappe, glorifie la maîtrise de soi et appelle à l’imperturbabilité devant les épreuves de la vie. De là, l’expression « rester stoïque » est une invitation à la résilience. Ainsi, dans l’arène de l’existence, et notamment en politique, les peuples africains doivent faire du stoïcisme leur mode de vie et se galvaniser la mentalité face aux vicissitudes existentielles pour supporter leurs échecs. Un stoïcisme pratique serait efficace pour cette posture résiliente des Africains. Cependant, les voies et moyens pour y partir demeurent encore incertains. Face aux échecs récurrents observés, la présente étude

interroge la résilience des peuples africains à la lumière de cette philosophie antique. Fondée sur la raison et la maîtrise de soi, elle propose une éthique de la force intérieure pouvant inspirer la reconstruction historique et culturelle du continent.

Mots-clés : Adversité ; Afrique ; Politique ; Résilience ; Stoïcisme.

Abstract: Philosophy and resilience are concepts that can complement each other in the sense of resistance, mental development, and perseverance for the people of Africa. Considered as the strength to rebound or be reborn after adversity, resilience can allow Africans to reflect on the essence of adversity and on mental strength as a channel for discernment and tranquility of the soul. As for philosophy, known as reflection on existence, can also provide ideas on resilience by highlighting concepts such as personal progress, mental development, resistance and perseverance in the face of difficulties, or the possibility of getting back on one's feet. Thus, philosophical schools such as Stoicism value resilient practice. This philosophy, cultivating the acceptance of everything that escapes us, glorifies self-control and calls for imperturbability in the face of life's trials. Hence, the expression "remain stoic" is an invitation to resilience. Thus, in the arena of existence and especially in politics, African peoples must make stoicism their way of life and galvanize their mentality in the face of existential vicissitudes to transform their failures into successes. A practical stoicism would be effective for this resilient posture of Africans. In response to the recurring failures observed, the present study explores the resilience of African peoples through the lens of ancient philosophy. Grounded in reason and self-mastery, it advances an ethics of inner strength capable of inspiring the historical and cultural reconstruction of the continent.

Keywords: Adversity; Africa; Politics; Resilience; Stoicism.

Introduction

L'Afrique est l'un des continents ayant traversé de nombreuses situations de crises dans son histoire. Après de longs siècles de traite négrière, elle subissait de longues décennies de colonisation. Les indépendances, obtenues aux forceps par la

plupart des peuples africains, ne changeront pas réellement la donne. Les sociétés africaines indépendantes font face à de nouvelles formes de tutelle à travers des contrats de coopération et de partenariat dirigés et dominés par les anciennes puissances coloniales. Les peuples africains dits indépendants doivent toujours subir les pouvoirs économiques, politiques, technologiques, etc., de ces anciennes métropoles. Ainsi, ils doivent se plier à des dispositifs montés selon des valeurs exogènes dont l'impertinence et l'inadéquation avec les réalités africaines favorisent des frustrations et des mécontentements des populations. Ils doivent, par la même occasion, accepter des démagogues, exécuteurs de projets néocolonialistes. Tous ces agissements sont source de crises sociopolitiques. Partant, malgré les vents des indépendances, le continent africain ne connaît toujours pas de paix durable. Il va de crises en crises.

À ces crises dues jusque-là aux réalités propres aux pays africains, se sont ajoutées des crises mondiales de toutes sortes. Les peuples africains sont submergés par les situations de crise qui s'enchaînent sans pause. Cette situation apparaît manifestement paradoxale. Pour des peuples longtemps victimes de l'esclavage, de la colonisation et maintenant indépendants, le schéma devrait logiquement être tout autre. Nous constatons, au contraire, que dans ces genres de situations, nos peuples sont régulièrement surpris et déroutés. Les solutions sont soit cherchées à l'extérieur soit dans la résignation. Au regard de ces faits, il apparaît primordial, pour les héritiers des civilisations africaines, de fonder une Afrique responsable, solidaire et adaptable aux mutations sociopolitiques mondiales. C'est ici que notre sujet "La résilience comme modèle de stoïcisme" trouve tout son sens. En effet, comment les principes du stoïcisme peuvent-ils contribuer à aider les peuples africains à transformer leurs échecs en opportunités de progrès ? Autour de cette problématique s'articule notre réflexion.

Pour y répondre, nous analyserons d'abord les fondements communs de la résilience et du stoïcisme, avant d'explorer les

défis spécifiques auxquels les peuples africains sont confrontés et la nécessité de développer une posture résiliente. Enfin, nous montrerons comment les principes du stoïcisme peuvent être adaptés pour contribuer à une résilience africaine efficace et durable. Ce travail, basé sur une recherche documentaire et une analyse critique, vise à démontrer que le stoïcisme peut devenir un outil pratique pour renforcer la résilience des peuples africains face aux vicissitudes de l'existence. Ce sujet est motivé par trois situations récurrentes que vivent nos peuples. La première, d'ordre économique, se perçoit dans le retard de développement des peuples africains. La deuxième, d'ordre social, se dévoile dans la recrudescence de l'immigration clandestine des populations ayant abdiqué. Quant à la troisième qui est d'ordre politique, elle se perçoit dans la dépendance et le conformisme de nos gouvernements qui favorisent la mal-gouvernance des sociétés.

1. Fondements de la résilience et du stoïcisme

La résilience et le stoïcisme, bien que nés dans des contextes différents, partagent des principes fondamentaux qui les rapprochent, en particulier leur insistance sur la maîtrise de soi, la persévérance et la capacité à surmonter l'adversité. Ces deux notions offrent des outils intellectuels et pratiques pour répondre aux défis individuels et collectifs.

1.1. La résilience : définition et principes

Étymologiquement, le terme résilience renvoie au verbe latin « *resilio* ou *resilire* » qui signifie « sauter en arrière ou rebondir ». Le dictionnaire universel, quant à lui, définit la Résilience comme étant « la résistance d'un métal aux chocs ». Le verbe qui se dégage de ce mot, c'est Résilier. Résilier, au sens de mettre fin à un acte, à un contrat par la volonté des parties ou à la suite d'un évènement fortuit. C'est un mot présent dans plusieurs domaines. Il est, à l'origine, un terme utilisé en physique qui caractérise l'énergie absorbée par un corps lors

d'une déformation d'après l'« Essai Charpy ». Ramenée en sciences sociales et humaines, la résilience se définit comme la capacité à surmonter les traumatismes et à renaître après une épreuve. Boris Cyrulnik, spécialiste de cette notion, affirme que « la résilience n'efface pas la souffrance, elle permet de vivre avec elle et de la transformer » (B. Cyrulnik, 2001, p. 45). Cette capacité repose sur la force mentale, la persévérance et l'adaptation, des qualités essentielles pour traverser les crises tout en se reconstruisant. En ce qui concerne les sociétés africaines, marquées par des siècles de traumatismes tels que colonisation, conflits, pauvreté, la résilience serait une condition de survie. En s'appuyant sur leurs traditions culturelles et leur capacité à s'adapter, ces peuples montrent qu'ils peuvent transformer les adversités en opportunités. Autrement dit, la résilience est un phénomène psychologique qui consiste, pour un individu affecté par un traumatisme, à prendre acte de l'incident traumatique de façon à éviter de s'installer dans le malheur et à se relever d'une façon socialement acceptable.

1.2. Le stoïcisme : philosophie de l'acceptation et de la maîtrise de soi

Le stoïcisme, fondé dans la Grèce hellénistique par Zénon de Kition et illustré par des figures comme Épictète, Sénèque et Marc Aurèle, prône l'imperturbabilité face aux épreuves de la vie. Cette philosophie enseigne que « ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements qu'ils portent sur ces choses » (Épictète, 2000, p. 25). Ainsi, elle invite les hommes à accepter les événements échappant à leur contrôle tout en se concentrant sur ce qui dépend d'eux en l'occurrence leurs pensées, leurs actions et leurs attitudes. Sénèque (2010, p. 78) dit en substance : « Ce n'est pas parce que les choses sont difficiles que nous n'osons pas, c'est parce que nous n'osons pas qu'elles sont difficiles ». Pour lui, la force de vouloir est essentielle dans l'accomplissement de toute chose. Cette maxime souligne l'importance de l'initiative courageuse face aux épreuves. Le

stoïcisme est une philosophie de l'éthique personnelle influencée par son système logique et ses vues sur le monde naturel. Accepter sereinement son destin, se détacher des émotions perturbatrices et avoir la maîtrise de soi, en s'efforçant de vivre conformément à la nature, constituent son crédo. Sur cette base, il se donne pour but ultime la recherche de la sagesse morale, et considère la vertu comme la seule source du bonheur au détriment du plaisir. En clair, le stoïcisme croit au destin. Par conséquent, la sagesse qui en résulte c'est le respect de l'ordre des choses dans l'univers. A. Glibert-Thirry (1977, p. 396) soutient que :

Cette adhésion inconditionnelle à l'ordre du monde sépare radicalement le sage de l'insensé. Pareil au chien qui, lié à un char en mouvement, résiste à la force qui l'entraîne, l'insensé lutte, par ignorance, contre l'ordre du Destin, pour y succomber quand même. Le sage sait que n'arrive que ce qui doit arriver. Le monde extérieur nous échappe, mais il nous appartient de comprendre le logos divin qui le régit et d'y consentir. C'est là l'essence même de la liberté.

Adhérer à l'ordre du monde renvoie à faire preuve d'intelligence et de rationalité. Il s'agit de la manifestation de la conscience, de la mise en œuvre de la raison, faculté définissant l'homme. Car « L'être propre de l'homme étant la raison, son bien suprême consiste à régler sa vie selon la raison » (Idem, p. 397). C'est ainsi qu'il pourra demeurer serein dans les périodes tumultueuses de la vie. Cette option de la sagesse stoïcienne déprécie la passion qu'elle considère comme une source de rupture de « l'harmonie intérieure », qui « nous empêche d'agir » (Ibidem). En réalité, dans ses manifestations, la passion en tant qu'inclination substitue les sentiments à la raison de sorte que la réflexion est tue pendant que les affections développent la vie végétative.

1.3. Les convergences entre résilience et stoïcisme

L'analyse de ces deux notions révèle une proximité remarquable : toutes deux cherchent à transformer l'épreuve en opportunité de croissance. La résilience, telle que l'a définie Boris Cyrulnik, est la capacité de « vivre avec la souffrance et de la transformer » (B. Cyrulnik, 2001, p. 45). De son côté, le stoïcisme considère que les obstacles extérieurs, loin d'être des entraves, peuvent devenir des occasions d'exercer la vertu. Marc Aurèle (2004, p. 92) l'exprime clairement : « Ce qui fait obstacle devient la voie ».

La convergence entre ces deux perspectives se situe d'abord dans leur conception de la force intérieure. La résilience insiste sur la mobilisation de ressources psychologiques et sociales pour se reconstruire ; le stoïcisme valorise la maîtrise des passions et l'accord de la raison avec la nature. Dans les deux cas, l'individu n'est pas défini par le traumatisme ou la contrainte extérieure, mais par sa capacité à donner sens à l'épreuve et à y répondre avec lucidité. Une autre convergence réside dans la dimension communautaire. Si la résilience ne se réduit pas à un processus individuel, mais suppose un appui du milieu (famille, institutions, culture), le stoïcisme souligne également l'importance de l'appartenance à la cité et du devoir envers les autres. Comme l'indique Sénèque (2010, p. 54) : « Nous sommes nés pour la communauté ». Résilience et stoïcisme se rejoignent donc dans la conviction que la reconstruction ou le dépassement de l'épreuve s'opère aussi par la solidarité et la responsabilité partagée.

Enfin, ces deux approches partagent une orientation tournée vers l'avenir. La résilience ne consiste pas simplement à survivre au passé douloureux, mais à projeter une existence nouvelle à partir de l'expérience vécue. De même, le stoïcisme invite à accueillir le présent comme nécessaire et à orienter ses efforts vers ce qui peut être accompli. Cette dynamique d'acceptation active, qui refuse aussi bien la résignation que

l'illusion, constitue le socle commun d'une sagesse de l'adversité. Autrement dit, en partant de la compréhension des concepts Résilience et Stoïcisme, nous découvrons qu'ils partagent une approche commune : celle de transformer les épreuves en opportunités de croissance. Tous les deux insistent sur l'importance de la force mentale et du contrôle de soi pour dépasser les difficultés. Pour B. Cyrulnik (1999, p. 62), « l'adversité est un terreau fertile pour la résilience lorsqu'elle est accompagnée de sens et d'espoir ». Cette perspective rejoint l'idée stoïcienne selon laquelle les épreuves peuvent être des occasions de progrès moral et intellectuel. Ainsi, la résilience et le stoïcisme se complètent en offrant une vision positive et constructive des défis de l'existence. Ces principes, appliqués au contexte africain, peuvent aider les peuples à surmonter les crises et à construire un avenir meilleur.

En somme, résilience et stoïcisme convergent vers une philosophie pratique de la vie : apprendre à se relever, donner un sens aux épreuves, agir selon la raison et préserver l'harmonie intérieure et collective. Dans le contexte africain, ce double héritage peut inspirer une posture à la fois de résistance et de créativité face aux crises. Il peut également articuler la guérison des blessures et une projection collective.

2. Les défis existentiels et politiques des peuples africains

Le continent africain demeure un des continents les plus affectés par des problèmes liés aux ambitions dominatrices des grandes métropoles occidentales. Aussi, l'histoire des peuples africains est marquée par des défis multiples. Des séquelles de la traite négrière et de l'invasion coloniale aux crises économiques et politiques actuelles, et autres calamités naturelles, l'Afrique connaît un affaiblissement et du retard dans son développement. D'une part, ces épreuves ont, souvent, mis à mal la résilience collective de ses peuples. D'autre part, elles ont révélé leur capacité à se réinventer. Par conséquent, les efforts de relèvement entrepris, depuis quelques siècles, l'ont inscrit au

rang de continent en voie de développement même si l’Afrique reste visiblement un continent « structurellement sous-développé sur l’échiquier mondial », selon les termes de R. Dussey (VigieAfriques 5 (2), 2022). Dans la réalité, les peuples africains payent de lourds tributs et la quête d’autonomie et de souveraineté reste un défi existentiel à relever.

2.1. Les crises historiques et leurs impacts sur les sociétés africaines

Les sociétés africaines ont traversé de nombreuses crises dans leur histoire. Celles-ci ont profondément transformé leurs structures culturelles, sociales et économiques. La colonisation a introduit de nouveaux systèmes politiques et culturels souvent en déphasage avec les réalités africaines qui ont façonné leur évolution. À ce propos, A. Mbembe (2013, p. 23) dit : « La colonisation a dépossédé les Africains non seulement de leurs terres, mais également de leur capacité à se penser en tant que peuples souverains ». Cette pensée de A. Mbembe souligne en quelques mots les transformations marquées et définitives dans nos sociétés. La colonisation a marqué la fin d’une forme d’existence et instauré une nouvelle ère. Elle a coupé les liens ancestraux et arraché l’authenticité des sociétés africaines. Cela signifie que les impacts des crises historiques se retrouvent à tous les niveaux : socioculturelle, politique et économique. En effet, en dépossédant les africains de leurs terres et leur ôtant la capacité de se saisir comme des peuples souverains et indépendants, les sociétés africaines sont vidées de leur nature, de leur identité et de tout moyen d’action de défense. Par son entreprise d’assimilation et de domination, la colonisation a produit une histoire tronquée et hybride des peuples soumis, modelée par les normes, les représentations et les pratiques des puissances coloniales. C’est dans la déstructuration que les sociétés africaines reçoivent leurs structures administratives. La royauté considérée comme archaïque et dictatoriale est

remplacée par des structures politiques modernes. Il s'agit désormais de la Nation, de l'État.

L'organisation culturelle est bouleversée et dévalorisée, provoquant une culture hybride et sans véritables repères. Cela crée des frustrations généralement à l'origine de bon nombre de crises : des crises de revendication de renaissance ou de quête d'identité nationale ou culturelle. Quant aux terres africaines réquisitionnées, elles sont exploitées selon les besoins économiques des puissances dominatrices de sorte que les matières premières et les productions sont destinées à l'étranger. Ce qui rend nos pays vulnérables sur les marchés mondiaux. Tous ces bouleversements traduisent une dynamique de décadence sociale. Ils engendrent des divisions et des recompositions du tissu collectif, altérant ainsi à la cohésion des communautés traditionnelles. En conséquence, les liens ethniques et sociaux se délitent, fragilisant l'unité qui fondait autrefois la solidarité communautaire. En clair, il ressort de la pensée de A. Mbembe que la colonisation, a effacé les liens ombilicaux de l'africain au point de le rendre étranger à l'Afrique. C'est pourquoi, il devient crucial d'opérer un retour aux sources, c'est-à-dire de raviver les valeurs culturelles propres à l'Afrique dans notre quotidien, les utiliser comme fondements et références, en vue de restituer à l'africain son authenticité et son identité avant toute revendication. C'est ce que S. Ousmane (2009, p. 15) dit : « La marmite bout par le bas. » « Si nous ne sommes pas de chez nous, nous ne serons pas du monde ».

À voir les sociétés actuelles, il ne serait pas trop osé de soutenir l'idée de la persistance des conséquences des méfaits de la colonisation. En effet, les crises connues dans l'histoire du continent africain paraissent en étroite relation avec ce moment. Si les sociétés africaines modernes sont comme des dépassemens des anciennes, elles comportent des traces des sociétés africaines coloniales. On dirait qu'elles en sont clairement les produits. L'Afrique moderne présente les modifications faites par la domination coloniale à tel point que

l'indépendance et la souveraineté demeurent toujours le nœud à défaire puisqu'elles continuent de nourrir et d'entretenir des mouvements de résistance nationale et des luttes. R. Pourtier P. Gervais-Lambony et A. Monot (2003, p. 2) affirment :

Les guerres reposent sur des héritages : la traite esclavagiste, avec une opposition entre le littoral, ancienne terre des marchands d'esclaves, et l'intérieur, ancienne terre des esclaves, comme en Angola, les guerres de libération (Angola ou Mozambique), les problèmes post-coloniaux, (Côte d'Ivoire).

Ainsi, les conflits et les crises de tous genres aggravant la pauvreté et les inégalités proviennent certainement des actions de l'histoire. En d'autres termes, les conflits armés, les guerres civiles déstabilisant durablement la plupart des pays africains, les persécutions, les migrations internes et internationales, les reconquêtes de certains territoires trouvent leurs explications dans les faits de l'histoire. À l'analyse, même si les dominations du passé ont détruit l'authenticité des sociétés africaines dans l'ensemble, elles ont aussi généré de nouvelles façons de comprendre et de penser l'Afrique. Les crises historiques ont à la fois créé des ruptures, mais elles ont aussi provoqué des postures résilientes dans les luttes de reconstruction identitaire. Le quotidien de l'Afrique contemporaine façonnée par l'intensité et la complexité des impacts des crises historiques est maintenant dramatique. Les médias rendent régulièrement compte de l'ampleur de cette tragédie africaine. La pensée de A. Gilbert-Thirry (1977, pp. 399-400) permet de mieux saisir ce processus de façonnage ou de renaissance. Elle est ainsi libellée :

À l'époque hellénistique où un monde sans frontières remplace la polis, le sens de l'aventure humaine se transforme. L'homme n'est plus un Polikôn zoon qui trouve son authenticité dans le service d'une communauté politique, culturelle et spirituelle. À présent, individu livré à lui-même, entraîné dans un tourbillon d'agitations et de bouleversements politiques qu'il ne peut dominer, il cherche son salut au-dedans de lui-même.

L'époque hellénistique, née des conquêtes d'Alexandre, est celle de l'exploration du monde et de l'adoption de la culture grecque comme modèle. Elle opère dans la constitution d'un monde interconnecté, avec l'accroissement des échanges humains et commerciaux, compensant en partie sa division politique. C'est une période de grands mouvements et de mutations des sociétés. Les conquêtes se font à travers les déplacements des soldats sur de longues distances et les mercenariats. Les artistes, les philosophes parcourent les contrées pour découvrir de nouvelles civilisations mais aussi pour installer la civilisation grecque. Les grandes cités grecques sont les destinations privilégiées par la noblesse pour la formation de leurs enfants en science de la rhétorique indispensable pour les carrières politiques ou diplomatiques. Cette époque marque la fin d'une ère close sur elle-même, où l'homme enraciné dans sa communauté, tirait de celle-ci sa raison d'être, et orientait toute son existence à son service. Elle lance le début d'une autre, cette fois, ouverte et en mutation où l'individu se place lui-même comme le centre de ses intérêts ; soutenu par la libre orientation de la pensée en quête des moyens de son propre bien-être. Par conséquent, la pensée d'A. Glibert-Thirry établit trois époques : premièrement, l'époque de l'individu exclusivement limité à sa société, c'est-à-dire l'homme social. Deuxièmement, celle de l'individu tourné vers l'extérieur, attiré par les découvertes, l'homme des sciences ; et troisièmement, l'homme destiné au bonheur.

La philosophie renonce à être un discours réflexif et spéculatif « à huis-clos », accessible seulement à une aristocratie de la pensée. Maintenant elle répond d'abord à l'appel de bonheur de tout un chacun et le secourt dans son désarroi en enseignant la paix et la sérénité de l'âme. Certes l'idéal moral demeure solidaire d'une vision du monde et de l'homme, mais la recherche des causes dernières n'est plus l'intention philosophique originale. (A. Glibert-Thirry, 1977, p. 400)

Ce schéma met en lumière le processus historique d'évolution des sociétés inscrites sous la tutelle des puissances étrangères, en soulignant les dynamiques de dépendance et de transformation qui en découlent.

2.2. Les échecs comme opportunités de transformation

Avec les nombreuses crises, les pays africains ne parviennent pas à suivre correctement le train du développement. Aussi, en plus des problèmes liés aux périodes de domination, sont-ils présentement confrontés à ceux des effets néfastes du changement climatique, à la pénurie croissante d'eau, à la disparition de la biodiversité, au dysfonctionnement des écosystèmes, à la désertification, au déficit de moyens pour contrer les catastrophes naturelles, etc. Face aux mutations économiques et sociales contemporaines, l'Afrique demeure confrontée à des difficultés structurelles majeures. Comme le souligne la commission économique pour l'Afrique (CEA), ces défis incluent « la possibilité de ne pas atteindre les Objectifs du Millénaire pour Développement (OMD), la crise énergétique, la crise alimentaire et le peu d'avantages tirés de la mondialisation ». (CEA, 2012, p. 8). Malgré l'ampleur de ces obstacles, des perspectives de relèvement demeurent envisageables pour les peuples africains. En effet, face aux difficultés et aux défis rencontrés, ils ont souvent su transformer leurs échecs en opportunités de renouveau et de réinvention collective. Par exemple, les luttes pour les indépendances, bien qu'issues des États ayant connu la domination étrangère, ont favorisé l'émergence de figures emblématiques telles que Léopold Sédar Senghor au Sénégal, Nelson Mandela en Afrique du Sud, Félix Houphouët Boigny en Côte d'Ivoire, Sékou Touré en Guinée, etc. Animés d'une vision politique lucide et d'une détermination inébranlable, ces leaders ont su conduire leurs peuples respectifs sur la voie de la libération nationale. À ce propos, N. Mandela (1995, p.342) affirme : « Je ne perds jamais. Soit je gagne, soit j'apprends ». Cette déclaration démontre la

force de vaincre et la propension à la résilience de ce leader. Cette attitude de N. Mandela informe, d'une part, sur les dispositions des leaders africains qui ont contribué et contribuent encore à faire avancer l'Afrique. Elle met en évidence, d'autre part, l'existence d'expertises nécessaires pour surmonter les obstacles au développement des sociétés africaines. Par conséquent, celles-ci peuvent transformer leurs échecs en opportunités de développement en s'appuyant sur des ressources endogènes telles que les œuvres des leaders et des compétences locales dans les domaines en question. Il s'agit de ne plus voir les échecs comme des occasions d'apprentissage comme disait N. Mandela. Ainsi, les échecs deviennent un point de départ vers des résolutions et des dénouements. Il s'agit, dans ce contexte, de recenser ces échecs et de les analyser afin d'en cerner les fondements. C'est ainsi qu'on peut tirer des leçons adéquates pour éviter de répéter les erreurs.

À observer les nouvelles réalisations, les nouveaux investissements effectués, et même les nouveaux partenariats établis dans certains pays africains, on peut clairement penser à un changement de mentalités en Afrique. Tout porte à croire que le suivisme entretenu pendant de longues périodes par manque de réalisme, est désormais compris comme facteur de retard du développement. Aussi, les rôles de seconde zone longtemps occupés dans les efforts de développement sont constamment critiqués, les politiques économiques dépendantes de l'extérieur fustigées. On constate la rupture avec d'anciens partenaires et l'exploration de nouvelles opportunités et de nouveaux marchés pour réduire la vulnérabilité. Ainsi, il y a une diversification des secteurs économiques qui s'opère dans la collaboration avec des partenaires locaux et internationaux en vue de partager des bonnes pratiques dont l'accès à des financements et à des technologies modernes. Une des transformations dues à la prise en considération des échecs est indéniablement la révocation des anciens cadres institutionnels. En effet, beaucoup de voix s'élèvent davantage pour l'amélioration des institutions à travers

l'appel à réformer la gouvernance, la transparence et la stabilité politique. Les résultats de ces entreprises seront une promotion concrète de la Résilience et de la Durabilité. En clair, apprendre de leurs échecs et adopter une approche proactive basée sur l'innovation, la diversification et la bonne gouvernance, les sociétés africaines peuvent transformer leurs défis en levier de croissance durable.

2.3. L'obligation à la résilience face aux défis actuels

Aujourd’hui, la mondialisation a introduit de nouvelles conditions de coopération dans les relations internationales. En effet, l’entrée dans le concert des nations impose un certain niveau de développement préalable. En tant que rendez-vous du donner et du recevoir, les États doivent disposer de ressources susceptibles d’établir des échanges équitables. En d’autres termes, les États pauvres et sous-développés y sont inéligibles, et donc dans des situations parasites de leurs partenaires plus puissants. Une telle posture signifie dépendance et soumission, c'est-à-dire une absence de souveraineté. Or, c'est cette réalité que toutes les luttes menées depuis les époques coloniales et de domination veulent définitivement effacer. Par conséquent, les crises économiques, politiques et climatiques exigent une résilience renouvelée des sociétés africaines. Les conflits armés, la pauvreté et les catastrophes naturelles constituent, certes, des défis majeurs, mais ils doivent être affrontés par une posture de résilience. C'est en ce sens M. Rufus (1974, fragment VI) souligne que : « les épreuves ne sont pas des malheurs mais des exercices ». A moins de s'abandonner au pessimisme, et retomber en arrière, cette perspective, loin de figer les peuples africains dans une posture de victimisation, peut au contraire, nourrir leur capacité à reconfigurer leur perception des crises. En appréhendant les défis comme autant d’occasions d'éprouver et de renforcer leur force intérieure, les sociétés africaines peuvent trouver une voie vers la souveraineté et le développement durable.

En somme, les défis existentiels et politiques auxquels font face les Africains ne doivent pas être perçus comme des obstacles insurmontables, mais comme des occasions de développer une posture résiliente. Cette résilience, nourrie par des principes stoïciens tels que l'imperturbabilité et la maîtrise de soi, pourrait constituer un levier puissant pour relever les défis actuels et futurs. L'adaptation des principes stoïciens au contexte africain offre des perspectives concrètes pour renforcer la résilience face aux défis contemporains. Le stoïcisme, en insistant sur la maîtrise de soi et l'acceptation des réalités inévitables, peut servir de source d'inspiration aux peuples africains dans leur quête de progrès et de transformation collective.

3. L'ajustement des principes stoïciens aux contextes africains

M. Aurèle (2004, p. 134) affirme : « La vie n'est ni bonne ni mauvaise, mais elle est un terrain où se jouent notre courage et notre maîtrise de soi ». Cette pensée du stoïcien, ramenée dans le contexte des sociétés africaines confrontées aux crises économiques, sociales et politiques, pourrait s'avérer fondamentale. Les peuples africains peuvent réellement tirer profit de la philosophie stoïcienne en l'adoptant comme moyen d'évaluation de leur réalité face aux difficultés. En intégrant cette vision, ils pourraient se construire une éthique africaine des épreuves. Par exemple, dans un contexte de conflit ou de pauvreté, la capacité à distinguer ce qui est sous leur contrôle – comme les actions et les attitudes – de ce qui ne l'est pas, devient cruciale.

3.1. Le stoïcisme comme outil de construction d'une éthique africaine : Afrocacité

Le concept d'Afrocacité s'inscrit dans une réflexion contemporaine sur la capacité des sociétés africaines à transformer les crises en leviers de renouveau. Élaboré dans le cadre du colloque *Crises mondiales, Genre et résiliences des*

populations (Université Joseph Ki-Zerbo/IPD-AOS, 2024), il désigne la force endogène de résilience, d'innovation et de créativité qui permet aux peuples africains de surmonter les défis structurels imposés par l'histoire coloniale et par les déséquilibres mondiaux.

L'Afrocacité exprime ainsi une philosophie de l'action centrée sur la réinvention de soi à partir des ressources locales, des valeurs communautaires et des savoirs autochtones. Elle traduit une volonté de repenser le développement africain en termes d'autonomie, de solidarité et de justice sociale, rompant avec les modèles de dépendance hérités. En ce sens, la crise, loin d'être perçue comme un échec, devient un moment créateur, un espace de reconstruction identitaire et de projection vers un avenir africain plus souverain et inclusif. Il s'agit d'une posture qui vise à assumer l'identité culturelle africaine tout en mobilisant des principes universels de sagesse pour affronter les crises contemporaines. En ce sens, le stoïcisme, avec sa philosophie de la maîtrise de soi et du respect de l'ordre du monde, offre des repères fondamentaux pour construire cette identité résiliente. L'adaptation des principes stoïciens au contexte africain ne consiste pas à importer un modèle étranger, mais à mettre en dialogue une sagesse universelle avec les ressources endogènes du continent. Le stoïcisme, conçu comme un art de vivre fondé sur la maîtrise de soi, la raison et l'acceptation lucide du destin, peut, dans la perspective de l'Afrocacité, nourrir une éthique africaine de la résilience, c'est-à-dire une manière proprement africaine d'assumer les épreuves et de transformer la souffrance en puissance de reconstruction.

Déjà, Chrysippe de Soles, l'un des principaux théoriciens du stoïcisme, affirmait que « la vie heureuse est celle qui s'accorde avec la nature » (*Fragments*, 1987, p. 394). Cette exigence d'harmonie avec l'ordre naturel peut éclairer la manière dont les sociétés africaines doivent affronter les bouleversements climatiques et écologiques contemporains : en s'ajustant aux contraintes de l'environnement, tout en préservant l'équilibre

entre l'homme, la société et l'environnement. De son côté, Musonius Rufus, maître d'Épictète, insistait sur le fait que « l'étude de la philosophie est l'apprentissage de la vie » (*Fragments*, 1947, p. 66). En Afrique, où les crises successives exigent une éthique de responsabilité, cette conception renvoie à la nécessité d'intégrer la sagesse stoïcienne dans la culture quotidienne, non comme un luxe théorique mais comme une nécessité, un art pratique de la survie et de la dignité.

Cette perspective rejoint la pensée de Cheikh Anta Diop : « Aucun peuple ne sort du sous-développement sans s'appuyer sur sa culture » (1954, p. 302). Cette affirmation traduit une conviction essentielle : l'émancipation du continent ne peut advenir que par la réappropriation de ses propres ressources historiques et spirituelles. Ainsi, l'Afrocacité met en lumière la nécessité, pour l'Afrique, non seulement de surmonter les blessures héritées du passé (colonisation, esclavage, apartheid), mais aussi de sublimer ces épreuves en une énergie vitale et créatrice. Elle s'affirme donc comme une identité africaine résiliente, enracinée dans les traditions (solidarité, hospitalité, sagesse communautaire) et ouverte aux vertus universelles du stoïcisme (lucidité, tempérance, maîtrise des passions). L'expérience de l'Afrique du Sud post-apartheid, avec la Commission Vérité et Réconciliation, illustre bien cette articulation : assumer le passé tout en le transformant en levier de reconstruction nationale. Comme le stoïcisme, qui enseigne que la liberté véritable se conquiert par la maîtrise de soi et le discernement rationnel, Cheikh Anta Diop invite à un retour à soi qui n'est pas repli, mais affirmation d'une souveraineté culturelle et politique. Un autre aspect essentiel qu'il développe est la mise en lumière de la continuité historique africaine, depuis l'Egypte pharaonique jusqu'aux sociétés contemporaines. Cette filiation, loin d'être un simple rappel érudit, vise à restaurer la confiance des africains dans leur capacité à être les artisans de leur avenir. L'Afrocacité s'inscrit également dans cette dynamique, en

faisant de l'identité africaine non pas un héritage figé, mais un moteur de cohésion et d'innovation.

Enfin, dans une dimension plus contemporaine, Souleymane Bachir Diagne rappelle que « la philosophie est l'art de traduire » (S. B. Diagne, 2008, p. 17). Traduire le stoïcisme dans les termes africains, c'est l'intégrer à l'Afrocacité : un dialogue fécond entre sagesse antique et identité africaine contemporaine. L'Afrique peut donc « traduire » le stoïcisme dans ses propres termes, en en faisant un instrument de résilience collective et de gouvernance éclairée. La patience stoïcienne, conjuguée à la mémoire des résistances africaines, pourrait fonder une pédagogie de l'endurance et de la responsabilité, capable d'orienter le continent vers un avenir de dignité et de créativité.

Le concept d'Afrocacité, qui désigne une identité africaine tournée vers l'innovation et la résilience, trouve un écho dans le stoïcisme. Épictète affirme que « nul ne peut vous empêcher de vivre selon votre nature, si ce n'est vous-même » (Épictète, 2000, p. 49). Cette invitation à assumer pleinement son essence pourrait inspirer les Africains à puiser dans leurs valeurs culturelles pour bâtir une identité résiliente et solidaire. Ainsi, le stoïcisme peut servir de cadre philosophique pour renforcer la cohésion sociale, promouvoir le leadership éclairé et encourager une prise de décision basée sur le discernement, même dans des contextes de crises.

3.2. Les stratégies pour intégrer le stoïcisme dans les mentalités africaines

La mise en pratique du stoïcisme dans le contexte africain requiert des stratégies concrètes pour enracer ses principes dans les mentalités collectives, en les adaptant aux réalités culturelles et politiques du continent. Ces stratégies doivent articuler éducation, transmission des valeurs et pratiques politiques éclairées.

La première stratégie réside dans l'éducation. Loin de se limiter à une simple formation technique, elle doit inclure une dimension éthique et spirituelle. Comme le rappelle Pierre Hadot (2001, p. 23) : « La philosophie antique était avant tout une manière de vivre, un exercice spirituel qui transformait l'existence ». Cela signifie que la sagesse n'est pas une spéculation abstraite, mais une discipline quotidienne à enseigner. Ainsi, introduire la pensée stoïcienne dans les systèmes éducatifs africains favoriserait la formation d'individus capables d'affronter les crises avec rationalité et courage. L'expérience du Rwanda illustre cette approche : après le génocide de 1994, des programmes d'éducation civique et de réconciliation ont été mis en place pour reconstruire la cohésion sociale et inculquer la discipline collective, témoignant ainsi d'une pédagogie de la maîtrise de soi.

La deuxième stratégie consiste à valoriser les récits africains de résistance et de dignité. Ainsi, Léopold Sédar Senghor invitait à une réconciliation des cultures et à une ouverture universelle enracinée dans l'identité africaine. Dans *Liberté I* (1964), il écrit : « La civilisation de l'universel ne saurait se bâtir que sur la diversité réconciliée des cultures » (L. S. Senghor, 1964, p. 45). Cette parole, qui met en avant la force créatrice du dialogue et la diversité, rejoue l'idéal stoïcien qui voit dans la communauté humaine un cadre de coopération. Pour Senghor, comme pour les stoïciens, la véritable liberté consiste à accueillir l'autre sans renier sa propre identité. Il invitait ainsi les Africains à puiser dans leurs propres valeurs culturelles pour construire une identité résiliente. De son côté, Desmond Tutu, figure emblématique de la lutte contre l'apartheid et artisan de la Commission Vérité et Réconciliation affirmait que (nous traduisons) : « Sans pardon, il n'y a pas d'avenir » (D. Tutu, 1999, p. 219). Cette parole exprime une sagesse proche de l'idéal stoïcien, qui consiste à dépasser les passions destructrices pour fonder une communauté nouvelle sur la réconciliation et la reconstruction. De tels récits, incarnés par des figures comme

Nelson Mandela ou Wangari Maathai, montrent que la résilience africaine s'exprime dans une capacité à transformer l'épreuve en occasion de progrès moral et social. Son témoignage montre que la résilience n'est pas seulement individuelle, mais qu'elle peut devenir un processus collectif, engageant toute une nation dans une éthique de la guérison. En reliant ces voix africaines à la sagesse antique, nous observons que la résilience africaine ne se construit pas seulement dans les institutions ou les stratégies politiques, mais dans les récits et les paroles qui inspirent le dépassement de soi, l'espérance et l'universalité.

La troisième stratégie s'appuie sur la sagesse populaire et les proverbes africains, qui, bien souvent, rejoignent la rationalité stoïcienne. Ainsi, un proverbe Akan affirme : « Lorsque la racine est profonde, il n'y a pas lieu de craindre le vent » (A. Hampâté Bâ, 1973, p. 112). Cette maxime illustre la nécessité d'une assise intérieure solide pour faire face aux tempêtes de l'existence, une attitude qui rejoint la recherche de l'« ataraxie » stoïcienne, cette tranquillité de l'âme qui permet de rester calme malgré les bouleversements. De même, un proverbe malinké dit : « celui qui avale une noix de cola fait confiance à son anus » (D. T. Niane, 1982, p.76). Enfin, le proverbe peul : « la patience est une clé qui ouvre toutes les portes » (A. Hampâté Bâ, p. 54) rappelle la valeur du temps et de l'endurance, au cœur du stoïcisme, où la maîtrise de soi et l'acceptation du rythme des choses constituent la base de la sagesse. Ainsi, les proverbes africains, en tant qu'expression de la sagesse populaire, traduisent dans un langage imagé et intelligible ce que la rationalité stoïcienne formule dans le registre philosophique. Tous deux visent à armer l'individu et la communauté contre les passions destructrices et à transformer l'épreuve en opportunité de croissance.

Enfin, la quatrième stratégie concerne la gouvernance. Les formes de gouvernance doivent refléter une sagesse stoïcienne. L'Afrique a besoin de dirigeants capables de tempérance et de lucidité dans leurs décisions. Kwame Nkrumah, dans *Africa Must Unite* (1963), insistait sur la nécessité d'un leadership discipliné

et visionnaire pour conduire le continent vers l'émancipation. Il écrivait (nous traduisons) : « Sans unité, l'Afrique n'a pas de futur » (K. Nkrumah, 1963, p. 132). Cette exigence de clairvoyance politique correspond à l'idéal stoïcien du sage, maître de lui-même et serviteur du bien commun. Cette conviction traduit également l'idée que la stabilité et le développement reposent sur une lucidité politique et une solidarité active. Le cas du Ghana, qui a choisi de diversifier son économie afin de réduire sa dépendance au cacao, montre qu'une gouvernance innovante et proactive tournée vers l'anticipation et la rationalité peut incarner la sagesse pratique de tempérance et de discernement stoïcien face aux contraintes extérieures.

En somme, les stratégies d'intégration du stoïcisme passent par l'éducation philosophique, la valorisation des récits africains de résistance, l'intégration des proverbes traditionnels et la promotion d'une gouvernance éclairée. Reliées entre elles, elles contribuent à inscrire dans les mentalités africaines une véritable culture de la résilience, où la raison, la patience et le courage collectif deviennent des principes d'action face aux crises. Elles sont ainsi des voies par lesquelles le stoïcisme peut devenir une composante essentielle d'une Afrocacité moderne, enracinée dans les valeurs africaines tout en ouverte à l'universel.

Conclusion

Notre réflexion a montré que la résilience et le stoïcisme se rejoignent dans leur visée fondamentale : transformer les épreuves en opportunités de croissance individuelle et collective. Tandis que la résilience souligne la capacité à se reconstruire après les traumatismes, le stoïcisme enseigne la maîtrise de soi, la lucidité et la sérénité face aux aléas de l'existence. Appliquées au contexte africain, ces deux perspectives se complètent pour proposer une véritable philosophie pratique de l'adversité.

Comme le souligne Paulin Hountondji (1976, p. 18) : « La philosophie n'est pas un luxe, mais une exigence de lucidité sans laquelle nous serions condamnés à subir le monde ». Cette

exigence de lucidité correspond à l'idéal stoïcien de discernement, qui permet de distinguer ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous. De même, Amadou Hampâté Bâ affirmait que : « La sagesse africaine nous enseigne que l'arbre ne tombe jamais d'un seul coup de hache » (A. Hampâté Bâ 1991, p. 254). Cette image traduit la patience et la persévérance qui caractérisent la résilience collective des sociétés africaines. La combinaison du stoïcisme et de la résilience invite ainsi à dépasser la logique de la simple survie pour envisager une transformation profonde des mentalités africaines. Comme le rappelle C. West (2008, p. 12) (nous traduisons) : « L'espérance est l'énergie qui nous empêche de céder au désespoir, elle est un acte de courage face aux catastrophes ». C'est précisément cette espérance lucide et active qu'il convient de cultiver dans le projet d'Afrocacité : une identité africaine renouvelée, ancrée dans ses traditions, mais ouverte à l'universel.

En définitive, la résilience africaine, nourrie par la sagesse stoïcienne, peut devenir un levier pour le développement durable et pour la réaffirmation d'une identité collective forte. Elle engage les peuples africains à transformer leurs fragilités en atouts, leurs crises en opportunités, et leurs souffrances en sources de créativité. C'est en ce sens que philosophie et résilience, unies dans une même exigence, peuvent offrir à l'Afrique les ressources nécessaires pour affronter les vicissitudes de l'histoire et se projeter vers un avenir de liberté et d'innovation.

Références bibliographiques

- AURELE Marc, 2004, *Pensées pour moi-même*. Traduction de André-Jean Festugière, Paris, Éditions Flammarion.
- CEA (Commission économique pour l'Afrique), Les *défis nouveaux et émergents en Afrique : Rapport récapitulatif*, Addis-Abeba, Nations Unies, 2012, p.8.

- CHRYSSIPPE de Soles, 1987, *Fragments* (traduction et commentaires par Anthony Long et David Sedley). Cambridge, Cambridge University Press.
- CYRULNIK Boris, 1999, *Un merveilleux malheur*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- CYRULNIK Boris, 2001, *Les Vilains Petits Canards*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- DIAGNE Souleymane Bachir, 2008, *Comment philosopher en islam ?*, Paris, Philippe Rey.
- DIOP Cheikh Anta, 1954, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine.
- DUSSEY Robert, 2022, « *L'Afrique et le reste du monde : De la périphérie au centre ?* », VigieAfriques, vol 5, n°2, Montréal, Centre d'Études sur l'intégration et la mondialisation (CEIM/UQAM).
- ÉPICTETE, 2000, *Manuel*. Traduction et commentaires par Pierre Hadot, Paris, Éditions Gallimard.
- GLIBERT-THIRRY Anne, 1977, « *La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidionius* » Revue Philosophique de Louvain, Quatrième série, tome 75, n°27, p. 393-435.
- HADOT Pierre, 2001, *La philosophie comme manière de vivre*. Éditions Paris, Albin Michel.
- HAMPATE BÂ Amadou, 1973, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- HAMPATE BÂ, Amadou, 1991, *Amkoullel, l'enfant peul*, Paris, Actes Sud.
- HAMPATE Bâ Amadou, 1994, Proverbes peuls, Paris, Karthala.
- HOUNTONDJI Paulin, 1976, *Sur la "philosophie africaine"*, Paris, Maspero.
- LHOMME Serge, SERRE Damien, DIAB Youssef, LAGANIER Richard, 2010, « La résilience : définitions et concepts voisins », 5^{ème} Congrès de la Société d'Ergonomie de

- Langue Française, Liège (Belgique) - 13, 14 et 15 septembre 2010.
- MANDELA Nelson, 1995, *Un long chemin vers la liberté*, Paris, Éd. Fayard.
- MAZRUI Ali, 1980, *The African Condition: A Political Diagnosis*, Cambridge, Éditions Cambridge, University Press.
- MBEMBE Achille, 2013, *Critique de la raison nègre*, Paris, Éditions La Découverte.
- N'DIAYE Tidiane, 2015, *Mémoire d'errance : L'Afrique et la résilience de son histoire*. Arles, Éditions Actes Sud.
- NIANE Djibril Tamsir, 1982, *Proverbes et maximes du Mandé*, Paris, Présence africaine.
- NKRUMAH Kwame, 1963, *Africa Must Unite*, London, Heinemann.
- RUFUS Musonius, 1947, *Fragments* (édition par Cora E. Lutz), New Haven, Yale University Press.
- SENEQUE, 2010, *De la vie heureuse*. Paris, Éditions Garnier-Flammarion.
- SENEQUE, 2015, *Lettres à Lucilius*. Traduction et commentaires par Henri Noblot, Paris, Éditions Flammarion.
- SENGHOR Léopold Sédar, 1964, *Liberté I : Négritude et humanisme*, Paris, Éditions du Seuil.
- SY Ousmane, 2009, *Reconstruire l'Afrique. Vers une nouvelle gouvernance fondée sur les dynamiques locales*, Préface de Pierre Calame, Éditions Charles Léopold Mayer 38, rue Saint-Sabin, Paris, France.
- TUTU Desmond, 1999, *No Future Without Forgiveness*. London, Rider Books.
- UNGAR Michael, 2015, *Resilience: The Science of Mastering Life's Greatest Challenges*. Éditions Cambridge University, Press.
- WEST Cornel, 2008, *Hope on a Tightrope: Words and Wisdom*, New York, Smiley Books.

Webographie

<https://ergonomie-self.org/wp-content/uploads/2019/06/acte-52-self-2010.pdf>, la résilience : définitions et concepts voisins in 45ème Congrès de la Société d'Ergonomie de Langue Française Liège (Belgique) – 13, 14 et 15 septembre 2010, P.252. Consulté le 28/11/2024.

<https://cafe-geo.net/wp-content/uploads/tragedies-africaines.pdf>. Roland Pourtier et Philippe Gervais-Lambony, Alexandra Monot, Tragédies africaines Le Lounge Bar, 04 Décembre 2003. Consulté le 8/8/2025.

**LA RECHERCHE DIDACTIQUE, UN MAILLON
NÉGLIGÉ DU SYSTÈME ÉDUCATIF NIGÉRIEN.
ILLUSTRATION À PARTIR DE L'ENSEIGNEMENT DE
LA GÉOGRAPHIE AU SECONDAIRE**

Haoua ISSIAKA

Université Abdou Moumouni (Niger)

E-mail : haoua.issiaka@yahoo.fr

Moustapha OUMAROU

E-mail : moustaphabouza@gmail.com

Université Abdou Moumouni (Niger)

Soumission : 29/09/2025

Acceptation : 10/11/2025

Résumé : Depuis les années 1960, la politique éducative du Niger affiche l’ambition de construire une école adaptée aux réalités nationales. Cet article poursuit un double objectif : analyser la cohérence entre ces ambitions et les pratiques effectives dans l’enseignement secondaire, en prenant la géographie comme discipline de référence, et mettre en évidence les implications de cette cohérence – ou de son absence – pour la qualité éducative.

La méthodologie repose sur une analyse comparative des programmes officiels, des manuels scolaires et des épreuves du baccalauréat, confrontés aux modèles didactiques hérités de la tradition française. Les résultats révèlent un immobilisme marqué, lié au déficit de recherche en didactique. L’article plaide ainsi pour le développement de cette recherche comme levier stratégique d’amélioration de la qualité éducative et de réforme curriculaire contextualisée.

Mots-clés : didactique de la géographie, programme d’enseignement, manuel scolaire, évaluation, Niger.

Abstract: Since the 1960s, Niger’s educational policy has expressed the ambition to build a school adapted to national realities. This article pursues a dual objective: to analyze the coherence between these ambitions and the actual practices in secondary education—taking geography as the reference discipline—and to highlight the implications of this coherence, or its absence, for educational quality.

The methodology relies on a comparative analysis of official curricula, textbooks, and baccalaureate examinations, confronted with didactic models inherited from the French tradition. The results reveal marked stagnation, linked to the lack of research in didactics. The article therefore advocates for the development of such research as a strategic lever for improving educational quality and for contextualized curriculum reform.

Keywords: geography didactics, curriculum, textbook, assessment, Niger.

Introduction

Depuis l'accession du Niger à l'indépendance en 1960, la question d'une éducation de qualité, adaptée aux réalités socioculturelles et économiques nationales, constitue une préoccupation politique constante. Des commissions nationales de réforme (1961, 1972, 1975) à la Loi d'Orientation du Système Éducatif Nigérien (LOSEN, 1998), en passant par la conférence nationale souveraine de 1991 et les états généraux de 1992, les autorités ont multiplié les initiatives pour recentrer l'école sur les besoins du pays (M. Mounkaila, 2011). Plus récemment, le Programme Décennal de Développement de l'Éducation (2003-2012) et le Programme Sectoriel de l'Éducation et de la Formation (2014-2024) ont prolongé cette ambition, en cohérence avec l'agenda international de l'éducation pour tous.

Cependant, malgré ce discours récurrent, les pratiques pédagogiques, notamment dans l'enseignement secondaire, demeurent largement tributaires de modèles hérités de la tradition française. Comme le fait remarquer A. M. Dioffo (2019, p. 217), ce décalage est particulièrement manifeste dans l'enseignement de la géographie, discipline qui, avec l'histoire, illustre le mieux la difficulté à articuler héritage colonial et contexte africain. Alors que certains pays voisins, comme le Burkina Faso (W. E. Somé, 2016) ou le Sénégal (M. B. Timéra, 2009), ont engagé des réformes didactiques notables, le cas du

Niger reste marqué par l’immobilisme : programmes, manuels et dispositifs d’évaluation reproduisent encore des schémas français des années 1960 à 1980.

Le présent article poursuit un double objectif : d’une part, analyser de manière critique la cohérence entre les ambitions politiques et les pratiques effectives dans l’enseignement secondaire, en prenant la géographie comme discipline de référence ; d’autre part, mettre en évidence les implications de cette cohérence — ou de son absence — pour la qualité éducative au Niger. Pour ce faire, il s’appuie sur une méthodologie comparative et qualitative, mobilisant l’analyse des programmes officiels, des manuels scolaires et des épreuves du baccalauréat, confrontés aux orientations de la politique éducative nationale et aux modèles didactiques français dont ils sont issus.

L’étude montre que l’absence de réflexion didactique conséquente constitue une source majeure de blocage. Elle plaide ainsi pour une reconnaissance et un développement de la recherche en didactique comme levier stratégique, afin de renforcer la qualité éducative, d’assurer une meilleure cohérence entre ambitions politiques et pratiques pédagogiques, et de soutenir une réforme curriculaire contextualisée.

1. Fondements et orientations de la politique éducative au Niger

La LOSEN définit la finalité de la politique éducative nationale comme l’édification d’un système apte à valoriser les ressources humaines en vue d’un développement économique, social et culturel harmonieux du pays (article 12). Conformément à cette vision, elle détermine des choix curriculaires et des orientations méthodologiques (article 15). Par rapport au premier point, les contenus enseignés doivent privilégier :

- l’ancrage contextuel et l’ouverture internationale : proposer une formation fondée sur les réalités objectives du milieu

- tout en intégrant les dynamiques économiques, technologiques, sociales et culturelles mondiales ;
- la promotion des sciences et des technologies : renforcer l'enseignement scientifique et technologique comme levier de développement ;
 - l'éducation environnementale : inculquer les principes de protection et de préservation de l'environnement ;
 - la formation civique et citoyenne : transmettre les valeurs démocratiques, le patriotisme, l'unité nationale et africaine, ainsi que les principes de la civilisation universelle ;
 - le développement des compétences sociales : encourager l'esprit de solidarité, de justice, de tolérance et de paix.

Quant aux orientations méthodologiques, la LOSEN recommande :

- une approche inductive et réflexive : privilégier l'observation, l'analyse et la synthèse comme fondements de l'apprentissage ;
- l'articulation de la théorie à la pratique : favoriser une pédagogie intégrative reliant les savoirs théoriques aux expériences concrètes ;
- la stimulation de l'innovation : promouvoir la créativité, l'initiative personnelle et l'esprit d'entreprise chez les apprenants.

2. Les difficultés d'élaborer des programmes conformes aux orientations nationales de la politique éducative

Ces difficultés se traduisent par la conservation d'une architecture rigide des programmes, des contenus copiés sans grand discernement à partir des anciens programmes français et des problèmes d'ordre didactique nés des différentes révisions de programmes.

2.1. Conservation d'une architecture rigide des programmes

Le Niger a connu quatre vagues de programmes de géographie au secondaire depuis ceux de l'OCAM de 1967 :

1988, 1995, 2009 et 2016. Le tableau I résume l'évolution de ces programmes¹. La lecture du tableau laisse constater une constance dans l'architecture des programmes qui n'est autre que celle des programmes français de 1902 à 1977 décrite par I. Lefort (1993, p.31 ; 1998, p. 147). On retrouve ainsi 1.) la géographie générale au début de chaque cycle et la géographie régionale après ; 2.) une répétition des thèmes prescrits dans les deux cycles ; 3.) dans les détails des programmes, un plan à tiroirs au sein duquel se juxtaposent, sans distinction d'espace géographique, les leçons consacrées au milieu physique, puis celles portant sur la population et celles réservées aux activités économiques à la fin.

En substance, c'est le schéma de la géographie classique française qui distingue la géographie générale de la géographie régionale, puis la géographie physique de la géographie humaine et économique. Le seul changement notable est l'allègement des programmes 2016² par rapport aux précédents. L'ancien programme de la classe de 6^e est désormais étalé sur deux ans (6^e et 5^e) comme celui de la 3^e qui couvre désormais la 4^e et la 3^e. Quant aux anciens programmes de 5^e et de 4^e, ils disparaissent carrément des apprentissages.

En fait, les programmes nigériens de géographie ne sont, en réalité, que de simples retouches des programmes OCAM de 1967, eux-mêmes issus d'une africanisation des programmes français de 1963, alors en vigueur dans l'ancienne métropole. Or, cette géographie classique française — abandonnée dans son pays d'origine dès les années 1970 au collège et au début des années 1980 au lycée, en raison de son incapacité à répondre aux préoccupations contemporaines — demeure encore aujourd'hui la principale référence pour la transposition didactique au Niger.

¹Pour un souci de simplicité, le tableau n'affiche pas les programmes de 1988 et de 2009 à cause de leur ressemblance à ceux qui y figurent.

²Ainsi que ceux de 2009.

L'inconvénient majeur de cette architecture rigide réside dans la difficulté à traduire certaines intentions pédagogiques en contenus à enseigner. A titre d'exemple, le programme actuellement appliqué en classe de 2^{nde} définit trois objectifs généraux, dont celui de « prendre conscience de la nécessité de protéger son milieu ». Paradoxalement, aucune activité d'enseignement/apprentissage prévue par le programme ne vise l'atteinte de cet objectif, pourtant en parfaite adéquation avec les choix curriculaires de la LOSEN, notamment en matière d'éducation environnementale. Cette contradiction s'explique sans doute par la rigidité de l'architecture de la géographie classique, qui ne facilite pas l'intégration de certaines idées même lorsqu'elles s'avèrent pertinentes. Elle se limite à une juxtaposition d'informations dans un ordre toujours immuable.

Tableau I : Évolution des programmes de géographie au Niger

	1963 (France)	1967 (OCAM)	1995	2016
6 ^e	Géographie générale, Afrique	Géographie générale	Géographie générale	Géographie physique générale
5 ^e	Les pôles, l'Amérique, l'Asie, l'Océanie.	L'Amérique, l'Asie, l'Océanie.	L'Amérique, l'Asie, l'Océanie.	Géographie humaine et économique générale
4 ^e	L'Europe (moins la France) et l'Asie russe.	L'Europe	L'Europe	L'Afrique
3 ^e	La communauté française	Le Niger ; l'Afrique	Le Niger ; l'Afrique	Le Niger
2 ^{nde}	Géographie générale	Géographie physique générale	Géographie physique générale	Géographie physique générale
1 ^{re}	La communauté française	Géographie humaine et économique générale	Géographie humaine et économique générale	Géographie humaine et économique générale
T ^{ce}	Les grands problèmes du monde contemporain ; les principales puissances économiques du monde ; les fondements techniques de la vie économique.	Le Niger ; le tiers monde (Asie des moussons, Moyen-Orient, Amérique latine, Afrique) ; les grandes puissances (Etats-Unis, Japon, Royaume-Uni, France, Allemagne, URSS, Chine)	Le Niger ; étude d'un pays en voie de développement (alterner entre l'Inde, le Brésil et le Nigeria) ; les grandes puissances (Etats-Unis et Japon) ; regroupements et coopération économique (CEDEAO, UDEAC, SADC en Afrique ; l'Union européenne ; les relations ACP-CEE	Le Niger ; un pays en voie de développement (le Nigéria) ; une grande puissance (les Etats-Unis d'Amérique) ; les regroupements économiques africains (CEDEAO et UEMOA).

*Source : A. Journaux (1983, 1991, 1993), I. Lefort (1998) ;
Programmes officiels nationaux*

2.2. Des contenus qui ne prennent pas toujours en compte les besoins locaux de formation

Depuis les travaux de G. Snydres, 1970, p. 237, il est admis que le bon choix des contenus est un gage de succès pour tout enseignement et que le contraire est source de difficultés. L'engouement, le rejet ou l'indifférence pour une discipline

dépend fondamentalement des contenus qu'elle propose. Les élèves et les enseignants sont plus motivés lorsqu'ils perçoivent concrètement l'utilité de ce qu'ils apprennent ou enseignent. De leur côté, les pouvoirs publics sont plus disposés à encourager et soutenir une discipline lorsqu'elle enseigne des contenus qui cadrent avec leur programme politique. Il en est de même pour les parents qui souhaitent un enseignement facilitant l'insertion sociale et professionnelle de leurs enfants. Mais cette réalité n'est pas suffisamment prise en compte dans l'enseignement de la géographie au Niger où des programmes, taillés sur mesure pour former la jeunesse française, sont repris sans grand discernement.

Un apprentissage sur la lecture des cartes topographiques illustre parfaitement un choix de contenu qui n'émane pas des besoins de formation locaux. D'origine militaire, l'étude de la carte topographique fut introduite dans l'enseignement général français après la défaite de 1870 face à l'Allemagne, afin de préparer les futurs cadres de l'armée nationale à la maîtrise du terrain (E. Jaurand, 2001). Les Français avaient alors constaté que les soldats allemands se déplaçaient sur le territoire français avec plus de facilité et de précision que les Français eux-mêmes grâce aux cartes qu'ils utilisaient. Immédiatement après la guerre, les programmes scolaires intégrèrent cette compétence (I. Lefort, 1993). Elle devint ainsi une préoccupation majeure pour une France revancharde de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle.

Cependant, avec l'évolution des priorités, cet apprentissage a disparu des programmes français de géographie. Il demeure pourtant « d'actualité » au Niger. Selon P. Clerc (1993, p. 115), cette erreur didactique — qui consiste à programmer des apprentissages ayant peu de liens avec le vécu des élèves en dehors de l'école — a contribué à ternir l'image de la géographie scolaire, même en France. Elle s'est réduite à un simple indicateur d'intégration scolaire (« apprendre à l'école pour réussir à l'école »), s'éloignant progressivement de

l'aspect utilitaire qui avait assuré son succès à la fin du XIX^e siècle (P. Clerc, 2009). Dans le cas du Niger, l'enseignement de la carte topographique s'insère difficilement dans les choix curriculaires de la LOSEN exposés plus haut.

Un autre exemple est illustré par la place accordée à la géographie urbaine dans les programmes scolaires. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, les géographes français s'intéressaient davantage aux campagnes. Cependant, les mutations des sociétés européennes, marquées par une urbanisation croissante, ont imposé un changement de cap : après la guerre, la ville devient un objet d'étude prioritaire. La géographie scolaire s'adapte alors pour « garder le rythme » et répondre à la demande sociale (C. Daudel, 1992, p. 100 ; D. Mendibil, 2006, p. 66-70).

La situation est différente au Niger. Dans les programmes du lycée, notamment celui de la classe de 1^{ere} consacrée à la géographie humaine et économique, on observe une prédominance de la géographie urbaine au détriment du monde rural. Ainsi, un chapitre de trois leçons (six heures de cours) est consacré à la ville, tandis qu'aucune leçon n'est explicitement dédiée à la campagne. La différence entre les deux contextes est notable : en France, l'ampleur du phénomène d'urbanisation a imposé l'étude de la ville au détriment de la campagne, alors qu'au Niger, pays encore rural à plus de 80 %³, cette orientation paraît décalée.

C'est à cette réalité que Ph. Hugon (1970, p. 20) fait allusion lorsqu'il évoque une école qui « déracine l'enfant de son milieu », alors même que la LOSEN recommande des contenus favorisant un ancrage dans le contexte local.

Il s'agit là de quelques exemples de contenus enseignés non pas sur la base de besoins réellement identifiés, mais plutôt par imitation d'un modèle hérité. Alors que c'est la

³ Le taux d'urbanisation est de 16,2% au Niger en 2012 selon l'Institut national de la Statistique.

détermination des besoins qui doit servir de repère pour la recherche des contenus appropriés à enseigner.

Toutes ces difficultés attestent qu'il n'y a jamais eu au Niger de véritables travaux de transposition didactique visant à construire un enseignement conforme aux réalités locales et à le faire évoluer au besoin, et ce malgré des multiples révisions de programmes intervenues dans le pays.

2.3. Les problèmes didactiques nés de la révision des programmes

Les différentes révisions des programmes de géographie intervenues au Niger ont principalement mis l'accent sur l'allègement des contenus enseignés. Le tableau II illustre cet état de fait avec les différents programmes de la classe de 2^{nde}.

Tableau II : Nombre de leçons enseignées en classe de 2^{nde} au Niger

	Programmes				
	1967	1988	1995	2009	2016
Nbre de leçons au programme	36	24	16	11	12

Source : A. Journaux (1983), Programmes officiels nationaux

Ainsi, on est passé de 36 leçons en 1967 à 11 en 2009 puis à 12 en 2016. Cet élagage a certes le mérite de mettre l'accent sur les apprentissages jugés plus importants. Par exemple, au collège la géographie générale étudiée en 6^e est étalée sur deux ans à partir de la révision de 2009. D'autre part, l'Afrique et le Niger couvrent respectivement les apprentissages de la 4^e et de la 3^e alors qu'ils représentaient le programme de la 3^e avant 2009. Les anciens programmes de 5^e et de 4^e disparaissent ainsi.

Cependant, l'inconvénient de cette option est énorme sur le plan didactique puisque le réaménagement ne prend pas en compte l'impact de la suppression des cours consacrés à

l’Amérique, l’Asie, l’Océanie et l’Europe (la géographie de la 5^e et de la 4^e avant 2009) sur la compréhension des parties maintenues comme les leçons d’histoire portant sur les relations internationales dans le monde contemporain étudiées en 3^e et au lycée. Comment comprendre les deux Guerres mondiales, la Guerre froide ou la détente par exemple en ignorant tout sur les principaux acteurs (Allemagne, États-Unis, Japon, Union soviétique, etc.) ? Les élèves abordent toutes ces leçons sans prérequis nécessaires à cause de l’incohérence des nouveaux programmes.

Un autre exemple des effets négatifs liés à la priorité donnée à l’allègement des programmes est la suppression, en 1988, de la leçon consacrée à la lecture des cartes en classe de 6^e, jamais rétablie depuis. Ce choix apparaît d’autant plus aberrant que tous les programmes recommandent l’utilisation des cartes comme supports didactiques, de la 6^e à la terminale, en géographie comme en histoire. Pourtant, l’initiation à la lecture de cet outil incontournable n’intervient qu’au lycée, notamment en classe de 2^{nde}.

Ainsi, durant tout leur parcours au collège, les élèves sont engagés dans des activités pour lesquelles ils ne disposent pas des compétences préalables nécessaires. Or, les recherches ont montré que ces lacunes dans la capacité à lire une carte compromettent non seulement l’atteinte des objectifs immédiats, mais également ceux des niveaux supérieurs qui en dépendent (A. Benimmas, 2015, p. 286).

De telles incohérences révèlent que les programmes ne fournissent pas toujours les ressources indispensables à la construction d’une réflexion personnelle aux élèves. Ils favorisent plutôt un enseignement dogmatique, contraire à la démarche d’induction et de réflexivité pourtant recommandée par la LOSEN.

3. Le problème des manuels

Les manuels scolaires en usage au Niger présentent au moins deux inconvénients majeurs : non seulement ils ne sont pas conformes aux programmes en vigueur, mais ils sont aussi largement en déphasage avec les options pédagogiques officielles.

3.1. Des manuels scolaires non actualisés

De prime abord, précisons que le Niger n'a jamais possédé ses propres manuels de géographie dans l'enseignement secondaire. Tous les existants sont conçus par des auteurs étrangers et sur la base des programmes OCAM de 1967. Ce qui signifie qu'aucune révision de programmes n'a été accompagnée d'une production de manuels depuis 1988.

Les manuels utilisés au collège sont ceux des collections Jean DEYGOUT des années 1970, les *thèmes et documents de géographie* des éditions Hatier des années 1980, la *Géographie* des éditions Hatier des années 1990 et la *Nouvelle géographie IPAM* des années 1990. Tous ces manuels consacrent l'étude de la géographie générale à la classe de 6^e; l'Amérique, l'Asie et l'Océanie à la 5^e; l'Europe à la 4^e; puis l'Afrique à la 3^e. Quitte aux enseignants de procéder à la gymnastique nécessaire pour les exploiter. Au lycée, les livres de la collection André JOURNAUX sont les seuls accessibles qui soient conformes aux programmes OCAM. Les enseignants utilisent aussi couramment des anciens manuels français comme *La nature et les hommes* de V. PREVOT et J. BOICHARD. Ainsi, nous pouvons constater un vide total concernant la production local de manuels de la géographie du secondaire.

3.2. Des manuels en déphasage avec les choix pédagogiques officiels

Depuis quelques décennies on constate un vif intérêt accordé aux pédagogies inductives dans le domaine des sciences de l'éducation et « le constructivisme et le

socioconstructivisme se sont avérés les discours dominants de légitimation des stratégies pédagogiques préconisées » (C.Gauthier & G. Tagne, 2015, p. 82). C'est aussi le cas au Niger (D. Masciotra et all., 2010, p. 3) Mais cette orientation a de profondes implications, y compris dans la conception des manuels scolaires. En effet, selon B. Rey (cité par J. Lebrun & D. Niclot, 2009), tout manuel scolaire s'identifie à un dispositif didactique qui renvoie à un courant pédagogique. Ces dispositifs, au nombre de trois, sont :

- le dispositif de type « *explication-application* » qui repose sur l'énonciation de l'information présentée comme une vérité indiscutable. L'élève doit simplement fournir l'effort de comprendre l'information écrite. C'est le dispositif qui correspond à la pédagogie de la transmission ;
- le dispositif de type « *observation-compréhension-application* » dans lequel le manuel expose aussi le savoir à acquérir, mais propose en plus des activités ayant pour but d'aider l'élève à consolider les acquis de son apprentissage. Ces activités de l'élève constituent une partie intégrante du processus d'enseignement/apprentissage, mais l'objet d'apprentissage reste toujours un savoir absolu, immuable, qui n'est pas à discuter. C'est le dispositif inspiré du courant behavioriste qui fonde l'apprentissage sur le principe de la démonstration et de l'imitation ;
- le dispositif de type « *problème-compréhension* » qui met l'élève face à une situation-problème censée le conduire à un questionnement à l'issue duquel il construit lui-même son savoir. Le manuel n'expose pas le savoir à acquérir, il se limite à fournir les ressources servant à alimenter la réflexion de l'élève dans sa quête de ce savoir. Ce dispositif se réfère aux courants constructiviste et socioconstructiviste qui conçoivent l'apprentissage dans l'action de l'élève.

Ainsi, le choix d'une orientation pédagogique pour un système éducatif implique nécessairement la conception de supports didactiques compatibles avec cette orientation. Les

manuels utilisés au Niger devraient alors relever du dispositif de type « problème–compréhension », plus conforme aux recommandations de la LOSEN, qui privilégie une approche inductive et réflexive favorisant l’innovation. Or, tel n’est pas le cas : les ouvrages cités précédemment sont conçus selon le modèle encyclopédique du dispositif « explication–application », caractéristique d’une pédagogie transmissive.

Cette inadéquation entre les options pédagogiques officielles et les supports didactiques utilisés révèle une tension majeure : au lieu de stimuler la réflexion et l’autonomie des élèves, les manuels actuels renforcent une logique de reproduction et de mémorisation. En conséquence, l’innovation pédagogique souhaitée par la LOSEN se trouve compromise, et l’enseignement reste prisonnier d’une approche traditionnelle qui limite la participation des élèves dans la construction des savoirs.

Le décalage constaté s’explique par le fait que les manuels sont tous produits par des éditeurs français qui avaient proposé aux pays africains le même modèle utilisé en France lorsque le besoin de produire des manuels de géographie propres à ces pays s’est fait sentir. En effet, selon D. Niclot (2009, p. 139), le manuel typique de géographie connu en France entre 1950 et 1985 est le modèle encyclopédique illustré par une riche iconographie (photos, cartes, croquis, tableaux statistiques, etc.). Les manuels utilisés au Niger s’identifient bien à cette description. Même les plus récents (les éditions des années 1990) n’ont pas changé.

C’est donc un double retard qu’il faut combler en ce qui concerne la production de manuels au Niger : ces derniers doivent être conformes non seulement aux programmes en vigueur dans le pays, mais aussi aux options pédagogiques officielles.

4. Inertie du dispositif d'évaluation

En France l'épreuve écrite d'histoire-géographie reprend à l'examen du baccalauréat en 1981 après deux décennies de suppression (D. Niclot, 2009, p. 134)⁴. Les candidats avaient alors le choix entre trois sujets de types différents, en histoire comme en géographie : 1.) un sujet de dissertation consistant à la restitution d'un cours, 2.) un commentaire de documents et 3.) une dissertation nécessitant un effort de synthèse (D. Bombardier et all., 1991, p. 7). Il est évident de constater que les organisateurs du bac nigérien se sont inspirés de la formule française de 1981, comme le montre le tableau III⁵.

Tableau III : Épreuves de géographie au baccalauréat nigérien de 2021 à 2025

Années	Sujets « 1 »	Sujets « 3 »
2021	Expliquez les caractéristiques démographiques du Niger et dites les problèmes qui en découlent. Quels avantages présente la maîtrise de la croissance démographique ?	CEDEAO et UEMOA : objectifs, organes de direction et bilan.
2022	Identifiez les atouts de l'industrie nigériane, localisez les régions industrielles et déterminez l'importance de ce secteur dans l'économie du pays.	Communications et transports au Niger : types, contribution à l'économie, problèmes et perspectives.
2023	Les caractéristiques du commerce extérieur des Etats-Unis.	La population du Niger : évolution, structure et répartition spatiale.
2024	La population américaine : historique du peuplement,	Le tourisme au Niger : potentialités, problèmes et

⁴ Selon la même source, cette épreuve est supprimée en 1961 pour lutter contre le surmenage scolaire.

⁵ Les sujets « 2 » ne sont pas rapportés dans le tableau à cause du caractère volumineux des documents à commenter.

	répartition spatiale et urbanisation.	perspectives.
2025	Exposez les ressources minières et énergétiques du Niger et dites les raisons de la faiblesse de l'industrialisation.	Le commerce du Nigeria : circuits, produits et place du secteur dans l'économie.

Source : Office du baccalauréat, des équivalences et des examens et concours du supérieur

La forme de l'évaluation est la même à savoir un choix à faire entre trois sujets (deux dissertations et un commentaire de documents) en histoire comme en géographie. La seule innovation introduite au Niger est le rabaissement du niveau cognitif de l'épreuve par rapport à la formule française de 1981. En effet, sur une période de cinq ans d'examen qu'illustre le tableau III, on ne trouve aucun sujet de synthèse, toutes les épreuves sont de simples restitutions de cours.

Ainsi, jusqu'à la fin du cycle secondaire sanctionné par l'examen du baccalauréat, les élèves nigériens sont principalement évalués en géographie sur leur capacité à restituer des informations mémorisées. C'est le niveau le plus élémentaire de la taxonomie des habiletés cognitives de Bloom. L'écart est donc considérable entre ce dispositif d'évaluation et les recommandations de la LOSEN, qui préconisent une démarche inductive et réflexive, articulant la théorie à la pratique et stimulant l'innovation.

Entre temps, la forme de l'épreuve n'a cessé d'évoluer en France : 1989, 1997, 2011 et 2019, toujours dans le même souci d'améliorer la qualité de l'évaluation. A partir de 1989 par exemple, la restitution de cours disparaît pour laisser la place à la synthèse (D. Bombardier et all., p. 7) ; la réforme de 1997 introduit la note unique avec une composition principale en histoire ou en géographie et un exercice « mineur » dans l'autre discipline (C. Gaudin & R. Brunet, 1999, p. 1); etc.

5. Les sources du problème

Deux facteurs permettent d'expliquer principalement l'immobilisme de la géographie scolaire au Niger : la négligence du travail de la conception didactique et le problème de ressources humaines.

5.1. La négligence du travail de la conception didactique

Dans la tradition du système éducatif nigérien, la révision des programmes est une affaire de mois, voire de semaines⁶. Mais l'histoire de la didactique de la géographie nous renseigne que les expériences originales ont été des œuvres de longue haleine. Au Burkina Faso par exemple, pour tourner la page des retouches sur les programmes OCAM, une commission a travaillé de 1998 à 2008 pour produire de nouveaux programmes, expérimentés d'abord un an avant d'être officialisés en 2010 (W. E. Somé, 2016, p. 74). L'élaboration des programmes actuels de géographie du Burkina Faso a donc nécessité plus de dix ans de travail. On peut aussi évoquer le cas des travaux de rénovation de l'enseignement de la géographie menés aux Etats-Unis par le *High School Geography Project* dans les années 1960. Bien que disposant de ressources humaines et financières conséquentes, le projet a mis plusieurs années pour concevoir et valider les cours complets d'une seule année d'étude, le 10^e grade des *High Schools* américains (P. Dagenais, 1970, p. 30-33). Ces deux exemples suffisent pour nous convaincre que dans les conditions de travail du Niger, les résultats attendus ne peuvent objectivement dépasser les retouches constatées puisqu'un véritable travail de conception exige du temps et de ressources.

⁶A titre illustratif, l'arrêté n°198/SEEN/SGA/DEA du 10 décembre 1991, « portant réactualisation des programmes et horaires des enseignements des premier et second degrés » précise que la dite réactualisation est issue des travaux d'un séminaire tenu à Niamey du 23 août au 2 septembre 1987.

5.2. Le problème de ressources humaines

La didactique des disciplines est très peu développée au Niger. Cette situation affecte particulièrement la géographie qui enseigne des contenus nécessitant souvent une forte contextualisation au milieu local ou qui sont tout simplement spécifiques au pays. Des programmes ou manuels communs à plusieurs pays ou importés d'ailleurs s'adaptent avec plus de difficulté en géographie que dans certaines disciplines. Dès lors une réflexion didactique locale est plus que nécessaire pour aboutir à un enseignement de qualité. La formation d'un nombre critique de didacticiens connaissant les réalités du pays est donc fondamentale pour faire face aux problèmes de la discipline. Or la situation actuelle est peu satisfaisante : un seul spécialiste en didactique de la géographie et deux doctorants en formation pour tout le pays. Ces chiffres sont très insuffisants vu l'ampleur des défis exposés ici.

Conclusion

Force est d'admettre qu'au Niger l'enseignement de la géographie au secondaire végète dans un immobilisme patent qui accroît sans cesse son décalage avec les réalités socioculturelles et économiques du pays. L'architecture des programmes est toujours celle de la géographie classique française qui fait succéder mécaniquement la géographie régionale à la géographie générale d'une part et la géographie humaine et économique à la géographie physique d'autre part, le tout dans un plan à tiroir qui juxtapose les apprentissages sans établir les liens qui les unissent. Les contenus enseignés sont essentiellement les thématiques des programmes français des années 1960 avec comme principale innovation un allègement trainant parfois de sérieuses lacunes. A l'examen du baccalauréat, les Nigériens sont toujours sur la formule française de 1981, très favorable au bachotage.

La situation ainsi décrite trouve son explication dans la négligence du rôle de la réflexion didactique dans l'amélioration de la qualité de l'enseignement en général et celui de la géographie en particulier. Cet immobilisme flagrant est d'autant plus préoccupant qu'il s'observe dans une discipline censée aider la jeunesse à mieux connaître le monde dans lequel elle évolue.

Cet article est d'abord une invitation à la prise de conscience du retard de la géographie scolaire nigérienne et de son déphasage avec les intentions affichées par la politique éducative du pays. Il se veut aussi le point de départ d'une vaste réflexion visant à montrer que la léthargie actuelle de la discipline est bien surmontable avec une volonté d'action. En effet, les ressources actuellement disponibles dans la littérature scientifique et les autres sources de la transposition didactique ainsi qu'en sciences de l'éducation suffisent largement pour façonner une géographie scolaire plus proche des préoccupations politiques et des besoins de la jeunesse nigérienne. En somme, la didactique de la géographie est un terrain d'action très vaste, mais presque vierge au Niger. Il n'attend qu'à être exploré pour le bonheur du système éducatif nigérien.

Références bibliographiques

- BENIMMAS Aïcha, 2015, « Le statut de la carte géographique dans la pratique enseignante à l'école francophone en milieu minoritaire », *Revue des sciences de l'éducation de McGill*, vol. 50, n° 2-3, p. 269-291.
- BOMBARDIER Danielle, FORGET Marie-Pierre, GROSJEAN Claude & PICOT Monique, 1991, *Histoire-Géographie. La dissertation : techniques et méthodes*, Nancy, CRDP de Nancy

- CLERC Pascal, 1993, « Dépoussiérer la géographie scolaire : quelques propositions », *Géographes associés*, n°12, p. 114-124.
- CLERC Pascal, novembre 2009, *Pourquoi enseigner la géographie ? La construction de la géographie scolaire du secondaire en France au XIX^e siècle*, Communication présentée au colloque « Pourquoi enseigner la géographie ? », Lausanne (Suisse). Disponible sur : HAL – Archives ouvertes.
- DAGENAIS Pierre, 1970, Un mouvement de rénovation de l'enseignement de la géographie aux États-Unis, *Cahiers de géographie du Québec*, vol.14, n°31, p. 27–34.
- DAUDEL Christian, 1992, « La géographie scolaire et son apprentissage : connaissance et intérêt », *Revue de géographie de Lyon*, vol. 67, n°2, L'enseignement de la géographie et son apprentissage. p. 93-113
- DIOFFO Abdou Moumouni, 2019, *L'éducation en Afrique. Une nouvelle édition à partir du texte de 1964*, CAILLE Frédéric (dir.), Québec, Éditions science et bien commun, DOI : <https://doi.org/10.3406/geoas.1993.1846>.
- GAUDIN Cécile & BRUNET Roger, 1999, « Les épreuves de géographie au baccalauréat, sens et moyens d'une innovation », *Mappemonde*, n° 56, p. 1-4.
- GAUTHIER Clermont & TAGNE Gustave, 2015, « L'approche par compétences en Afrique », *Formation et profession*, vol. 23, n°1, p. 82-85.
- HUGON Philippe, 1970, « Intégration de l'enseignement africain au développement », *Tiers-Monde*, tome 11, n°41, Éducation et développement. Études sur la formation, l'enseignement et la planification des ressources humaines, p. 17-46.
- JAU RAND Emmanuel, 2021, « Les géographes français et la carte topographique sous la IIIe République (1870-1940) », *Revue du Comité Français de Cartographie*, n° 167, p. 44-56.

- LEBRUN Johanne & NICLOT Daniel, 2009, « Les manuels scolaires : réformes curriculaires, développement professionnel et apprentissages des élèves », *Revue des sciences de l'éducation*, vol. 35, n° 2, p. 7-14.
- LEFORT Isabelle, 1993, « Éléments pour une histoire de l'enseignement de la géographie en France, 1870-1990 », *Géographes associés*, n° 12, p. 30-33.
- LEFORT Isabelle, 1998, « Deux siècles de géographie scolaire », *Espaces Temps*, n° 66-67, p. 146-154.
- MASCIOTRA D., MEDZO, F. & JONNAERT P. (dir.), 2010, *Vers une approche en éducation. Réflexions, pratiques, recherches et standards*, Montréal, Cahiers scientifiques de l'ACFAS.
- MENDIBIL Didier, 2006, « Les gestes du métier. Terrain, espace et territoires », *Couvrir le monde. Un grand XXe siècle de géographie française*, Paris, La Documentation française, p. 54-77.
- MOUNKAILA Morou, 2011, *Analyse critique du nouveau programme d'histoire des classes de 6^e des CEG du Niger*, mémoire de fin d'études pour l'obtention du diplôme de conseiller pédagogique de l'enseignement secondaire du premier cycle, Niamey, ENS/UAM.
- NICLOT Daniel, 2009, « Cent ans d'évolution des manuels de géographie pour la classe terminale en France : les profondes transformations du rapport aux savoirs scolaires en géographie », *Revue des sciences de l'éducation*, vol. 35, n° 2, p. 129-153.
- SNYDERS Georges, 1970, « Peut-il y avoir une attitude « de gauche » en pédagogie ? », *Enfance*, tome 23, n°3-5, p. 237-268.
- SOME Walième Eric, 2016, *L'enseignement-apprentissage des ressources naturelles au Burkina-Faso en classe de géographie : perspectives pour une éducation au développement*, thèse de doctorat unique en sciences de l'éducation, Université de Koudougou.

TIMERA Mamadou Bouna, 2009, « L'identité sénégalaise à travers la géographie scolaire, de l'indépendance aux années 1990 », *L'Espace géographique*, n°3, vol. 38, p. 233-250.

LES OBSTACLES STRUCTURELS ET SOCIAUX DE LA LUTTE CONTRE LES MUTILATIONS GÉNITALES FÉMININES DANS LE DÉPARTEMENT DE DABAKALA EN CÔTE D'IVOIRE

Roseline SAFIE épse N'DA

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

E-mail : ndasafieroseline@gmail.com

Soumission : 08/10/2025

Acceptation : 22/11/2025

Résumé : Cette étude analyse les obstacles sociaux et institutionnels qui entretiennent la persistance des mutilations génitales féminines (MGF/E) dans le département de Dabakala, au centre-nord de la Côte d'Ivoire. Malgré un cadre juridique existant et des engagements internationaux en faveur des droits des filles et des femmes, la prévalence des MGF/E demeure élevée. L'enquête qualitative menée en 2023 met en évidence d'importantes faiblesses institutionnelles notamment l'absence d'un programme national dédié, la faible coordination des acteurs et l'insuffisante application de la loi, ainsi qu'une forte résistance sociale portée par les exciseuses, les autorités coutumières et les familles, surtout en milieu rural. L'analyse souligne également l'influence persistante des normes sociales et culturelles, qui freinent l'abandon de la pratique. L'étude recommande la création d'un cadre de coordination spécifique, le renforcement des capacités locales et la mise en œuvre d'approches communautaires adaptées et innovantes, telles que la valorisation d'alternatives culturelles et une application stricte de la loi tout en protégeant les personnes engagées dans la lutte contre les MGF.

Mots-clés : Mutilations génitales féminines ; obstacles institutionnels ; résistance communautaire ; abandon de la pratique ; normes socioculturelles.

Abstract: This study analyzes the social and institutional barriers that perpetuate female genital mutilation/cutting (FGM/C) in the Dabakala department, in north-central Côte d'Ivoire. Despite an existing legal framework and international commitments to the rights of girls and women, the prevalence of FGM/C remains

high. The qualitative survey conducted in 2023 highlights significant institutional weaknesses, including the absence of a dedicated national program, weak coordination among stakeholders, and insufficient enforcement of the law, as well as strong social resistance from practitioners, traditional authorities, and families, particularly in rural areas. The analysis also underscores the persistent influence of social and cultural norms, which hinder the abandonment of the practice. The study recommends the creation of a specific coordination framework, the strengthening of local capacities and the implementation of adapted and innovative community approaches, such as the promotion of cultural alternatives and strict application of the law while protecting those engaged in fight against FGM.

Keywords: Female genital mutilation; institutional barriers; community resistance; abandonment of the practice; sociocultural norms.

Introduction

Les termes de Circoncision féminine (CF) ou Excision ont pendant longtemps été utilisés pour désigner les mutilations génitales féminines (MGF). Au terme de leurs travaux, les délégués à la conférence sur les pratiques traditionnelles tenue à Addis Abeba en 1990 ont recommandé d'utiliser dorénavant le terme de mutilation génitale féminine afin d'éviter la confusion des termes, mais aussi de mettre en exergue la mutilation. Ainsi, pour l'OMS, les mutilations génitales féminines (MGF/E) se définissent comme : « toutes interventions incluant l'ablation partielle ou totale des organes génitaux externes féminins et/ou toute intervention pratiquée sur les organes génitaux pour une raison non médicale » (OMS, 2015).

L'on ignore cependant où et pourquoi ce rite millénaire s'est développé. Selon Auffret (1982), la pratique de l'excision se perd dans la nuit des temps. Elle s'est développée bien avant l'apparition des religions révélées, monothéistes. C'est à juste titre que N. EL SAADAWI (1980), souligne que l'origine exacte de la pratique de l'excision est incertaine et note qu'elle est

apparue avant le christianisme et l'Islam. L'auteure note en effet que l'excision était pratiquée à l'époque des pharaons où elle constituait une sorte de rituel de fertilité. Cette pratique ancestrale persiste dans nombre de cultures et de pays. Pour les défenseurs de ces rites, dans les pays où elles sont pratiquées, les mutilations génitales féminines reflètent l'identité de la femme. Pendant longtemps, les partisans de cette pratique ont également soutenu que cette dernière marque l'âge adulte des fillettes et est sensée être un moyen de contrôler leur sexualité et de garantir la virginité des filles avant le mariage. Cette vision de l'identité féminine au niveau mondial et en Côte d'Ivoire est de nos jours en train de se transformer car, pour les organisations internationales et les législateurs, les mutilations génitales féminines constituent non seulement une atteinte à la santé de la fille et de la femme mais également aux droits de la personne humaine et représentent aussi un obstacle à l'émancipation de la femme.

Selon l'article 5 de la Constitution Ivoirienne sont interdits et punis par la loi « l'esclavage, la traite des êtres humains, le travail forcé, la torture physique ou morale, les traitements inhumains, cruels, dégradants et humiliants, les violences physiques, les mutilations génitales féminines ainsi que toutes les autres formes d'avilissement de l'être humain » (JORCI, 2016). En outre, l'article 394 du Code Pénal criminalise tout type de mutilations génitales féminines et prévoit des peines d'emprisonnement pouvant aller jusqu'à 5 ans assorties d'amendes.

L'analyse des données de prévalence montre une diminution des MGF en Côte d'Ivoire, même si, cette diminution est lente ce qui fait que la situation demeure préoccupante. En effet, malgré la loi N°98/757 du 23 décembre 1998 réprimant la pratique de l'excision, ce phénomène est très répandu car au plan national en 2016, 36,7 % des femmes âgées de 15 à 49 ans ont subi des mutilations génitales féminines (MGF) avec des disparités régionales importantes (70 % dans le nord et le nord-

ouest et 62 % dans l'ouest et 24% dans le district d'Abidjan) (Multiple Indicator Cluster Survey (MICS,2016). Par ailleurs, les données les plus récentes collectées dans le cadre de l'enquête Social Institutions and Gender Index (SIGI) Côte d'Ivoire indiquent que la prévalence continue de baisser mais, reste encore élevée car 21% des femmes âgées de plus de 15 ans ont subies des mutilations génitales au cours de leur vie. En milieu rural, cette proportion atteint 27%. (Social Institutions and Gender Index (SIGI, 2022).

Indépendamment des enquêtes sur les statistiques de la prévalence nationale et régionale du phénomène, de nombreux travaux ont mis l'accent sur le cadre socio-culturel expliquant la pratique des MGF. Ainsi, certains auteurs ont examiné le phénomène sous l'angle des rapports sociaux de sexe (X, Dunezat 2016) défavorables à la fille et à la femme quand d'autres ont mis l'accent sur la perception positive de certaines communautés pour qui la lutte contre les mutilations génitales féminines est assimilée à une lutte dirigée contre leurs systèmes de valeurs, de pratiques et de croyances (Maïga et Baya (1987). Ainsi comprise, la MGF apparaît comme une pratique forcée qui viole plusieurs droits humains essentiels : le droit à la santé, à l'intégrité physique et à la liberté de choix en matière de reproduction. Selon le Système de Gestion des Informations sur les Violences Basées sur le Genre (GBVIMS) crée en 2006 par les Agences des Nations-Unies et l'International Rescue Committee (IRC), les MGF sont classés dans la catégorie des violences basées sur le genre (VBG). Plus spécifiquement les MGF sont dans la typologie de la violence sexuelle qui est tout acte sexuel accompli ou tenté contre la volonté d'une personne ou contre une personne incapable de donner son consentement. Dans cette perspective, nous nous sommes interrogées de savoir, pourquoi malgré l'existence d'un cadre juridique et institutionnelle favorable à la lutte, les pratiques des MGF sont persistantes au niveau national et particulièrement au sein des communautés Djimini et Djamala dans le département

administratif de Dabakala au Centre-Nord de la Côte d'Ivoire ? Notre interrogation est motivée par le fait que le 10 octobre 2011, la région de Dabakala avait attiré l'attention des intervenants puisque, 87 filles et femmes ont été excisées à Kôtôlô un village du département de Dabakala et dont une fillette âgée de trois (03) ans est décédée. Depuis lors, une vaste opération en vue de la réduction des MGF a été lancé dans cette partie du pays par le Gouvernement et ses partenaires.

De plus en plus la question des limites institutionnelles, des stratégies de lutte est questionnée.

Ainsi, de nombreux travaux ont mis en évidence les obstacles structurels et socioculturels qui entravent la lutte contre les mutilations génitales féminines (MGF) en Afrique de l'Ouest et en Côte d'Ivoire.

Sur le plan institutionnel, plusieurs études soulignent la multiplicité des acteurs sans coordination efficace et l'absence d'un programme national spécifiquement dédié à la lutte contre les MGF. Ces insuffisances fragilisent la mise en œuvre des politiques publiques et limitent l'impact de la stratégie nationale de lutte contre les violences basées sur le genre (SNLVBG) (Sow, 2017 ; PRB & USAID, 2017 ; OMS, 2018). Par ailleurs, bien que la loi n°98-757 de 1998 réprime les mutilations génitales féminines (MGF), son application reste limitée, en raison d'une méconnaissance du texte et de la persistance de normes sociales favorables à la pratique (PRB & USAID, 2017 ; IAHO-WHO, 2023 ; UNICEF, 2020). Sur le plan socioculturel, la littérature souligne une résistance communautaire fortement ancrée dans les dimensions identitaires et religieuses. Dans certaines communautés, les MGF sont perçues comme un rite de passage garantissant la pureté, la fidélité et la valeur sociale de la femme (Maïga & Baya, 1987 ; Dunezat , 2016). Le rôle symbolique et économique des exciseuses, détentrices d'un savoir rituel leur confère un statut social respectable qui, complique également leur reconversion (De Bruyn, 2003 ; Safie, 2018). Enfin, l'attitude des chefs coutumiers et religieux,

véritables détenteurs de l'autorité morale, demeure déterminante dans le maintien ou l'abandon de la pratique, selon leur degré d'adhésion (Huse, 2015 ; UNFPA–UNICEF, 2019).

C'est pourquoi une attention spécifique a été porté sur l'analyse des obstacles institutionnels et socioculturels à l'abandon des MGF principalement sur les communautés Djimini Djamala du département de Dabakala au centre nord de la Côte d'Ivoire. La spécificité de notre étude est l'intérêt accordé aux performances attendu des interventions, des initiatives et des projets de lutte notamment à la coordination des interventions, à la contribution des institutions sociales et des ONG, ainsi qu'à l'application effective de la loi dans les zones rurales pour l'abandon des MGF.

1. Méthodologie

1.1. Site d'étude

Cette étude se déroule dans Cinq villages de la Région du HAMBOL plus précisément dans le Département de Dabakala : Safolo, Kongobanadougou, Tagbonon-Bambarasso, Djèdjoudougou et Kafoudougou.

Le département de Dabakala est situé dans la région administrative de la vallée du Bandama, au centre nord de la Côte d'Ivoire. Il est limité au Sud par le département de Bouaké, à l'Ouest par celui de Katiola, à l'Est par ceux de Bondoukou et de Bouna et au Nord par celui de Kong.

La superficie du département est de 9670 Km². Le département de Dabakala est situé au Centre-Nord avec 51% de prévalence des MGF en 2012.

1.2. Collecte et analyse des données

C'est une étude qualitative auprès des communautés de Dabakala sur les facteurs socio-culturels et structurels de la persistance des MGF/E. La démarche méthodologique a reposé sur deux principales stratégies de recherche. D'une part, des entretiens individuels semi-directifs ont été menés auprès

d'acteurs institutionnels et communautaires disposant d'une connaissance approfondie du phénomène des MGF/E. D'autre part, des focus groups ont permis de recueillir les perceptions, croyances et expériences collectives des jeunes, des femmes, des survivantes, des ex-exciseuses et des leaders communautaires.

Afin d'éviter la redondance des informations, la taille de l'échantillon a été fixée à 285 participants, nombre atteint par saturation des données. Les échanges visaient à : (a) identifier les limites de la coordination institutionnelle et programmatique de la lutte contre les MGF/E ; (b) apprécier l'efficacité des stratégies et la capacité d'action des acteurs, notamment les ONG ; et (c) comprendre les mécanismes de résistance des chefs de famille, des leaders communautaires et des exciseuses face aux initiatives d'abandon.

L'analyse des données a été réalisée selon une analyse de contenu thématique (Bardin, 2013), consistant à repérer, classer et interpréter les idées clés exprimées par les participants. Les transcriptions ont été relues à plusieurs reprises pour faire émerger les thèmes récurrents relatifs aux obstacles institutionnels, aux résistances communautaires et aux dynamiques sociales associées à la persistance ou à l'abandon des MGF/E. Ces thèmes ont ensuite été regroupés autour de grands axes d'analyse : la coordination institutionnelle, l'application des lois, le rôle des ONG, les résistances culturelles et le statut social des exciseuses.

Cette approche offre une compréhension des représentations, des logiques d'action et des rapports de pouvoir qui structurent la lutte contre les MGF/E dans le département de Dabakala.

2. Présentation des résultats

Au regard de cette analyse, deux principaux facteurs expliquent la persistance des MGF dans le département de Dabakala.

D'une part, les obstacles institutionnels se traduisent par une coordination insuffisante des interventions, une application limitée des lois et un dispositif de lutte encore fragile, révélant la faiblesse du cadre organisationnel et programmatique.

D'autre part, les résistances socioculturelles se manifestent à travers les attitudes des chefs de famille, des leaders communautaires, des autorités religieuses et des exciseuses, dont l'influence continue de maintenir la pratique malgré les efforts de sensibilisation.

Ces deux axes d'analyse seront développés dans les sections suivantes :

2.1. Les obstacles institutionnels dans la coordination de la mise en œuvre des stratégies de lutte contre les MGF/E

2.1.1. Faible application des lois et perpétuation des MGF

Les entretiens menés auprès des leaders communautaires et des responsables locaux ont révélé une faible appropriation de la loi réprimant les MGF au sein des communautés. Or, la Côte d'Ivoire a ratifié de nombreux traités internationaux condamnant les MGF et voté la N°98/757 du 23 décembre 1998 interdisant la pratique de l'excision. Cependant, tant que l'excision n'est pas dénoncée, le crime reste impuni. Plusieurs participants ont indiqué que la plupart des habitants ignorent encore les dispositions légales en vigueur. La loi n'a pas été suffisamment vulgarisée auprès de la communauté et de ceux qui sont chargés de l'appliquer. Certains enquêtés ont souligné que la dénonciation des cas d'excision reste rare, car elle est souvent perçue comme un acte de trahison, de rupture de la cohésion sociale au sein de la communauté.

« Ici, à Djedjoudougou, l'ancien Sous-Préfet nous a fait signer une Charte interdisant la pratique de l'excision et à dénoncer les cas. »
(Entretien individuel semi-directif, chef de village de Djedjoudougou, Dabakala, Février 2023).

« Si tu vois que le Chef ne réagit pas à la dénonciation, c'est parce que les gens dans ce

village se sont déjà opposés à lui après qu'il ait passé le message du Sous-Préfet sur l'arrêt de l'excision » (entretien individuel semi-directif, chef de village de Djedjoudougou, Dabakala, Février 2023).

D'autres informateurs ont évoqué la peur de représailles, notamment l'occultisme ou la sorcellerie comme un frein à la dénonciation des cas de MGF.

« Ici, c'est compliqué. Cela fait 36 ans que je suis Chef. Les femmes attendent quand je suis en déplacement pour exciser les filles. Je peux les obliger à arrêter mais elles se serviront de quelqu'un comme leur mouton de sacrifice. La question est qui acceptera de donner sa vie pour l'arrêt de cette pratique ? Ici, les femmes sont trop sorcières et ce sont elles les détentrices de la chose. » (Entretien individuel semi-directif, chef de village de Safolô, Dabakala, Février 2023).

Ces perceptions montrent que la loi reste difficile à appliquer, en raison de la peur sociale et du manque d'information sur son contenu. Ainsi, sous le couvert de la lutte pour l'abandon des MGF se joue également la lutte entre partisans et défenseurs des pratiques traditionnelles et les réformateurs dans le champ plus large des stratégies et réponses programmatique aux violences basées sur le genre.

2.1.2. De la stratégie nationale de lutte contre les violences basées sur le genre (SNLVBG) et limite de coordination d'un programme national spécifique pour l'abandon des MGF

Les entretiens réalisés dans le cadre de cette étude ont révélé une faible coordination entre les différents acteurs de la lutte contre les MGF/E, aussi bien au niveau local que national. Les informateurs aux entretiens ont souligné que, malgré l'existence d'une stratégie nationale de lutte contre les violences basées sur le genre (VBG), celle-ci reste trop générale et ne permet pas un suivi spécifique des interventions consacrées à l'élimination de l'excision.

Au niveau local, les centres sociaux censés assurer la coordination des activités ne sont pas suffisamment équipés (sur le plan technique, matériel de gestion des données, motos) pour remplir pleinement leur mission de gestion de l’information et des mécanismes locaux d’alerte et plateformes de lutte contre les VBG. Comme l’a souligné un responsable de programme : « *On ne sent pas la coordination. Or c'est elle qui devrait recadrer tous les acteurs de lutte. Malheureusement, la coordination n'étant pas faite, chaque acteur mène ses activités.* » (Chargé de programme genre, ONEFF, Abidjan, entretien cité dans Safié, 2018).

Ces propos traduisent un manque de cohérence et de collaboration entre les structures étatiques, les ONG et les partenaires locaux, ce qui limite l’efficacité des actions menées contre les MGF/E.

2.1.3. Les limites des capacités techniques et programmatiques des intervenants et des ONGs pour mobiliser les communautés à l’abandon des MGF

Les données recueillies lors des entretiens et des focus groups montrent que plusieurs ONG et associations locales sont engagées dans la lutte contre les MGF/E. Selon les acteurs rencontrés, ces organisations mènent principalement des activités de sensibilisation communautaire et de formation de pairs éducateurs chargés de relayer les messages de prévention. Elles collaborent avec les structures déconcentrées de l’État et les autorités locales afin de rapprocher les interventions des populations.

Les participants ont également évoqué l’existence d’un circuit institutionnel de prise en charge des femmes et des enfants victimes de violence, impliquant les centres sociaux, les formations sanitaires, la police et la gendarmerie. Cependant, plusieurs enquêtés soulignent que les ONG qui se sont engagés contractuellement n'accordent toujours pas une attention exclusive aux MGF/E. Leurs programmes abordent souvent cette

question aux côtés d'autres thématiques, telles que la lutte contre le VIH/sida, la traite des enfants, la tuberculose ou des Jeunes filles victimes d'exploitation sexuelle.

Il faut observer ici que la question de la redevabilité reste entièrement posée quant à la pertinence des stratégies adoptée et l'impact réel des activités de sensibilisation sur le changement social de comportement ou la transformation des normes sociales pour l'abandon des MGF notamment dans les localités visitées à Dabakala.

Enfin, les entretiens révèlent que les leaders communautaires et religieux sont de plus en plus impliqués dans les activités de sensibilisation. Certains d'entre eux notamment des femmes leaders, des chefs coutumiers et religieux, ainsi que des ex-exciseuses ont été formés comme animateurs relais pour promouvoir l'abandon de la pratique au sein de leurs communautés. Cette approche, perçue positivement par plusieurs participants et les intervenants, est cependant à l'épreuve de l'engagement de ces leaders traditionnels très attachés à leur coutume.

2.2. Résistance des leaders, chefs de familles, de village, de communauté et des ex-exciseuses aux initiatives de promotion de l'abandon des MGF

2.2.1. la promotion de l'abandon des MGF à l'épreuve de la résistance des familles et leaders communautaires et religieux

Les entretiens menés à Dabakala mettent en évidence une forte résistance des familles et des acteurs communautaires face aux initiatives d'abandon de l'excision. Plusieurs enquêtés ont souligné que cette pratique demeure profondément enracinée dans les traditions et perçue comme une obligation sociale. Selon une responsable du centre social de Dabakala : « *Sans convaincre les familles, l'abandon de l'excision est impensable puisque l'excision est enracinée dans leurs mœurs. Si ces*

familles ne sont pas convaincues du bien-fondé de la lutte, alors leur résistance aux changements va condamner la lutte à l'échec. » (Entretien semi directif, responsable du centre social de Dabakala, Février 2023).

Cette perception met en lumière le rôle central de la famille dans la reproduction sociale et la transmission du rite d'une génération à l'autre. Pour beaucoup, refuser l'excision revient à remettre en cause la cohésion communautaire et les traditions ancestrales. Quant aux exciseuses, elles sont vues comme des femmes respectées et influentes au sein de leurs villages. Leur statut social et les bénéfices matériels associés à la pratique expliquent en partie leur réticence à l'abandon. Comme le note un notable de Kafoudougou : « *Avant, quand on ignorait que c'était interdit par la loi, l'exciseuse pouvait exciser beaucoup de filles. Elle recevait de l'argent, des complets de pagnes, de l'huile rouge, des savons, des poulets, etc.* » (Focus Group, Notable du village de Kafoudougou/ Dabakala, Février 2023)

Ces témoignages montrent que la résistance à l'abandon des MGF/E est à la fois culturelle, économique et symbolique, profondément enracinée dans les dynamiques sociales locales.

2.2.2. Statut social de l'ex-exciseuse et exciseuse et perpétuation des MGF

Les entretiens menés avec les chefs de village, les leaders communautaires et les ex-exciseuses révèlent que le statut social des exciseuses demeure un facteur déterminant dans le maintien des MGF/E. Plusieurs participants soulignent que ces femmes occupent une place privilégiée dans la communauté en raison de leur rôle central dans les rites initiatiques. Selon le chef du village de Kotolo : « *Dans chaque village de Dabakala, l'exciseuse (sangbrafiéni) a un fétiche féminin que personne ne voit et qui est plus dangereux que le fétiche des hommes. Lorsqu'elles sont confrontées à une difficulté, c'est à ce fétiche qu'elles se réfèrent,*

car selon elles, il les protège du mauvais sort. » (Entretien semi directif, Chef de village de Kôtôlô, Dabakala, Février 2023).

Ces propos montrent que l'exciseuse est considérée comme une détentrice d'un pouvoir rituel, en lien avec des esprits protecteurs. Ce rôle lui confère une forte légitimité sociale et explique sa réticence à abandonner la pratique.

D'autres informateurs ont souligné la crainte des représailles traditionnelles ou spirituelles chez les exciseuses et les membres de leur entourage. Comme l'a exprimé le chef du village de Safolo : « *Les exciseuses, si elles ne veulent pas abandonner, c'est parce qu'elles ont peur des garants de la tradition. C'est une confrérie, avec des secrets qu'il ne faut pas rompre. Quand tu les romps, ça peut être dramatique. »* (Entretien semi directif, Chef de village de Safôlô, Dabakala, Février 2023).

Ces témoignages révèlent une résistance nourrie par la peur des sanctions culturelles, la valeur symbolique du rôle d'exciseuse et les pressions sociales qui entretiennent la pratique. Plusieurs enquêtés soulignent également le rôle ambivalent des chefs religieux et coutumiers dans le processus de changement.

Leur adhésion ou leur silence influence directement les décisions communautaires liées à l'abandon de l'excision.

2.2.3. Rôles et responsabilités sociales et pourvoir de décision de la pratique de l'excision

Les entretiens menés dans les communautés Djimini ont montré que la décision d'organiser les cérémonies d'excision relève principalement des chefs de cantons et des exciseuses, figures respectées au sein des villages. Plusieurs enquêtés ont indiqué que ces autorités coutumières détiennent le pouvoir de fixer la période et les modalités du rituel, et qu'aucune famille ne peut s'y opposer sans leur accord.

Comme l'a expliqué le chef du village de Djèdjoudougou : « *Le mauvais œil peut être lancé que par la représentante du fétiche féminin. Les chefs, s'ils ne veulent pas abandonner ou en*

parler, c'est parce qu'ils craignent les personnes autour de cette affaire-là ». (Entretien semi directif, chef de village de Djèdjoudougou, Dabakala, Février 2023).

Ce témoignage illustre la peur du spirituel et la pression sociale qui entourent la question de l'abandon des MGF/E.

Toutefois, certains chefs affirment leur engagement dans le processus d'abandon. Le chef du village de Kôtôlô a ainsi déclaré : « *Ça n'a pas été facile, mais j'y suis arrivé. Là où la communauté décide de la tenue de l'excision, le problème peut se résoudre par le refus du chef à accepter cette pratique.* » (Entretien semi directif, chef de village de Kôtôlô, Dabakala, Février 2023).

Ces propos montrent que l'autorité coutumière peut devenir un levier déterminant du changement social, lorsque son influence est mobilisée pour la sensibilisation et la médiation.

Par ailleurs, certains enquêtés relèvent des différences d'attitude entre les chefs religieux et les prêtres animistes : les premiers sont parfois réticents au changement pour des raisons doctrinaires ou d'autorité morale, tandis que les seconds sont souvent plus ouverts à la négociation selon les contextes locaux.

3. Discussion

La discussion repose sur deux constats essentiels : d'un côté, les difficultés institutionnelles qui compliquent la coordination des actions contre les MGF, même si la loi est aujourd'hui largement connue ; de l'autre, les résistances culturelles et sociales qui persistent au sein des communautés. En s'appuyant sur la théorie des organisations de Crozier et Friedberg (1981) et sur les travaux portant sur les dynamiques sociales et de genre, l'analyse montre combien les rapports de pouvoir, les croyances et les intérêts des différents acteurs influencent la mise en œuvre des politiques et la lente évolution des normes sociales pour l'abandons des MGF.

3.1. Obstacles institutionnels dans la coordination des stratégies de lutte contre les MGF

Le premier résultat révèle des faiblesses persistantes dans la coordination des actions de lutte contre les MGF. Ces constats rejoignent les conclusions des rapports de A. Sow (2017), de PRB & USAID (2007) et de l'OMS (2018), qui soulignent déjà la difficulté pour les institutions publiques et les ONG de travailler de manière réellement concertée.

Même si la loi condamnant l'excision est aujourd'hui largement connue, son application reste limitée. Les entretiens montrent que la présence active des autorités administratives et coutumières, comme les sous-préfets et les chefs de village, donne du poids aux campagnes de sensibilisation. Cela confirme l'analyse de De Bruyn (2003) sur l'importance des relais institutionnels dans l'évolution des normes sociales.

Cependant, ces mêmes autorités hésitent parfois à s'engager ouvertement, par crainte d'entrer en conflit avec les gardiens de la tradition. Cette prudence illustre la logique mise en lumière par M. Crozier et E. Friedberg (1981) : dans tout système organisé, les acteurs cherchent à préserver leurs marges d'autonomie et évitent les décisions susceptibles de fragiliser leur position. Ainsi, même si l'État fixe un cadre légal clair, son application dépend fortement des jeux de pouvoir locaux et des équilibres qu'ils impliquent.

3.2. Résistance des leaders, chefs de familles et exciseuses face aux actions d'abandon des MGF

Le second résultat met en évidence la force des résistances socioculturelles. Comme l'avaient déjà souligné A. Maïga & B. Baya (1987), la lutte contre les MGF est souvent perçue comme une remise en cause directe des valeurs et des repères identitaires des communautés. L'excision apparaît ainsi comme un élément structurant de l'ordre social.

Cette idée rejoint la théorie des rapports sociaux de sexe de Dunezat (2016), qui montre comment certaines pratiques, dont l'excision, contribuent à maintenir les inégalités de pouvoir entre hommes et femmes. Cette perception recueillie lors des entretiens explique pourquoi chez de nombreux leaders à Dabakala, l'abandon de la pratique mettrait en cause les équilibres sociaux qu'ils considèrent essentiels.

Les travaux de M. D. Huse (2009) éclairent également les résultats : le rôle des leaders religieux, des exciseuses ou des communicateurs traditionnels s'avère décisif. Lorsqu'ils s'engagent, ils facilitent le changement ; lorsqu'ils s'opposent, ils le bloquent. Cette influence correspond encore une fois à la logique de Crozier et Friedberg (1981) : les acteurs qui occupent des positions stratégiques dans un système social peuvent en freiner ou en accélérer la transformation.

Les entretiens montrent également que certaines résistances reposent sur des interprétations erronées des textes religieux, comme l'ont indiqué B. Ba, R. Évêque, C. Laborde-Menjaud et M. Tourette (2021). L'idée selon laquelle l'excision serait prescrite par l'islam reste ancrée dans certaines communautés, malgré l'absence de fondements doctrinaux clairs.

Parallèlement, des réseaux de femmes leaders et des comités locaux de vigilance émergent comme de nouveaux acteurs capables de dénoncer la pratique et d'impulser des transformations. Cette dynamique confirme les observations de De Bruyn (2003) sur l'émergence de nouvelles formes d'action sociale.

Même si des progrès sont visibles, la persistance des résistances montre que les MGF touchent à des enjeux d'honneur, de statut et d'identité qui ne se modifient pas facilement. Dans la perspective de Crozier et Friedberg (1981), cela rappelle que l'abandon de la pratique ne peut résulter que d'un long processus de négociation, où chaque acteur cherche à préserver ses intérêts et sa reconnaissance sociale.

Conclusion

Cette étude montre que les mutilations génitales féminines persistent à Dabakala au centre-nord de la Côte d’Ivoire chez les peuples Djimini en raison de faiblesses institutionnelles (coordination insuffisante, faible application de la loi, manque de moyens) dans la mise en œuvre des interventions et de résistances socioculturelles liées au rôle des chefs, à la valeur symbolique des rites et au statut des exciseuses. Malgré un cadre légal et des actions de sensibilisation, la pratique demeure un marqueur identitaire difficile à abandonner mais pas impossible. Toutefois, l’implication croissante des acteurs locaux, des ex-exciseuses et des femmes leaders, ainsi que les efforts des ONG, témoignent d’une évolution positive. Pour atteindre l’objectif de « tolérance zéro », il est essentiel de renforcer la coordination, d’appliquer effectivement la loi, de soutenir les structures locales et d’impliquer durablement les communautés. L’éradication des MGF passe avant tout par un changement des normes sociales dans les dynamiques sociales irréversibles portées de l’intérieur.

Références bibliographiques

- AUFFRET Dominique, 1982, *L’excision en Afrique : pratiques et significations*, Paris, L’Harmattan.
- BARDIN Laurence., 2013, *L’analyse de contenu*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BA Boubou, ÉVÈQUE Ralph, LABORDE-MENJAUD Claire & TOURETTE Maxime, 2021, « L’excision, entre coutume et mutilation », *Droits et Cultures*, Revue internationale interdisciplinaire, n°82 (2), Paris.
- CROZIER Michel & FRIEDBERG Erhard, 1981, *L’acteur et le système : Les contraintes de l’action collective*, Paris, Éditions du Seuil.
- DE BRUYN Maria, 2003, “Socio-cultural aspects of female genital cutting”, in Els Leye, Maria De Bruyn & Stanley

- Meuwese (Eds.), *Proceedings of the Expert Meeting on Female Genital Mutilation, Ghent (Belgique)*, 5-7 Novembre 1998 (ICRH Publications n°2), Lokeren, De Consulteri.
- DUNEZAT Xavier, 2016, « La sociologie des rapports sociaux de sexe : une lecture féministe et matérialiste des rapports hommes/femmes », *Cahiers du Genre*, Hors-série n°4, p. 175-198, Paris, Association Féminin Masculin Recherches.
- EL SAADAWI Nawal, 1980, *La femme et le sexe*, Paris, Des femmes Antoinette Fouque.
- HUSE Martine Dahle, 2009, *La lutte contre l'excision au Mali : un cas de « négo-féminisme »*, mémoire de Master, Programme d'études asiatiques et africaines, Option : L'Afrique francophone subsaharienne, Département d'études culturelles et de langues orientales, Université d'Oslo.
- MAÏGA A. ET BAYA B., 1987, *Intergénérationnelle de la pratique de l'excision au Burkina-Faso*, thèse de doctorat, Institut supérieur des sciences de la population, Ouagadougou : Université de Ouagadougou.
- MICS (Multiple Indicator Cluster Survey), 2016, *Enquête par grappes à indicateurs multiples*, Abidjan : INS/UNICEF.
- ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE, 2015, *Mutilations sexuelles féminines. Mesures de sensibilisation et de prévention*, Rapport du Conseil fédéral en réponse à la motion Bernasconi (05.3235), Berne.
- POPULATION RÉFÉRENCE BUREAU, 2017, *Mutilations génitales féminines/Excision : Données et tendances*.
- SAFIE Roseline, 2018, *Problématique de lutte contre les mutilations génitales féminines en milieu rural en Côte d'Ivoire : cas de la ville d'Abidjan*, thèse de doctorat, Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan.

Sow Abdoulaye, 2017, *La contre-argumentation culturelle comme stratégie de lutte contre les mutilations génitales féminines : Le cas de la société Haalpulaar en Mauritanie*, communication présentée au Séminaire international « Réponses institutionnelles intégrées aux mutilations génitales féminines », Équipe de Recherches sur les Mutilations Génitales Féminines (ERMGF), Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Nouakchott, Mauritanie / ISCTE-IUL Lisbonne.

UNFPA & UNICEF, 2019, *Programme conjoint pour l'abandon des MGF : Rapport annuel*, New York, Nations Unies.

Sitographie

IAHO, WHO : *Les mutilations génitales féminines constituent une violation des droits humains : Cessons les d'ici 2030*, résumé analytique, Avril 2023, <https://aho.afro.who.int/country-profiles/af>.

Initiative mondiale inter-agences du Système de gestion de l'information sur la violence fondée sur le genre (GBVIMS), 2006.

Journal Officiel de la République de Côte d'Ivoire (JORCI), 2016, <http://www.caidp.ci/uploads/52782e1004ad2bbfd4d17dbf1c33384f.pdf>, *Constitution du 8 novembre 2016*.

Journal Officiel de la République de Côte d'Ivoire (JORCI), 1998, *Loi n°98-757 du 23 décembre 1998 portant répression des mutilations génitales féminines*, Abidjan.

Organisation mondiale de la Santé (OMS), 2018, *État mondial sur les mutilations génitales féminines*, <https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>.

Rapport qualitatif du SIGI Côte d'Ivoire, 2022.

UN Women, *Ending female genital mutilation in rural Uganda*, 2 February 2022, report.

**DÉTERMINANTS SOCIO-ÉCONOMIQUES ET
INOBSERVANCE THERAPEUTIQUE CHEZ DES
PATIENTS TUBERCULEUX DU CENTRE
ANTITUBERCULEUX DE DABOU (CÔTE D'IVOIRE)**

Ahou Clémentine TANOH-SAY

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

E-mail : blasomy2007@yahoo.fr

Atsé Raoul Octave ABY

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

Soumission : 15/11/2025

Acceptation : 12/12/2025

Résumé : La tuberculose reste un défi majeur de santé publique en Côte d'Ivoire. Cette étude qualitative visait à analyser les déterminants socio-économiques de l'inobservance thérapeutique des patients suivis au Centre Antituberculeux de Dabou. La méthodologie a combiné revue documentaire, observation directe et entretiens semi-directifs avec 37 participants (26 patients non-observants, 6 proches, 5 agents de santé) suivis entre janvier 2022 et décembre 2023. Les données ont été analysées par codage thématique inspiré de L. Bardin (2013). Les résultats indiquent que l'inobservance touche principalement des patients jeunes, masculins, peu instruits, souvent sans emploi ou dans l'informel. Les contraintes économiques, alimentaires, géographiques, le manque de soutien social et la stigmatisation entravent l'adhésion au traitement, malgré les stratégies d'adaptation développées par les patients. L'analyse, basée sur les déterminants sociaux de la santé, souligne que cette inobservance découle de conditions structurelles.

Mots-clés : Centre antituberculeux, Côte d'Ivoire, déterminants

socio-économiques, inobservance thérapeutique, patients tuberculeux.

Abstract: Tuberculosis remains a major public health challenge in Côte d'Ivoire. This qualitative study aimed to analyze the socio-economic determinants of therapeutic non-adherence among patients followed at the Anti-Tuberculosis Center of Dabou. The methodology combined literature review, direct observation, and semi-structured interviews with 37 participants (26 non-adherent patients, 6 relatives, 5 health workers) followed between January 2022 and December 2023. The data were analyzed using thematic coding inspired by L. Bardin (2013). Results indicate that non-adherence primarily affects young, male, poorly educated patients, often unemployed or working in the informal sector. Economic, dietary, and geographical constraints, lack of social support, and stigmatization hinder treatment adherence, despite the adaptation strategies developed by the patients. The analysis, based on the social determinants of health, emphasizes that this non-adherence stems from structural conditions.

Keywords: Socioeconomic determinants, non-compliance with treatment, tuberculosis patients, tuberculosis center, Ivory Coast.

Introduction

La tuberculose demeure l'une des principales préoccupations mondiales de santé publique en raison de sa forte incidence et de sa mortalité persistante. Déclarée « urgence mondiale » par l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS, 1995), elle continue de toucher massivement les populations malgré les progrès réalisés au cours des dernières décennies. L'OMS (2022) estimait à 10,6 millions le nombre de nouveaux

cas et à 1,3 million le nombre de décès liés à la maladie, faisant de la tuberculose la première cause de mortalité d'origine infectieuse dans le monde (OMS, 2022). Près du quart de la population mondiale vit par ailleurs avec une infection tuberculeuse latente, constituant un vaste réservoir de futurs cas potentiels (idem, 2022).

En Côte d'Ivoire, la tuberculose constitue toujours un enjeu majeur de santé publique. Le taux d'incidence atteignait 77 nouveaux cas pour 100 000 habitants selon le Programme National de Lutte contre la Tuberculose (PNLT, 2022). Grâce à l'appui du Fonds mondial, ce pays garantit la gratuité des médicaments antituberculeux, notamment le schéma RHZE¹, et renforce les dispositifs de prise en charge à travers la stratégie DOTS² et le concept de « soins centrés sur le patient ». Ce modèle repose sur un accompagnement rapproché des malades par les professionnels de santé et les agents communautaires, une information continue sur la maladie et un suivi thérapeutique structuré (PNLT, 2022).

En théorie, l'ensemble de ces dispositifs (gratuité, disponibilité des médicaments, encadrement social et médical) constitue un environnement favorable à une bonne observance thérapeutique.

Pourtant, l'inobservance demeure un défi persistant. Depuis plusieurs décennies, la littérature met en évidence

¹ La combinaison des quatre médicaments antituberculeux de première ligne (Isoniazide - H, Rifampicine - R, Pyrazinamide - Z, Éthambutol - E) utilisée au début du traitement de la tuberculose.

² Directly Observed Treatment Short-course.

l’importance de ce phénomène dans les échecs thérapeutiques, la transmission communautaire et l’émergence de résistances (R. Menzies et al., 1993 ; OMS, 2003). L’inobservance n’est pas un comportement arbitraire ; elle s’inscrit dans un ensemble de contraintes sociales, économiques, professionnelles et relationnelles qui conditionnent la capacité des patients à suivre un traitement long et exigeant (M. Cator et al., 2002 ; B. Wafa et al., 2023). Ce constat, largement documenté à l’échelle internationale, souligne que l’observance thérapeutique est indissociable des réalités de vie des malades.

Le cas du Centre antituberculeux (CAT) de Dabou illustre clairement ce paradoxe. Malgré la gratuité des traitements, l’existence d’un encadrement médical structuré et la présence d’agents communautaires, plusieurs patients interrompent leur traitement, le reprennent tardivement ou connaissent un échec thérapeutique. En 2022, le CAT a enregistré 4 perdus de vue, 5 reprises de traitement et 5 échecs ; en 2023, ces chiffres ont augmenté à 5 perdus de vue, 7 reprises et 6 échecs³. Ce décalage entre une offre de soins accessible et un suivi thérapeutique faible laisse supposer l’existence de déterminants non médicaux influençant la capacité des patients à respecter leur traitement. Or, ces facteurs restent encore insuffisamment documentés dans le contexte spécifique de Dabou.

Ainsi, malgré la gratuité du traitement et des soins centrés sur le patient à qui des informations sur la tuberculose sont fournies et nonobstant l’accompagnement qu’il obtient de la part

³Rapport CAT, 2024.

des professionnels de santé, force est de constater l'inobservance thérapeutique chez des patients tuberculeux suivis au centre antituberculeux de Dabou. Cette inobservance se décline en la perte de vue de certains patients, la reprise du traitement et l'échec thérapeutique.

Dès lors, une question essentielle se pose : Comment les déterminants socio-économiques influencent-ils l'inobservance thérapeutique chez les patients tuberculeux suivis au centre antituberculeux de Dabou ?

La présente étude vise donc à analyser les déterminants socio-économiques de l'inobservance thérapeutique chez des patients tuberculeux suivis au Centre antituberculeux de Dabou. Elle poursuit trois objectifs spécifiques : 1. Identifier les caractéristiques sociodémographiques des patients tuberculeux non-observants suivis au CAT de Dabou ; 2. Déterminer les principaux facteurs économiques et sociaux associés à l'inobservance thérapeutique ; 3. Examiner les stratégies mobilisées par les patients face à la précarité socio-économique.

Dans cette perspective, l'étude s'inscrit dans une approche sociologique mobilisant le cadre conceptuel des déterminants sociaux de la santé afin de comprendre les logiques qui structurent les comportements thérapeutiques des patients non-observants.

1. Matériel et méthodes

1.1. Cadre de l'étude

L'étude s'est déroulée au Centre Antituberculeux (CAT) de Dabou, structure spécialisée relevant du Programme National

de Lutte contre la Tuberculose (PNLT). Dabou est une commune urbaine et périurbaine située à 49 km d'Abidjan, comptant 138 083 habitants (INS, 2021). La commune de Dabou est caractérisée par une diversité socio-économique et une forte prévalence de cas de tuberculose.

La commune de Dabou, chef-lieu de la région des Grands-Ponts est située à 49 kilomètres d'Abidjan. Elle est limitée au nord par la commune de Sikensi, au sud par la lagune Ebrié, à l'est par la commune de Songon et à l'ouest par le village de Boubouri, sur la route de Grand Lahou.

Sa population cosmopolite, estimée à 138 083 habitants, se compose majoritairement d'autochtones Adioukrou et Abidji, avec une proportion significative de 26 % de ressortissants de la CEDEAO (INS, 2021).

Le choix du CAT de Dabou s'explique par la concentration importante de patients tuberculeux et la récurrence constatée des cas d'inobservance thérapeutique⁴, malgré la gratuité du traitement.

La localité, marquée par une diversité socio-économique et un nombre important de cas de tuberculose, constitue un terrain pertinent pour analyser les difficultés liées à l'observance thérapeutique, malgré la gratuité et la disponibilité des soins.

1.2. Type d'étude et population d'étude

Il s'agit d'une étude qualitative descriptive et compréhensive, visant à analyser les facteurs socio-économiques associés à l'inobservance thérapeutique.

⁴ (Rapport CAT, 2024).

L'étude a porté sur trois catégories d'acteurs directement ou indirectement impliqués dans le suivi thérapeutique :

- les patients tuberculeux non-observants (perdus de vue, en reprise ou en échec de traitement) ;
- les proches de patients, assurant un rôle d'accompagnement moral ou matériel ;
- les agents de santé (médecin, infirmiers, agents communautaires) impliqués dans la prise en charge et la sensibilisation.

1.3. Technique d'échantillonnage et échantillon

Des critères d'inclusion concernant les patients suivis au CAT entre janvier 2022 et décembre 2023 ont permis d'identifier des patients tuberculeux non-observants, leurs proches impliqués dans la prise en charge quotidienne et les agents de santé en poste depuis au moins six mois. Les critères d'inclusion suivants ont légitimé le choix de ces enquêtés, à savoir :

- être atteint de la tuberculose ;
- être suivi au Centre Anti Tuberculeux (CAT) de Dabou entre janvier 2022 et décembre 2023 ;
- avoir interrompu le traitement au moins une fois ;
- être enregistré comme étant perdu de vue
- être habitant de la commune de Dabou de janvier 2022 à mars 2024.
- être volontaire pour l'étude.

Par cette technique d'échantillonnage par choix raisonné, 26 participants tuberculeux et 6 de leurs aidants familiaux volontaires ont constitué la population cible de l'étude. A ceux-

ci se sont ajoutés 5 agents de santé qui composent la population témoin de cette étude. Dans ce contexte, les patients réguliers au CAT, les observants thérapeutiques et les personnes non concernées par la période d'étude ont été exclus.

1.4. Techniques et outils de collecte

La collecte des données s'est déroulée sur une période discontinue allant du 5 janvier au 7 mars 2024, principalement dans les locaux du CAT de Dabou et, dans certains cas, aux domiciles des patients. Les week-end, les jours fériés, les jours de festivité et de funérailles ont été exclus des jours de collecte, à cause de l'indisponibilité des enquêtés. Elle a mobilisé trois principales techniques :

- la revue documentaire, pour situer la problématique dans son contexte théorique et institutionnel (rapports OMS, PNLT, études scientifiques) ;
- l'observation directe, pour appréhender les comportements et interactions au sein du centre ;
- l'entretien semi-directif, principal outil de collecte, permettant de recueillir les récits et représentations sociales des enquêtés.

Chaque entretien a duré entre 30 et 45 minutes. Les entretiens ont été conduits à l'aide de guides thématiques adaptés aux différentes catégories d'enquêtés (patients, proches, soignants). Ces guides ont été structurés autour de trois axes principaux : 1. Les caractéristiques sociodémographiques des patients (âge, sexe, niveau d'instruction, profession) ; 2. Les principaux facteurs économiques et sociaux associés à la non-

observance thérapeutique ; 3. Les stratégies mobilisées par les patients face à la précarité socio-économique.

Les entretiens, enregistrés à l'aide d'un téléphone portable avec le consentement préalable des participants, ont été retranscrits intégralement.

1.5. Analyse des données

Les données ont été analysées selon la méthode d'analyse de contenu thématique inspirée de L. Bardin (2013).

Les étapes principales ont été :

- pré-analyse : constitution du corpus, lecture flottante ;
- codage : identification et regroupement des unités de sens ;
- catégorisation : émergence de thèmes en lien avec les objectifs ;
- interprétation : articulation des résultats avec la théorie des déterminants sociaux de la santé.

Une triangulation des données recueillies auprès des sources (patients, proches, soignants) a été effectuée pour renforcer la crédibilité des résultats.

1.6. Considérations éthiques

Les principes éthiques ont été respectés :

- consentement libre et éclairé ;
- anonymat et confidentialité ;
- respect du droit de retrait ;
- autorisation préalable obtenue auprès des autorités sanitaires du district et du CAT.

1.7. Limitations de l'étude

Des difficultés ont été rencontrées : méfiance initiale de certains patients, barrières linguistiques, disponibilité limitée des soignants. Ces obstacles ont été atténués grâce à la médiation des agents communautaires, à la flexibilité du calendrier et à la sensibilisation préalable des participants.

2. Résultats

2.1. Les caractéristiques sociodémographiques des patients tuberculeux non-observants

Cette section présente les caractéristiques sociodémographiques des 26 patients tuberculeux non-observants inclus dans cette étude. L'analyse de leurs caractéristiques sociodémographiques révèle un profil majoritairement masculin, jeune, faiblement instruit et exerçant dans le secteur informel.

Tableau 1 : Profil général des patients tuberculeux non-observants (N=26)

Caractéristiques	Catégories	Effectif (N)
Sexe	Hommes	17
	Femmes	9
Âge	< 20 ans	3
	20 - 39 ans	19
	40 ans et plus	4
Niveau d'instruction	Analphabètes	13
	Primaire	10
	Secondaire	3
Catégorie socioprofessionnelle	Activités informelles	17
	Sans emploi	8
	Élève	1

2.1.1. Sexe

Les hommes sont majoritaires (17/26). Leur non-observance est souvent liée à des emplois physiques et irréguliers qui rendent difficile la prise quotidienne du traitement. Comme l'explique un agent de santé : « La majorité des malades qu'on suit sont des hommes, souvent parce qu'ils sont plus exposés dans leur travail ou qu'ils négligent leur santé jusqu'à ce que ça devienne grave. » (PS⁵3, 37 ans, ASC⁶)

Les hommes suivis au CAR manquent souvent le traitement à cause du travail. (PS⁷3, 37 ans, ASC⁸)

Les femmes (9/26), quant à elles, évoquent surtout la charge domestique qui les empêche de se rendre régulièrement au CAT.

2.1.2. Âge

La tranche d'âge des 20-39 ans concentre ainsi la majorité des cas d'inobservance. Cette catégorie correspond à la population économiquement active, souvent contrainte de concilier travail et traitement. Comme le souligne P. Farmer (1999), les jeunes adultes issus de milieux socio-économiques défavorisés sont particulièrement vulnérables face aux contraintes de la maladie, car leurs priorités de survie économique priment souvent sur la continuité des soins.

⁵ PS : Personnel soignant

⁶ ASC : Agent de santé communautaire

⁷ PS : Personnel soignant

⁸ ASC : Agent de santé communautaire

2.1.3. Niveau d'instruction

La majorité des patients ont un faible niveau scolaire (23/26). Cela influence directement la compréhension des consignes médicales. Comme le dit une patiente non instruite : « Moi je ne savais pas qu'il fallait prendre le médicament chaque jour. Je ne comprenais pas bien ce que le docteur disait, le français là est compliqué pour moi. » (P4⁹, 31 ans, non instruite)

Cette faible maîtrise du français complique l'adhésion et alimente les hésitations ou les interruptions thérapeutiques.

2.1.4. Situation professionnelle

La situation professionnelle des patients constitue un facteur clé de l'inobservance thérapeutique. Sur les 26 enquêtés, la majorité exerce des activités informelles et pénibles (chauffeurs, ouvriers, commerçants ambulants), tandis que 8/26 sont sans emploi. La dépendance à un revenu quotidien rend difficile la régularité du traitement, chaque absence au travail entraînant une perte de revenus. Les propos de cet enquêté, chauffeur de gros camion, l'illustre bien : « Quand j'ai repris le travail, je n'arrivais plus à bien prendre mes médicaments, souvent je voyage la nuit. » (P25¹⁰, 28 ans, chauffeur)

Ainsi, même en l'absence de barrière financière directe, les contraintes professionnelles fragilisent la continuité du traitement.

En résumé, le profil sociodémographique de l'échantillon

⁹ P4 : Patient 4

¹⁰ P25 : Patient 25

révèle des conditions de vie marquées par la précarité, la faible instruction et des activités professionnelles instables. Ces éléments, bien que non généralisables, offrent un cadre essentiel pour comprendre pourquoi les patients rencontrés peinent à maintenir une observance thérapeutique régulière.

2.2. La situation socio-économique des patients tuberculeux non-observants

Au-delà des caractéristiques individuelles, l'étude met en évidence une situation socio-économique globalement défavorable, marquée par la précarité financière, la fragilité alimentaire et la faiblesse du soutien social.

2.2.1. Revenu instable

La question du revenu apparaît comme un élément central dans la compréhension de l'inobservance thérapeutique. Si le traitement antituberculeux est gratuit au CAT de Dabou, les patients doivent néanmoins assumer une série de coûts périphériques (transport, alimentation, absence de revenus journaliers) qui conditionnent concrètement leur capacité à respecter les rendez-vous et la prise quotidienne des médicaments.

La majorité des enquêtés exerce dans le secteur informel où le revenu est non seulement faible, mais surtout instable et dépendant de la présence quotidienne au travail. Cette économie de subsistance impose des arbitrages permanents entre la nécessité de générer un revenu et l'obligation d'honorer le traitement. Le témoignage de cet aide-maçon illustre cette tension structurelle : « Je suis aide-maçon, si je ne vais pas au

chantier, je ne mange pas. L'argent ne suffit pas pour le transport, donc je rate souvent mes rendez-vous au centre. » (P23, 25 ans, aide-maçon)

Ce propos met en évidence ce que P. Farmer (1999) nomme la violence structurelle, à savoir la manière dont les contraintes économiques limitent objectivement la capacité des individus à suivre un traitement censé être accessible. L'inobservance ne relève donc pas d'une « négligence », mais plutôt d'un arbitrage constraint, où travailler pour survivre prime sur la continuité thérapeutique.

De plus, la dépendance au revenu quotidien révèle que l'observance thérapeutique est socialement située : elle est plus difficile à maintenir lorsque chaque déplacement a un coût et lorsqu'une journée manquée se traduit par une perte immédiate de ressources. Les patients disposent ainsi de marges de manœuvre extrêmement réduites, ce qui explique la discontinuité observée dans les prises de médicaments.

En somme, la précarité économique ne constitue pas seulement un contexte aggravant : elle structure la possibilité même d'adhérer au traitement, faisant du revenu instable l'un des déterminants centraux de l'inobservance thérapeutique.

2.2.2. Accès limité à l'alimentation

L'alimentation apparaît comme une condition incontournable de l'observance thérapeutique. Les médicaments antituberculeux doivent idéalement être pris après un repas pour limiter les effets secondaires (fatigue, nausées, vertiges). Or, pour des patients qui vivent dans une situation économique fragile, se

nourrir régulièrement constitue déjà un défi quotidien.

La majorité des enquêtés signale des difficultés à s'alimenter de manière suffisante, ce qui pousse certains à suspendre volontairement la prise de médicaments lorsqu'ils n'ont rien mangé. Ce mécanisme de régulation, bien que dangereux sur le plan médical, est rationnel du point de vue des patients qui cherchent à éviter les malaises ou la perte de force physique. L'énoncé de cette patiente est révélateur : « Le jour où je n'ai pas d'argent pour manger après, je ne prends pas les médicaments. » (P4, 31 ans, sans emploi)

Les agents de santé confirment que l'insécurité alimentaire est une difficulté récurrente chez les patients suivis : « Il y a des patients qui nous disent qu'ils n'ont pas à manger. On leur donne parfois du riz, mais ce n'est pas suffisant pour tous. » (PS4, 28 ans, ASC)

Ce double regard, celui du patient et celui du soignant, met en lumière une dimension structurelle majeure : l'alimentation est un prérequis matériel au traitement, mais elle n'est pas garantie dans les foyers les plus vulnérables. Ainsi, la précarité alimentaire constitue un obstacle majeur, révélant que l'efficacité thérapeutique ne dépend pas uniquement de l'accès aux médicaments, mais aussi des conditions matérielles d'existence indispensables à leur prise quotidienne.

2.2.3. Accessibilité géographique difficile

L'éloignement du Centre Antituberculeux constitue un frein important à l'observance thérapeutique, notamment pour les patients vivant dans les villages périphériques ou les quartiers

éloignés du centre-ville. Dans un contexte où les ressources économiques sont limitées, le coût et la pénibilité du déplacement deviennent des facteurs déterminants. Le témoignage suivant l'illustre clairement : « J'habite loin de l'hôpital, je marche un peu pour venir parce que je n'ai pas l'argent pour le transport. » (P21, 31 ans, sans emploi)

L'absence de moyens financiers transforme chaque déplacement en obstacle, obligeant certains patients à espacer leurs visites ou à interrompre temporairement le traitement. Ce constat rejoint les analyses montrant que la distance agit comme une barrière structurelle, en particulier dans les systèmes de santé où les infrastructures de transport sont limitées.

Ainsi, l'accessibilité géographique ne se réduit pas à la distance physique : elle renvoie à l'articulation entre pauvreté, isolement spatial et continuité thérapeutique.

2.2.4. Coûts indirects du traitement

Bien que le traitement antituberculeux soit officiellement gratuit, les patients font face à une série de coûts indirects : transport, examens complémentaires non pris en charge, alimentation adaptée, perte de revenus liée aux visites répétées. Ces dépenses, invisibles dans les dispositifs institutionnels, pèsent fortement sur les ménages déjà précaires et alimentent un sentiment d'incohérence entre le discours public et la réalité vécue. Un agent de santé souligne ce décalage : « Le traitement est gratuit, mais parfois les examens complémentaires doivent être faits ailleurs, et les patients doivent payer. » (PS2, 36 ans, IDE⁵)

Un patient complète : « On dit que c'est gratuit, mais quand tu comptes ce que tu dépenses là, transport, nourriture, examens, c'est beaucoup hein. » (P16, 41 ans, plombier)

Ces propos montrent que le « gratuit » institutionnel ne l'est que partiellement pour les patients. Les coûts indirects agissent comme un puissant facteur de décrochage, car ils s'accumulent et deviennent difficilement supportables pour des familles aux revenus instables. Ainsi, la gratuité du traitement ne suffit pas à garantir l'observance : ce sont les dépenses périphériques, souvent ignorées, qui compromettent la continuité des soins.

2.2.5. Absence de soutien social

Le soutien social influence fortement l'adhésion au traitement. Les patients accompagnés par leur famille ou leur communauté respectent plus facilement les rendez-vous médicaux, notamment pour se déplacer afin de retirer leurs médicaments gratuits. À l'inverse, l'absence de ce soutien rend le suivi difficile. Un patient illustre cette dépendance logistique : « Je ne travaille pas, donc je dépend de mes frères pour venir en ville chercher mes médicaments. Quand ils n'ont pas d'argent pour le transport, je ne peux pas y aller. » (P8 ; 38 ans ; M ; sans emploi)

Toutefois, le soutien familial peut parfois compromettre le traitement lorsqu'il entre en conflit avec le protocole médical : « Quand je voyais qu'il maigrissait et toussait beaucoup, j'ai compris que les médicaments seuls ne suffisaient pas. Nous l'avons amené consulter un guérisseur traditionnel pour

compléter son suivi. » (PP1 ; 52 ans ; F)

Ces exemples montrent que le soutien social va au-delà de l'aide logistique : il inclut un accompagnement émotionnel et une médiation. Mais, lorsqu'il conduit à des choix contraires aux recommandations médicales, il peut paradoxalement mettre en danger l'adhésion et la santé du patient. L'absence de soutien adéquat, combinée à des interventions mal orientées, expose le patient à un suivi incomplet ou compromis, comme le montrent les situations des deux participants.

2.2.6. Stigmatisation

La stigmatisation de la tuberculose, renforcée par la peur du jugement social, crée un isolement important des patients et complique le suivi thérapeutique. Cette stigmatisation s'accompagne souvent d'un sentiment de honte, ressenti par le malade mais aussi par sa famille, qui peut être tentée de dissimuler la maladie pour protéger son image. Un patient illustre cette double contrainte sociale et émotionnelle : « Quand les gens du quartier ont su que j'avais la tuberculose, ils ont commencé à m'éviter. J'avais tellement honte que je me suis isolé chez moi. » (P22 ; 39 ans ; M ; mécanicien)

Pour une adolescente, la peur du jugement des pairs conduit à la dissimulation : « J'ai dit à ma mère de ne pas le dire à la maison... je ne voulais pas que mes camarades se moquent de moi. » (P7 ; 16 ans ; F ; élève)

Même la famille peut être affectée par la honte sociale : « Même dans la famille, on ne disait pas qu'il avait la tuberculose... on a préféré dire que c'était juste une toux. » (PP3 ;

28 ans ; F)

Ces exemples montrent que la stigmatisation et la honte ne se limitent pas à l'expérience individuelle du patient. Elles influencent les comportements familiaux et sociaux, entraînant isolement, dissimulation et risque d'interruption du traitement. L'impact se manifeste donc à plusieurs niveaux : sur la santé du patient, sur le soutien familial et sur la dynamique communautaire autour de la maladie.

2.3. Les stratégies mobilisées par les patients face à la précarité socio-économique

L'étude révèle que les conditions socio-économiques ne se contentent pas d'accompagner la maladie : elles façonnent activement les comportements de santé.

2.3.1. Les stratégies d'adaptation

Face à la précarité socio-économique, les patients mettent en place des stratégies pour concilier survie économique et suivi médical. Cela peut inclure l'espacement volontaire des visites pour réduire les frais de transport, le recours à l'entraide familiale ou communautaire, ou encore la recherche d'activités temporaires pour financer les déplacements et subvenir aux besoins alimentaires. Un patient illustre cette adaptation pragmatique : « Pour ne pas manquer mon traitement, je suis obligé d'aller faire de petits boulots malgré mon état ça et là pour pouvoir payer le transport. » (P8 ; 38 ans ; M ; sans emploi)

Ce témoignage révèle plusieurs aspects : d'une part, la motivation du patient à maintenir son traitement malgré les contraintes économiques et son état de santé ; d'autre part, la

créativité et l'effort d'adaptation qu'il déploie pour concilier survie et soins. Cependant, ces stratégies restent précaires et exposent le patient à un risque d'épuisement et de suivi irrégulier, illustrant la tension constante entre besoins économiques et continuité thérapeutique.

2.3.2. Les arbitrages entre besoins essentiels et soins médicaux

Dans un contexte de précarité, les patients sont confrontés à des choix difficiles entre les dépenses de première nécessité (nourriture, logement, éducation) et le suivi de leur traitement médical. Ces arbitrages, rationnels sur le plan de la survie immédiate, entraînent souvent une hiérarchisation défavorable à la santé : le traitement devient secondaire face aux besoins urgents de la famille. Un patient illustre cette réalité : « Souvent je n'ai plus rien, le peu que j'ai là, je préfère donner pour donner à manger aux enfants que de prendre pour payer transport pour aller au centre. (P9 ; 42 ans ; M)

Ce témoignage révèle plusieurs dimensions essentielles : d'une part, le choix conscient de prioriser la survie familiale sur le traitement personnel ; d'autre part, la contrainte économique qui limite l'accès effectif aux soins, même lorsque le patient comprend l'importance de son traitement. L'influence des facteurs socio-économiques ne se limite donc pas à un contexte passif : elle devient un acteur déterminant du comportement thérapeutique, façonnant directement l'adhésion et la continuité des soins. Ces arbitrages mettent en lumière la tension constante entre les besoins immédiats et la prévention, illustrant comment

la pauvreté structure les décisions de santé.

3. Discussion

3.1. De l'influence des caractéristiques sociodémographiques sur l'observance thérapeutique

Les patients tuberculeux non-observants suivis au CAT de Dabou sont majoritairement jeunes, de sexe masculin, peu instruits et évoluent généralement dans le secteur informel ou sont sans emploi. Ces caractéristiques structurent leur vulnérabilité et limitent leur capacité à suivre un traitement long et rigoureux.

Ces résultats confirment les conclusions de J. B. Masumbuko et al. (2022) qui soulignent qu'à Bukavu (RDC), la profession et le niveau d'étude influencent fortement l'abandon du traitement antituberculeux. Selon les résultats de ces auteurs, le faible niveau d'instruction limite notamment la compréhension des consignes médicales et des enjeux de la maladie. Le discours de P4¹¹ (31 ans, non instruite), à savoir « Moi je ne savais pas qu'il fallait prendre le médicament chaque jour. Je ne comprenais pas bien ce que le docteur disait, le français là est compliqué pour moi », laisse transparaître une barrière linguistique liée à l'analphabétisme et au faible niveau d'instruction des patients enquêtés. L'étude de T. S. N'Guessan (2024) a aussi mis en évidence le faible niveau d'instruction comme l'une des caractéristiques fréquentes chez les patients perdus de vue, soulignant la nature cumulative de ces

¹¹ P4 : Patient 4

vulnérabilités. En somme, la présente étude, menée au CAT de Dabou en Côte d'Ivoire, va dans le même sens que les résultats des études réalisées par ces auteurs. Cependant, les travaux de I. Rocher (1994) apportent une nuance importante : dans un contexte industrialisé comme Montréal, le sexe, l'âge ou l'origine ethnique ne conditionnent pas directement l'adhésion thérapeutique qui dépend plutôt des représentations culturelles et du soutien social. Cette divergence montre que le contexte socio-économique africain accentue le rôle des facteurs structurels sur l'inobservance. La théorie des déterminants sociaux de la santé éclaire également ces résultats. En effet, comme l'a signifié M. Marmot (2005), l'inobservance n'est pas un simple choix individuel, mais le résultat de conditions sociales cumulatives. Le profil observé (jeune, masculin, peu instruit, ...) illustre comment les inégalités sociales façonnent l'adhésion thérapeutique dans ce contexte.

3.2. De l'influence des facteurs économiques et sociaux sur l'observance thérapeutique

L'analyse des récits des patients tuberculeux suivis au CAT de Dabou révèle que l'inobservance thérapeutique est fortement influencée par des contraintes socio-économiques et sociales. La majorité des patients n'a pas de revenu stable et dépend d'activités précaires souvent informelles et pénibles pour subvenir à leurs besoins. Cette instabilité financière se répercute sur l'alimentation souvent insuffisante pour supporter les effets des médicaments antituberculeux et sur la régularité du traitement. En effet, certains patients se trouvent dans

l’obligation de reprendre prématûrement leurs activités ou de manquer des rendez-vous médicaux. Les difficultés d’accès aux soins liées aux horaires, aux déplacements ou à l’oubli, les coûts indirects du traitement, l’absence de soutien social et la stigmatisation complètent ces contraintes structurelles malgré la gratuité officielle du traitement.

Ces résultats rejoignent ceux de J.B. Masumbuko et al. (2022) et de T.S. N’Guessan (2024), qui soulignent que la précarité économique et l’absence de soutien social augmentent le risque d’abandon du traitement. La stigmatisation sociale joue également un rôle en incitant à la dissimulation et à l’isolement comme l’a prouvé l’étude de C.F.E. Bitchong et al. (2021). En outre, la théorie des déterminants sociaux de la santé illumine les résultats de la présente étude car selon M. Marmot (2005), ces contraintes structurelles, cumulées façonnent l’inobservance. Cette inobservance n’est pas un simple manquement individuel, mais l’expression de vulnérabilités sociales et économiques.

3.3. De l’influence de la vulnérabilité socio-économique sur l’observance thérapeutique

Les résultats de cette étude montrent que l’inobservance thérapeutique chez les patients tuberculeux suivis au CAT de Dabou s’inscrit dans un contexte de vulnérabilité socio-économique marquée. Face aux contraintes matérielles, les patients adoptent des stratégies d’adaptation telles que l’espacement des visites, le recours à l’entraide familiale ou la recherche d’activités temporaires pour assurer leur subsistance. Ces pratiques, bien qu’efficaces pour répondre aux besoins

immédiats, compromettent la régularité du traitement. Cette logique d'arbitrage entre les besoins essentiels et les soins est particulièrement visible chez ceux qui sont responsables de la survie économique du ménage.

Ces résultats confirment les conclusions de T. Tanimura et al. (2014) selon lesquelles les coûts indirects de la tuberculose tels que le transport, la perte de revenu, les besoins nutritionnels, peuvent représenter plusieurs mois de revenus. Cette situation entraîne un choix douloureux entre maintien économique et continuité thérapeutique. La présente étude menée au CAT de Dabou converge aussi vers celle de E.F. Msoka et al. (2021) qui ont montré que les coûts indirects et la pauvreté conduisent à des arbitrages entre survie économique et continuité thérapeutique.

Les résultats de ces études menées en divers endroits mettent en exergue l'influence de la vulnérabilité socio-économique sur l'observance thérapeutique. Cette vulnérabilité a été aussi rendue visible par P. Farmer (1999). En effet, les travaux de cet auteur ont ressorti que l'inobservance est une réponse rationnelle à un contexte de vulnérabilité.

Par ailleurs, l'étude de S. Atkins et al. (2022) a monté que la tuberculose tend à accentuer les fragilités préexistantes, provoquant isolement, appauvrissement et rupture des liens sociaux. Ces résultats se vérifient aussi à Dabou où l'absence de soutien familial et communautaire fragilise davantage l'adhésion thérapeutique. C'est ce que l'enquêté P22 (39 ans, mécanicien) a exprimé en ces termes : « Quand les gens du quartier ont su que j'avais la tuberculose, ils ont commencé à m'éviter. J'avais tellement honte que je me suis isolé chez moi. »

Ainsi, l'inobservance thérapeutique à Dabou apparaît comme un phénomène multidimensionnel, structuré par la vulnérabilité socio-économique et les rapports sociaux. Toute stratégie d'amélioration de l'adhésion doit intégrer, en plus de la prise en charge biomédicale, un soutien social, alimentaire et économique pour réduire les contraintes indirectes et permettre la continuité du traitement.

Conclusion

Cette étude visait à analyser les déterminants socio-économiques de l'inobservance thérapeutique chez les patients tuberculeux suivis au Centre Antituberculeux de Dabou. La démarche qualitative a permis de dégager trois enseignements principaux : un profil sociodémographique caractérisé par la jeunesse, la précarité professionnelle et le faible niveau d'instruction ; des contraintes économiques et sociales limitant l'adhésion thérapeutique ; et des stratégies de santé façonnées par des arbitrages entre survie matérielle et continuité des soins.

Contrairement aux idées reçues, l'inobservance ne traduit ni négligence ni manque de volonté, mais résulte de conditions structurelles défavorables : instabilité des revenus, insécurité alimentaire, distance géographique, absence de soutien social et stigmatisation. La théorie des déterminants sociaux de la santé (Marmot, 2005) montre que ces comportements prennent sens dans les contraintes sociales et économiques qui façonnent le quotidien.

Les résultats soulignent que la lutte contre la tuberculose ne peut se limiter à la seule distribution de médicaments. Elle

suppose également d'agir sur les conditions de vie, l'éducation thérapeutique et le soutien social des patients. Les limites de l'étude, notamment la taille de l'échantillon et l'absence de mesures quantitatives, ouvrent la voie à des recherches complémentaires.

Parmi les perspectives prioritaires : réduire les coûts indirects du traitement, renforcer l'éducation thérapeutique, développer le suivi communautaire et impliquer davantage les familles et relais sociaux pour briser l'isolement et la stigmatisation. En définitive, améliorer l'adhésion thérapeutique suppose d'agir à l'interface du médical et du social, car soigner la tuberculose revient aussi à lutter contre la pauvreté et les inégalités qui entravent la guérison.

Références bibliographiques

- ATKINS Salla, HEIMO Lauri, CARTER David, RIBAS Closa, VANLEEUW Lieve, CHENCINER Louisa, BOCCIA Delia, 2022, « L'impact socio-économique de la tuberculose sur les enfants et les adolescents : Une analyse exploratoire et un cadre conceptuel », *BMC Public Health*, 22(1), p. 2153.
- BARDIN Laurence, 2013, *L'analyse de contenu*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 304.
- BITCHONG Ekono Claire Françoise, ZE Jean Jacques, MASSONGO Massongo, MEFANT Azoumbou Thérèse, KOMO Ngah Marie Elisabeth, TCHONGOUANG Talie Fabiola, ZE Afane Emmanuel, 2021, « Connaissances des

- patients tuberculeux à bacilloscopie positive sur la tuberculose à l'Hôpital Jamot Yaoundé », *Health Sciences and Diseases*, 22(11), p. 113–116.
- CATOR Magalie, BRASSARD Paul, DUCIC Slobodan, CULMAN Kate, 2002, « Facteurs associés à la non-observance du traitement de la tuberculose active, Montréal 1992–1995 », *Journal canadien de santé publique*, 93(2), p. 92–97.
- FARMER Paul, 1999, *Infections and inequalities: The modern plagues*, Berkeley, University of California Press, p. 375.
- INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE, 2021, *RGPH 2021 Résultats finaux globaux* [archive], ins.ci. [Https://www.ins.ci](https://www.ins.ci) › RGPH2021.
- MARMOT Michael, 2005, *Social determinants of health inequalities*, The Lancet, 365(9464), p. 1099–1104.
- MASUMBUKO Birimwiragi Justin, MOKOSO Mandambu Jean de Dieu, BUYEMERE Baderha Croyance, MUHINDO Byalungwe Adrien, KAREMERE Hermès, 2022, « Tuberculose et santé publique : Analyse des déterminants prédictifs des perdus de vue tuberculeux soignés dans la zone de santé d'Ibanda, ville de Bukavu (Sud-Kivu, RD. Congo) », *Djiboul*, N°003, Vol. 4, p. 332–349.
- MENZIES Richard, ROCHER Isabelle, VISSANDJEE Bilkis, 1993, « Facteurs associés à l'observance du traitement de la tuberculose », *Tuberculose et maladies pulmonaires*, 74(1), pp. 32-37.
- MSOKA Elizabeth, ORINA Fred, SANGA Erica Sanga, MIHESO Barbara, MWANYONGA Siméon, MEME

d'Hélène, KIULA Kiula, SABIITI Wilber, 2021, « Évaluation qualitative de l'impact des barrières socio-économiques et culturelles sur l'adoption et l'utilisation des outils de diagnostic et de traitement de la tuberculose en Afrique de l'Est : Une étude transversale », *BMJ Open*, 11(7), e050911.

N'GUESSAN Tenguel Sosthène, 2024, « Profil et facteurs associés au statut de perdus de vue chez les tuberculeux en Côte d'Ivoire », *Revue Échanges*, n°22, pp. 314-339.

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE, 1995, *Tuberculosis : A global emergency*, Genève, Organisation Mondiale de la Santé, <https://apps.who.int/iris/handle/10665/58749>. 8 juillet 2025.

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE, 2003, *Adherence to long-term therapies: Evidence for action*, Genève, Organisation Mondiale de la Santé. <Https://apps.who.int/iris/handle/10665/42682>.

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE, 2021, *Rapport sur la tuberculose dans le monde 2021*, Programme mondial de lutte contre la tuberculose, p. 25. <Https://www.who.int> › ... › Publications › i › item. ISBN : 978-92-4-004162-2.

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE, 2022, *Global tuberculosis report 2022*, Genève, Organisation Mondiale de la Santé. <Https://www.who.int/teams/global-tuberculosis-programme/tb-reports>.

PROGRAMME NATIONAL DE LUTTE CONTRE LA

TUBERCULOSE, 2022, *Rapport annuel d'activités du Programme National de Lutte contre la Tuberculose*, Côte d'Ivoire, Abidjan, Ministère de la Santé, de l'Hygiène Publique et de la Couverture Maladie Universelle. <Https://pnltci.com/wp-content/uploads/2024/05/RAPPORT-ACTIVITE-2022-Final-1.pdf>.

ROCHER Isabelle, 1994, *Facteurs influençant l'observance au traitement préventif de la tuberculose*, Département de médecine sociale et préventive, Faculté de médecine, Université de Montréal. <Https://espum.umontreal.ca › directeur › desc › tous>.

TANIMURA Tadayuki, JARAMILLO Ernesto, WEIL Diane, RAVIGLIONE Mario, LÖNNROTH Knut, 2014, « Financial burden for tuberculosis patients in low- and middle-income countries: A systematic review », *The European Respiratory Journal*, 43(6), pp. 1763–1775.

WAFA Benzarti, OUMAYMA A., KNAZ Asma, RANIA M., ASMA Aloui, ASMA Couchene, HAYOUNI Abdelaziz, 2023, « Facteurs associés à la mauvaise observance au traitement tuberculeux », *Revue des Maladies Respiratoires Actualités*, 15(1), 166.

NIETZSCHE ET LE TRAVAIL : COMMUNICATION D'UN TRAVAIL SUR DES VALEURS

Ndéné MBODJI

Université Cheikh Anta Diop (Sénégal)

E-mail : ndene.mbodji@ucad.edu.sn

Soumission : 19/11/2025

Acceptation : 12/12/2025

Résumé : Du travail, il faut sortir de l'ordinaire ou de la banalité. Travailler, ce n'est pas seulement chercher à satisfaire des besoins primaires ou à répéter des actions quotidiennes et monnayables ; c'est aussi imaginer tous les usages possibles, toutes les opportunités anoblissantes que peut offrir ce travail. Pour F. Nietzsche, non seulement, il ne faut jamais cesser de travailler, mais il faut faire en sorte que les valeurs supérieures du travail puissent triompher. Ce sont elles qui serviront le mieux une grande humanité commune et d'intérêt général.

Mots-clés : Communication ; efficacité ; guerrier ; intérêt général ; travail ; valeur.

Abstract: In work, one must go beyond the ordinary or the banal. Working is not just about meeting basic needs or repeating daily and monetizable actions; it is also about imagining all the possible uses and all the uplifting opportunities that work can provide. For F. Nietzsche, not only must one never cease to work, but one must also ensure that the superior values of work can prevail. These are the values that will best serve a greater common humanity and the general interest.

Keywords: Communication; efficiency; warrior; public interest; work; value.

Introduction

Bien avant É. Dacheux et D. Goujon (2024, p. 159), F. Nietzsche (2004, p. 508) communiquait clairement sur le travail démocratique à faire sur le sens profond du travail. Dans ses écrits, certains ouvriers disent vouloir travailler pour leurs semblables, mais seulement dans la mesure où ils trouveraient dans ce travail leur « plus grand avantage propre, ni plus ni

moins ». Ce qui veut dire clairement que le besoin constraint au travail. Le produit de la sueur du travail apaise ce besoin. Donc des besoins nouveaux habitueront toujours et forcément au travail. Chez d'autres types de travailleurs, le même discours n'est ni entendu ni attendu. Ils ne cherchent ni salaire ni largesse dans le travail. Ils ne se contentent pas d'un gain. Ils préfèrent mourir que de travailler sans joie, sans efficacité. Le travail est pour eux une lutte servant à sortir l'humanité de toute forme d'obscurité. Ils croient devoir être au service d'un intérêt général et d'une civilisation supérieure. Ils se prennent pour des créateurs et des guerriers vertueux.

Entre ces deux points de vue sur la valeur du travail apparaît l'idée selon laquelle : la valeur du travail doit être remplacée par un travail sur les valeurs ou à une hiérarchisation, voire une priorisation des valeurs. Les valeurs supérieures, comme les investissements pour des causes supérieures, méritent d'être communiquées au grand public. Donc ces questions peuvent être posées : que communiquer pour que le travail ne soit plus considéré comme un pur gaspillage ? Quelle importance revêt le travail indépendamment de ses finalités primaires ? Quel est le gain de tous les gains du travail ? Après l'image du travail qui est réduite à la simple et pauvre satisfaction des besoins primaires, seront communiquées des valeurs suprêmes, sous tous leurs aspects. Mais avec F. Nietzsche (2004, p. 269), nous regretterons quand même d'avoir compris que tous ces travailleurs, sur tous ces champs de travail, avaient peu de temps aussi pour leurs loisirs.

1. Communiquer sur le travail et les besoins primaires

Lorsque F. Nietzsche (2004, p. 258) reprenait cet appel : « restez dans les rangs ! », le populaire Zarathoustra (1983, p. 59) lui était aussi déjà convaincu que « la vie est un travail ». Nul ne doute désormais que le travail est central. Tous savent également que le travail traduit la bonne conscience. Entre ces propos, qui ne suffisent pas pour communiquer toute la dimension de la

pratique du travail, une chose est restée constante : l'appel de F. Nietzsche n'est pas inaudible. Même s'il peut être parasité, cet appel ne s'est ni affaibli ni démodé. Tel un mot d'ordre bien suivi, « restez dans les rangs » semble bourdonner partout. Partout, on demande aux gens d'éviter tout retard, d'accélérer, de rester serrés dans les rangs, de ne pas abandonner leur poste, de se maintenir, de faire un effort supplémentaire jusqu'à l'épuisement total. C'était comme si, avec le travail qui donne de la valeur, le nouveau principe était : communiquer ou « faire n'importe quoi plutôt que rien ». Le paragraphe 188 du Livre troisième du *Le gai savoir* a pour titre : *Travail*. Quatre lignes constituent ce court passage inépuisable en interprétations. Mais une interprétation sort du lot.

Pour nous, il est communiqué ici comment la passion pour le travail a glissé dans la tendance d'une banalisation du travail. Il y a l'impression de n'avoir affaire qu'à un pur et innommable conglomérat d'ouvriers. C'est un enfantillage de ce pourquoi on doit travailler. L'image du travail est réduite à une simple occupation, un abri provisoire pour des adultes, une prison pour des récalcitrants. On ne travaille ni pour le gain ni pour la joie. On travaille pour le paraître et non pour la vocation. D. Mercure et M. Vultur (2010, p. 67-135) parlent d'un besoin de reconnaissance et de prestige. Le travail est un signe de réussite personnelle et sociale. Ce travail, c'est le paramètre d'évaluation des autres. Aujourd'hui, tous parlent du travail. Tous y vont. Il y a un embouteillage devant un travail qui perd sa pyramide, son élitisme, son aristocratie, sa division. Tout y est démocratisé, voire égalisé. Face à cette grande mêlée, F. Nietzsche (1982, p. 171) n'hésite pas à communiquer ces paroles qui étaient indécentes et cyniques sous Louis XIV : « Nous sommes tous des ouvriers ! ». Même le plus oisif, persuadé que travailler donne de la valeur, se trouve près du travail et de l'ouvrier. Cette dernière remarque permet de communiquer une autre compréhension du travail. D'après F. Nietzsche (1982, p. 265), c'est l'idée selon laquelle une personne ennuyée, pleine de mépris pour soi,

honteuse de son existence, a besoin incontestablement de la « bénédiction du travail », de « l'oubli de soi dans le travail quotidien ». Nul ne veut plus être aux yeux des autres un objet de moquerie, un exemple d'échec. C'est dans cette forme d'instrumentalisation du travail que se trouve la valeur du travail qui aide à réparer un traumatisme. Il peut être réaffirmé, avec F. Nietzsche (1983, p. 12), qui cite Zarathoustra, qu'on « travaille encore, car le travail est [pour de nombreuses personnes] une distraction ».

Toujours dans l'esprit du précédent paragraphe 188 et des suites auditives de l'appel au travail, d'autres travailleurs ont compris qu'il fallait adopter d'autres comportements. Pour eux, il faut se hâter au travail. Le travail est une adduction ou une bénédiction. Ce qui caractérise leur travail, c'est la précipitation. F. Nietzsche (1982, p. 220) prend l'exemple des Américains. Ils ont soif d'or et se hâtent sans répit au travail. Ils n'ont pas le temps des longues méditations. Ce comportement est aujourd'hui presque adopté par une majorité, qui semble éviter toute forme de travail cérébral, et qui « ne pense plus autrement que montre en main, comme on déjeune, le regard fixé sur les bulletins de la Bourse ». C. Ressler et J. Thompson (2011, p. 22) critiquent cette image de l'horloge qui transforme le travailleur en robot et en illusionniste, qui empêche de s'impliquer efficacement dans le travail, qui décourage l'initiative personnelle, l'innovation et la créativité. D. Mercure et M. Vultur (2010, p. 34) montrent de nouvelles évolutions notées dans le travail, de l'internationalisation de l'économie, de l'essor de nouvelles valeurs jugées productrices de valeurs et de sens, de nouvelles variétés de tâches, de nouvelles compétences, un nouvel environnement économique diversifié, complexe et instable, une nouvelle forme d'impératif de performance, « une nouvelle dynamique relationnelle au travail » ; un travailleur qui est sommé d'être performant, qui s'aménage et se construit une image du travail. La montre et la bourse sont regardées, l'autre ou le collègue est relégué. Cette image est inhumaine. Cette

forme de travail chosifie. Certes, et humainement, l'image de la montre est stérile parce que l'incommunication prédomine dans ce milieu. Mais la fierté américaine s'est déjà ancrée dans cette posture. C'est dans la précipitation que se trouve la valeur du travail.

Cette valeur relative et extérieure au travail est définie autrement chez d'autres ouvriers sur d'autres champs de travail. Ces ouvriers opportunistes ne trouvent le travail intéressant que lorsqu'il leur rapporte ce qui satisfait leur besoin. Sous ce rapport, le travail est un outil d'avoir, un simple moyen d'échange matériel, un moyen d'atteindre des finalités d'être à l'extérieur du travail. Par exemple, travailler pour gagner de l'argent permettant de vivre et de consommer, communiquent D. Mercure et M. Vultur (2010, p. 15). Le travail est considéré comme une fin satisfaisante en soi ou comme un moyen de parvenir à des fins extrinsèques à la tâche, voire comme une simple nécessité dont l'objectif est d'assurer la survie.

Individuellement, chaque travailleur communique son sens de la valeur de son travail. Cet opportunisme ne date pas d'aujourd'hui. Il s'est révélé sous une forme de croyance religieuse léguée. Longtemps, des travailleurs se sont considérés, d'après F. Nietzsche (2004, p. 269 ; 2004, p. 455), comme des ouvriers dépourvus de personnalité, comme de « bons travailleurs dans le vignoble du Seigneur ». Ils s'étaient dit que « c'est ce processus seul qui peut mener au salut ! ». C'est ce même individu qui construit une église, un monastère, en comprenant par ce travail que « c'est travailler au salut éternel des âmes » ; en pensant que cela lui sera compté et rendu dans l'éternelle vie des âmes qui croyaient travailler dans l'intérêt de Dieu et comme envoyés de Dieu. Bien que ce salut soit une fin heureuse pour ceux qui y croient, la lecture nietzschéenne est d'une toute autre nature. Ce discours, de la bonne nouvelle, est réduit à un simple appel espiègle, une pure parole fanatique portée par l'image banale d'un raisin exquis qui tente d'annuler toute contribution volontaire et personnelle contraire à toute

communication religieuse empoisonnante et emprisonnante. L'affirmation de la volonté de vivre est proclamée provisoirement comme la seule raisonnable. L'individu doit faire son travail en toute liberté. Mais des ouvriers continuent à croire et à communiquer le contraire, à réduire le travail à un instrument de satisfaction de besoin. À ce propos, qu'est-ce qu'on entend communiquer les ouvriers de nos jours ? Leur valeur du travail est associée au gain abondant qu'il peut procurer. F. Nietzsche (1982, p. 84) en parle. Une certaine tendance, dans certains pays considérés comme ceux de la civilisation, voudrait qu'on soutienne les gens qui « cherchent du travail à cause du salaire ». Pour eux, tout le travail est un moyen et non le but lui-même.

É. Dacheux et D. Goujon (2024, p. 158) développent cette idée du salaire. Le salaire a créé « une course légitime à l'enrichissement de chacun ». Les gens espèrent avec cet argent être dans leur bonheur. D. D. D. Mwembu et B. Jewsiewicki (2004, p. 4) le comprennent ainsi. « La joie du Katanga (s'habiller, manger et boire) n'était possible que grâce au travail salarié », observent-ils. F. Nietzsche (2004, p. 936 ; 2004, p. 1095) ne comprend pas autrement cet aspect de la valeur du travail. « Il faut ouvrir tous les moyens de travail qui mènent à la petite fortune », recommande-t-il. Dans la généralité, sa communication continue en affirmant qu'une folie actuelle des nations déstabilise la vraie valeur du travail. Des nations « veulent avant tout produire beaucoup et être aussi riches que possible ». Faut-il intégrer ici la communication d'alerte nietzschéenne qui veut que soit empêché l'enrichissement facile et subi, que soient interdites les grandes fortunes pour des raisons de sécurité publique ? Mieux vaut résserver à la partie suivante sa communication portant sur les vraies valeurs suprêmes ou louables du travail.

Pour finir avec cette partie, voyons clairement que rien n'est désintéressé dans cette communication du travail. Selon F. Nietzsche (2004, p. 680), « le besoin nous contraint au travail dont le produit apaise le besoin : le réveil toujours nouveau des

besoins nous habite au travail ». L'individu travaille au-delà de la mesure de ses autres besoins. Pour échapper à l'ennui, on ne cesse de travailler. On travaille par peur du manque, par besoin. Le travail est un abri, voire un asile. Ce qui veut dire, pour D. Mercure et M. Vultur (2010, p. 177), que « le travail est perçu comme une activité porteuse de sens qui doit être en accord avec ses valeurs personnelles » et non collectives. De nombreuses valeurs ont été perdues dans ces conditions de travail et n'ont pas été communiquées ici au grand public. « Toutes les formes périssent à cette hâte des gens qui travaillent, de même aussi périssent le sentiment de la forme en soi, l'ouïe et le regard pour la mélodie des mouvements », lit-on de F. Nietzsche (1982, p. 220 ; 2004, p. 191) qui ne voit au fond qu'un comportement au travail caractérisé par le gaspillage. Communiquons maintenant sur les valeurs suprêmes du travail.

2. Communiquer sur le travail et la civilisation supérieure

De nombreux travailleurs trouvent le travail intéressant et y sont attirés pour d'autres motivations. Le besoin qui justifiait le travail peut ne pas être d'ordre matériel. De nombreuses finalités sont aussi propres au travail. Des gens travaillent du matin au soir pour des raisons différentes de l'argent, de la vie et de la consommation. Ainsi, la finalité du travail peut être caractérisée par autre chose. Pour F. Nietzsche (2004, p. 843), il donne de la valeur à ce pour qui le motive, c'est-à-dire à l'objet qu'il communique. Par exemple, il y a des travailleurs qui ne se précipitent point, qui investissent leur temps pour aboutir à leur propre satisfaction. Ainsi on peut dire que la valeur de l'argent dépend de l'identité de son propriétaire. Elle change complètement selon qu'elle est entre les mains d'un riche héritier, d'un étudiant, d'un négociant, d'un manœuvre. La valeur de l'argent varie en fonction de l'effort plus ou moins grand fourni pour l'acquérir.

La valeur du travail est également fonction des conditions de sa réalisation. Le travail méticuleux en est un exemple. Il

demande de se garder d'être impatient, il vise plus de finesse dans son accomplissement et son résultat. F. Nietzsche (2004, p. 937) communiquait que la valeur du travail dépend de l'effort investi pour sa réalisation. Elle dépend du temps, de l'application, de la bonne volonté, de l'ingéniosité, de l'honnêteté, de la mauvaise volonté, de la contrainte, de la paresse, de la dissimulation. Les mots « mauvaise volonté, contrainte, paresse, dissimulation » renvoient aussi au besoin de surveillance et de prise en charge psychologique du travailleur pour mieux obtenir le bon résultat avec lui, pour bien le comprendre, pour bien le motiver ou l'aborder. Le milieu du travail demande ainsi beaucoup d'observation et de communication. Qu'en est-il des rapports : travail, temps, application, bonne volonté, ingéniosité ? De nombreux travailleurs ne sont intéressés que par ces valeurs.

Toute la particularité des communications de F. Nietzsche (2004, p. 932), sur le travail, paraît excellente et exceptionnelle ici. Contre toute publicité ou communication marketing qui vend la valeur (trompeuse souvent) d'un travail, il disait qu'aucune qualité d'un objet ne devait dépendre de son apparence. La qualité des produits doit être assurée par des compétences qui les proposent au grand public. Nul commerce ne doit être anonyme. « Point de travail anonyme ! » Il faudrait du moins qu'un expert soit garant de ce travail et donne même son nom en gage. Voilà des consignes qui ont disparu. La qualité du travail est remplacée par la qualité du produit qui dépend cette fois-ci d'autres critères fallacieux. Les produits ou résultats du travail sont désormais emballés. Les auteurs sont ignorés ou inconnus. Le résultat est sans précédent : la qualité des produits s'amoindrit, le prix modique l'emporte, la facilité dans la fabrication, les objets de plus belle apparence l'emportent et menacent la santé publique. Ce qui veut toujours dire que dans ce domaine du travail sérieux, F. Nietzsche (2004, p. 933 et 2004, p. 934) est tenu de communiquer certaines obligations. Notre devise doit être : « plus de respect pour les capacités ! », voire les sachants.

Cette idée du respect pour les capacités traduit autre chose. Elle signifie que nous devons nous en tenir (et pourquoi pas entretenir ?) à l’œuvre des travailleurs connus et vénérés qui ont mis un sentiment fort et de l’ingéniosité dans leur travail. La logique voudrait qu’on paie cher auprès de ces derniers. Mieux, il s’agit de comprendre que « dans le travail de celui que nous connaissons, il y a quelque chose que nous ne saurions rétribuer ». Pour tout autre objet d’un travailleur inconnu ou ingrat, il faut payer d’un prix aussi minime que possible. Ce discours de F. Nietzsche (2004, p. 938) est actuel. Derrière la machine, qui enlève au travail toute sa fierté, la technologie et le marché mondial, s’expriment des auteurs totalement anonymes qui plongent le monde dans un environnement de travail et de produits d’inconnus, d’incertitudes, d’incompétents et d’irresponsables. Ce nouveau marché du travail n’offre ni clarté ni compréhension. Il est inaudible. Ce qui est défavorable à tout ce qui est vital, durable et communicable. Ce qui dénature les rapports humains. Le mépris s’exprime. L’estime se tait. Pour dénoncer cette menace, F. Nietzsche constate que « plus on travaille pour des inconnus, plus cette contribution devient négligeable ». Que ne soit plus négligée alors cette valeur suprême dans le travail.

En résumé, ces propos veulent dire que l’humanité ne travaille plus. C’est la sueur de l’effort, le talent d’un travailleur, une volonté sans mesure, une spontanéité, une innocence même qui caractérisaient le travail, qui le rendaient louable. On pouvait sentir facilement à travers un objet usuel, un vêtement travaillé, la touche particulière d’un ouvrier, le temps sacrifié pour concevoir ou pour plaisir ou pour satisfaire. C’est toute la passion que dégageait le marché du travail. Autrefois, tout achat chez des artisans était une distinction accordée à une personne, une estime manifestée. De nos jours, et avec la technologie, le travail ne répond plus, il a perdu la tête, il est devenu méconnaissable, anonyme, incommunicable, impersonnel. F. Nietzsche (1982, p. 82) ne garde pas sa déception en recommandant ceci : « il ne faut

pas acheter trop cher l'allégement ... du travail » qui n'est pas vivant et qui ne renvoie à rien. En général, il faut dire qu'un certain sens négatif du travail est communiqué à chaque fois qu'il est question de la culture industrielle. À ce niveau, l'intérêt ne porte plus sur le travail. On est dans les périphéries du travail. On ne voit ni travail ni travailleur. Cette période correspond aux moments les plus vulgaires du travail où on se vend, on se méprise, on se traite de chien, on spéculle sur la misère.

On entrevoit à travers ces opinions les communications d'É. Dacheux et de D. Goujon (2024, p. 14). Le travail simple ne s'exprime pas dans l'exigence d'efficacité. C'est le travail complexe qui se communique. Cette complexité n'est pas liée au message de F. Nietzsche (2004, p. 1095) qui avait compris très tôt que l'Europe serait inquiète le jour où tous verront qu'elle « manque un peu de bras pour le travail ». Elle est traduite par un nouvel intérêt suscité par une nouvelle valeur du travail. La valeur est dans l'efficacité du travail. Beaucoup d'heures de travail. Un grand intérêt accordé à la perfection du résultat. Un amour profond pour ce qu'on fait. Contrairement à la nouvelle tendance de l'immense quantité de travail commandée et exigeant une rapidité d'exécution, ici, on ne tient pas trop compte du temps. Il y a une codépendance entre temps, exigence d'efficacité et travail. Ce qui séduit, c'est la compétence et non le besoin primaire. La qualification professionnelle est ce pour quoi on travaille afin que soit communiqué tout le talent, tout le mérite, tout l'investissement, toute la foi d'un maître ou d'un sachant. Pour D. Mercure et M. Vultur (2010, p. 139 et p. 141), de nombreux travailleurs ne cherchent que : plus de latitude, plus d'autonomie. C'est un modèle idéal de travail. Le sens du travail bien fait constitue un devoir dont certains travailleurs s'acquittent. Ces travailleurs aiment beaucoup travailler. Pour eux, bien faire son travail, « c'est la seule façon de le faire ». Tout ce qui mérite d'être fait mérite d'être bien fait. Peut-être donnent-ils tout pour satisfaire un client qui leur a parlé de ses attentes. Peut-être récitent-ils l'éducation morale de leurs parents. Peut-

être ont-ils assez appris de leurs années d'expérience. En retour, ces travailleurs attendent-ils peut-être la valorisation de leurs compétences professionnelles ? Cela fait partie de l'image utilitariste du travail qui communique sur les conditions de travail acceptables.

Mais il n'y a pas que ces valeurs qui motivent le travailleur. D'autres valeurs suprêmes, comme le service à la communauté, sont communiquées. « Nous voulons travailler pour nos semblables », communiquait F. Nietzsche (2004, p. 508) qui semble poursuivre ses préoccupations liées à la qualité du service. Après le sens de l'efficacité, travailler pour nos semblables, c'est transcender en quelque sorte tout ce qui est personnel. C'est un acte, une disposition d'esprit, une conscience qui représente toute la « dignité du travail », écrit F. Nietzsche (2004, p. 102 ; 2004, p. 257). Ce qui signifie que les hommes doivent être dressés en vue des besoins suprêmes. Par exemple : « des besoins de notre temps, afin qu'ils soient en mesure de mettre la main à la pâte ; qu'ils doivent travailler à la grande usine des utilités communes ». Au nom de ces causes communes et nobles, F. Nietzsche (2000, p. 216) aurait aimé entendre chaque travailleur communiquer ainsi : « nous voulons y travailler avec tout notre amour, et nous ne serons jamais là ». Ce travail d'amour et de passion doit conduire le travailleur à d'autres finalités qui dépassent les besoins primaires. Des philosophes, il est attendu, d'après F. Nietzsche (2004, p. 370 ; 2004, p. 953 ; 2004, p. 850 ; 2004, p. 939), que soit amélioré « le discernement si modifiable des hommes ». Avec les plus grandes précautions d'efficacité, ces derniers doivent faire tout « pour enlever les chaînes » de l'homme. Ils sont appelés également à « travailler loyalement à la tâche de transformer en joie toutes les passions des hommes ». Sur le plan politique, ils doivent travailler sans cesse pour « refuser le droit de vote tant à ceux qui ne possèdent rien qu'à ceux qui sont très riches » parce qu'ils s'y prendront toujours avec beaucoup de subjectivité et sont trop

partisans de leurs intérêts. La sainteté du travail des esprits libres dépend en partie de ces missions.

Toujours, dans le sens de travailler pour l'intérêt général, F. Nietzsche (2004, p. 671) avoue que la technologie doit être orientée. Elle peut inventer par exemple une machine pour le bien de tous. En étudiant cet aspect attendu du travail, Zarathoustra (1983, p. 11) conseille : « aime celui qui travaille et invente ». La valeur du travail est dans l'invention. On ne doit pas se contenter d'être dans la monotonie du travail. Il faut enlever au travail tout ce qui le banalise. Il faut approfondir le travail et profiter des opportunités infinies qu'il offre. Inventer est l'une de ces faveurs. Inventer suppose de nombreuses dispositions. C'est être capable de s'oublier, de penser aux autres, de cesser d'être égoïste, de voir et d'agir au-delà de soi et de façon cosmique ou universelle. Si le travail communique l'universel ou le collectif, s'il est fait pour le groupe, pour l'avenir des générations, pour le lointain, s'il est désintéressé, il est de valeur suprême. Il est de valeur suprême, communique F. Nietzsche (2004, p. 929), si dans les propos du travailleur nous entrevoyons des constructions cyclopéennes et non immédiates ou éphémères. Ce qui caractérise de telles finalités, ce sont leurs exigences. Malheureusement, ce sacrifice ultime peut être le résultat.

Cette finalité fait de ce travail une valeur suprême. Ces valeurs suprêmes apparaissent dans d'autres finalités correspondant constamment à l'intérêt général. F. Nietzsche (2004, p. 321) invite les individus à « travailler à l'accomplissement de la nature », c'est-à-dire à faire en sorte que le philosophe, l'artiste et le saint, en eux-mêmes et en dehors d'eux, s'accomplissent. L'humanité doit « travailler sans cesse à engendrer quelques grands hommes ». Cela, et nulle autre chose, doit être sa tâche. Ces quelques grands hommes ont beaucoup de mérite. Loin des petits et éphémères besoins, une certaine grande humanité se communique perpétuellement grâce à eux. « De l'origine du savant », est le titre du paragraphe 348 du *Le gai*

savoir. Dans l'éducation et pour les questions de progéniture et de prédestination, les ancêtres, dans le sang et dans l'instinct d'un savant proclamé, revendiquent toujours leur part de gloire en désignant leur « travail [bien] fait ». Travailler bien, c'est communiquer dans le sens du bien général, du grand, de l'historique, de l'inédit, du parfait, du soulagement général, du bonheur de tous, de l'espoir, des lendemains meilleurs, de la terre promise. Ce qui explique, d'après F. Nietzsche (2004, p. 530), le fait que « tous les grands hommes sont de grands travailleurs, infatigables non seulement à inventer, mais encore à rejeter, passer au crible, modifier, arranger ». Avec la communication d'une telle volonté conscientieuse et active, il peut être atteint de nombreuses finalités profitables aux peuples. Le travail n'a de sens que lorsqu'il est compris comme défi ; lorsqu'il est envisagé comme sacrifices énormes, avec beaucoup d'énergie et de labeur. Comme tel, il peut aboutir, pour F. Nietzsche (2004, p. 655 ; 2004, p. 634 ; 2004, p. 258), à une floraison politique d'un peuple, à une civilisation supérieure, à « des conditions de vie qui devraient être imaginées pures de tout utilitarisme et à l'abri des nécessités de l'existence ».

Les valeurs suprêmes du travail, sous tous ces aspects, révèlent une autre facette du travail. Le travail aurait tout son sens, remplirait toute sa mission suprême lorsqu'il ne serait plus compris que comme combat. Ce qu'a compris Zarathoustra (1983, p. 61 ; 1983, p. 175) qui ne veut plus, dans le cadre de ces valeurs suprêmes, parler de travailleurs, mais de guerriers. À ces lutteurs, il ne « conseille pas le travail, mais la lutte » ; « que votre travail soit un combat », précise-t-il. Parmi ces guerriers, il y a les savants qui « travaillent à la manière des moulins et des pilons ». Il suffit de leur verser les graines, ils savent avec efficacité comment réduire le blé en fine poussière blanche.

De tout ce qui précède, nous comprenons avec F. Nietzsche (1982, p. 68) que le travailleur doit être comme un vertueux, « un instrument dévoué et sans ménagement pour lui-même ». Sans faire une lecture misogynie, il doit apparaître

comme « un brave homme » qui ne s'est pas ménagé davantage dans son travail pour se conserver plus longuement. Pour l'opinion dominante, cette attitude, cette impulsion aveugle, cette forme de déraison même de la vertu prônée ici, qui ne se laisse point endiguer par l'intérêt intégral de l'individu, qui réduit le travailleur au rôle de fonction dans la totalité, est plus élevée et durable. Pourquoi ? Parce que ce travailleur méritant s'est beaucoup investi, au prix de sa vie ; il s'est sacrifié pour le bonheur de sa société. Il s'est accroché à « son travail au service de la société », au détriment de sa conservation, de sa santé et de sa longévité. C'est au nom de ce sacrifice qu'on « honore et on plaint le jeune homme qui s'est tué au travail ». Ce niveau de sensation et de compréhension du travail est réservé aux hommes rares. F. Nietzsche (1982, p. 84) en parle subtilement. Parmi les hommes rares qui comprennent et vivent ce sens du travail joyeux, il y a les artistes, les contemplatifs de toute espèce, les désœuvrés aventureux, tout penseur et tout esprit inventif, les Asiatiques, tous ceux qui sont minutieux et difficiles à satisfaire. Ces derniers, et d'autres qui ne sont pas cités ici, ne cherchent ni salaire ni largesse dans le travail. Ils ne se contentent pas d'un gain. Ils préfèrent mourir que de travailler sans joie. C'est du travail qui procure de la joie qu'ils veulent. Ce qui leur parle, c'est du travail et de la peine mêlés de plaisir. À leurs yeux, tout travail sans plaisir est vulgaire. Leur convient aussi tout travail difficile et dur. Lorsque « le travail n'est pas lui-même le gain de tous les gains », ils détournent le regard.

Il est difficile de partager une telle communication portant sur le primat de ces valeurs. Mais rappelons, après les propos de F. Nietzsche (1982, p. 104), que « le plus grand travail des hommes jusqu'ici consistait à obtenir un accord mutuel sur un grand nombre de choses et à s'imposer une loi de l'unanimité ». Voilà pourquoi sont pratiqués plusieurs aspects du travail. Chacun garde sa propre compréhension du travail, même si l'idée d'un travail en équipe semble être communiquée ici, même si personne ne devrait négliger cette profonde communication

pédagogique de F. Nietzsche (1982, p. 104) sur le travail qui « est la discipline cérébrale qui a conservé l'humanité », qui doit véritablement communiquer une sorte de rhétorique de la liberté. Voilà, pour D. Mercure et M. Vultur (2010, p. 11), l'importance sociale que revêt le travail indépendamment de sa finalité primaire.

Conclusion

Concernant le travail et la communication de ses valeurs, plusieurs constats peuvent être faits. Les gens vont massivement au travail. Au travail, certains sont récompensés parce qu'ils font *des heures*. Ces agents se contentent de reconnaissance et de prestige. Ils ont besoin d'argent, de carnet d'adresses, d'activités pour se réaliser. Ils sont fiers d'avoir un travail permettant de subvenir à leurs besoins. D'autres sont félicités parce qu'ils font preuve de talent ou de don. Cette catégorie de travailleurs, qui se voient comme des créateurs et des guerriers, sont au service de l'intérêt général et des grandes causes. Le travail communique donc des valeurs.

Mais les valeurs qui renvoient à l'humilité, au courage, à la patience, au détachement, au monde commun, doivent être mieux considérées. Elles aident à parfaire et à conserver l'humanité commune. Seulement, et malgré « la réduction des peines imposées au travailleur » dont parlent D. D. D. Mwembu et B. Jewsiwicki (2004, p. 45), nous découvrons toujours, et malheureusement, que malgré l'évolution sociale aussi, le travailleur manque de temps pour son repos, pour ses loisirs ou pour son développement intellectuel. Ce qui ne facilite pas ses performances au travail. Ce qui ne nous aide pas à soutenir que le travail est sain. Peut-être le véritable défi est-il communiqué par N. Masselot (sans date, p. 215) qui disait qu'il fallait entreprendre « le long travail intérieur pour parvenir à une culture humaine digne de ce nom ? » Enfin, tout cela n'est rien d'autre qu'une lecture élargie de Marx qui soutenait que c'est par le biais

du travail que nous réalisons notre être générique, à savoir notre nature conjointe d'individus rationnels et d'êtres sociaux.

Références bibliographiques

- CRAWFORD B. Matthew, 2009, *Éloge du carburateur*, Paris, La Découverte.
- DACHEUX Éric & GOUJON Daniel, 2024, *Théorie délibérative des valeurs*, PUP, Marseille.
- GABELLIERI Emmanuel, sans date, *Penser le travail*.
- MASSELOT Nathanaël, sans date, *Agir et penser comme Nietzsche*, Paris, l'Opportun.
- MERCURE Daniel & VULTUR Mircea, 2010, *La signification du travail*, PUL.
- MWEMBU Dia Dibwe Donatien & JEWSIEWICKI Bogumil, 2004, *Le travail hier et aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan.
- NIETZSCHE Frédéric, 1981, *La Généalogie de la morale*, Fernand Nathan, Paris.
- NIETZSCHE Frédéric, 1982, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE Frédéric, 1983, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, LGF.
- NIETZSCHE Frédéric, 2000, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, LGF.
- NIETZSCHE Frédéric, 2004, *Oeuvres complètes*, Paris, Robert Laffont.
- RESSLER Cali & THOMPSON Jody, 2011, *Pourquoi le travail nous emmerde*, Paris, Maxima.

LA CRISE ÉCOLOGIQUE EN AFRIQUE : UN PHÉNOMÈNE GLOBAL À VISAGE LOCAL. POUR UNE LECTURE ÉTHIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE DE LA DÉSHARMONIE ÉCOLOGIQUE

Viviane Zoéwintalé Sawadogo

Cabinet Eco Echo Savie

E-mail : vivianesawadogo@yahoo.fr

Soumission : 27/11/2025

Acceptation : 15/12/2025

Résumé : La crise écologique en Afrique s'inscrit dans une dynamique globale tout en prenant un visage local, façonné par des facteurs historiques, politiques et culturels propres au continent. Cet article propose une lecture éthique et anthropologique de cette désharmonie écologique, en montrant que les approches dominantes du développement, héritées de la modernité occidentale, ont souvent négligé les systèmes de sens africains et contribué à rompre les liens entre humains, nature et cosmos. Il met en lumière la pertinence de l'écologie traditionnelle africaine, fondée sur une vision relationnelle du monde et sur des vertus telles que le respect, la responsabilité, la solidarité et la modération. Loin de tout retour nostalgique, il s'agit de reconnaître la valeur de ces rationalités pour réorienter la compréhension contemporaine de la crise et ouvrir la voie à une modernité et un modèle de développement durable engrainés. Il serait illusoire de penser atteindre un tel objectif en s'en remettant uniquement aux décisions politiques et aux normes élaborées aux niveaux national et international. D'où l'importance d'une éthique des vertus, qui recentre l'attention sur l'identité du sujet et sur sa capacité à cultiver des dispositions durables au service de l'environnement.

Mots-clés : Crise écologique ; écologie traditionnelle africaine ; éthique des vertus écologiques ; développement durable ; mutations socio-culturelles ; pluralisme épistémologique.

Abstract: The ecological crisis in Africa unfolds within a global dynamic while taking on a local face shaped by the continent's own historical, political, and cultural factors. This article offers an ethical and anthropological reading of this ecological

disharmony, showing how dominant development paradigms, inherited from Western modernity have often neglected African systems of meaning and contributed to rupturing the bonds between humans, nature, and the cosmos. It highlights the relevance of African traditional ecology, grounded in a relational worldview and in virtues such as respect, responsibility, solidarity, and temperance. Far from any nostalgic return to the past, the aim is to acknowledge the value of these rationalities in order to reorient contemporary understandings of the crisis and to open the way toward a modernity and a model of sustainable development that are genuinely rooted. It would be illusory to believe that such an objective could be achieved by relying solely on political decisions and regulatory frameworks at national and international levels. Hence the importance of a virtue-based ethics, which refocuses attention on the identity of the subject and on the capacity to cultivate enduring dispositions in service of the environment.

Keywords: Ecological crisis; African traditional ecology; Ecological virtue ethics; Sustainable development; Socio-cultural transformations; Epistemological pluralism.

Introduction

La dégradation de notre Terre-Mère se retourne aujourd’hui contre l’être humain dont la dignité se trouve menacée. Déforestation, pollution, désertification et dérèglement climatique traduisent un désordre global qui met en péril la vie sur Terre. Partout, de nombreuses populations sont confrontées à de graves problèmes environnementaux dont les conséquences sur la qualité de vie sont indéniables. L’Afrique n’échappe pas à cette situation ; elle en subit au contraire certains des effets les plus dévastateurs, et cela dans un contexte déjà marqué par de multiples autres défis.

Cette situation d’une gravité inédite mobilise désormais des analyses interdisciplinaires. Chercheurs, penseurs et activistes interrogent le rapport de l’humain à la nature et les conditions de sauvegarde de la biosphère. Toutefois, comme le souligne W. Berry (1970), une pensée trop globale risque

d'occulter la compréhension fine des réalités locales. Pour agir efficacement, il est donc nécessaire de contextualiser les enjeux écologiques afin d'ancrer les réponses enracinées dans les cultures et les modes de vie spécifiques.

Ce passage du global au local ne consiste pas seulement à un ajustement méthodologique ; il engage une exigence épistémologique forte. Une partie de la pensée écologique dominante repose en effet sur un universalisme abstrait qui, en uniformisant problèmes et solutions, tend à invisibiliser la pluralité des manières d'habiter le monde. Comme l'a montré A. Escobar (2011), un tel universalisme risque d'induire une hiérarchisation des savoirs où les approches locales sont marginalisées. À l'inverse, une approche située reconnaît que toute crise écologique s'enracine dans des systèmes culturels propres ; la contextualisation devient alors indispensable pour comprendre comment un phénomène global se décline en crises locales différencierées.

C'est dans cette perspective que nous interrogeons ici le visage africain de la crise écologique, afin d'en saisir les causes profondes et les dynamiques internes. Deux questions principales guident cette réflexion : D'une part, en quoi la crise écologique en Afrique relève-t-elle d'une rupture morale et anthropologique ? D'autre part, comment les ressources conceptuelles et pratiques de l'écologie traditionnelle africaine peuvent-elles contribuer à élaborer une voie de réconciliation durable entre l'humain et la nature ?

Afin d'y répondre, l'approche adoptée dans cet article articule une lecture éthico-anthropologique de la crise écologique africaine. Plutôt que de considérer la crise uniquement sous son versant environnemental ou économique, nous en analysons la transformation du sujet et les cadres symboliques qui orientent son rapport au vivant. L'éthique des vertus constitue ici un cadre d'analyse privilégié, en dialogue avec certaines ressources des traditions africaines. L'originalité de cette démarche réside dans l'examen conjoint de ces héritages

et de leur potentiel pour éclairer la recherche de solutions durables à une crise écologique qui est aussi une crise morale.

Dans cette perspective, le développement de l'article s'organise en quatre temps. Nous présenterons d'abord quelques manifestations visibles de la crise écologique afin d'en saisir la portée concrète. Nous analyserons ensuite le modèle écologique présent dans les traditions africaines, en mettant en lumière ses fondements symboliques et relationnels. Le troisième volet sera consacré à l'exploration des racines éthiques et anthropologiques de la crise actuelle. Enfin, nous proposerons quelques pistes pour une reconstruction écologique ancrée dans les ressources africaines à travers les vertus, la relation et une reconfiguration du développement durable.

1. Quelques manifestations visibles de la crise : l'Afrique sous pression

Les effets de la crise écologique en Afrique sont aujourd'hui tangibles et alarmants. Ils traduisent un déséquilibre profond entre les sociétés humaines et leur environnement. La dégradation des sols constitue l'un des phénomènes les plus alarmants. Selon la Plateforme intergouvernementale scientifique et politique sur la biodiversité et les services écosystémiques (IPBES, 2018), près de 46 % des terres africaines sont affectées par ce fléau, avec plus de 75 % des terres cultivées déjà fragilisées. La fertilité des sols décline, les rendements baissent, et les communautés rurales voient leurs moyens de subsistance s'éroder, entraînant un appauvrissement croissant et une dépendance accrue aux intrants chimiques. Cette situation menace directement la sécurité alimentaire.

La déforestation accentue cette dynamique destructrice. En Afrique enregistre aujourd'hui l'un des taux de déforestation les plus élevés au monde. Environ 4 millions d'hectares de forêts y disparaissent chaque année, dont 75 % à cause de l'agriculture. Entre 2003 et 2022, les forêts montagnardes africaines ont perdu 18 % de leur couverture. La Côte d'Ivoire et le Ghana continuent

de perdre des surfaces boisées au profit des cultures de cacao (*Mighty Earth*, 2017). Selon l'*Évaluation pour l'Afrique du 6^e Rapport sur l'Avenir de l'environnement mondial* (GEO-6) du PNUE (2017), en 2007, 8,4 millions de m³ de bois ont été extraits du Gabon, du Cameroun et de la République démocratique du Congo. Même les forêts et les bois sacrés, jadis refuges d'une biodiversité rare sont désormais menacés, compromettant un patrimoine à la fois écologique et spirituel (S. Savadogo & A. Thiombiano, 2012).

À cela s'ajoute la pollution sous toutes ses formes qui affectent gravement les écosystèmes africains. L'usage excessif d'engrais chimiques, les décharges sauvages et les déchets électroniques importés aggravent la contamination de l'eau, de l'air et des sols. L'affaire du *Probo Koala* en 2006, qui entraîna le déversement de déchets toxiques à Abidjan, demeure emblématique¹. Chaque année, le continent produit plus de 17 millions de tonnes de plastiques dont moins de 10 % sont recyclés (PNUE, 2023). Ces déchets obstruent les canalisations, provoquent des inondations et libèrent des fumées toxiques, tandis que les microplastiques contaminent les sols, les eaux et les écosystèmes. Les activités minières accentuent également la pollution. Au Sénégal, les analyses réalisées sur un site d'orpaillage artisanal dans la région de Kédougou, révèlent que la quasi-totalité des échantillons prélevés dépasse de 10 à 100 fois les seuils fixés par l'Organisation mondiale de la santé (OMS) et l'Agence américaine de protection de l'environnement (EPA). Cette situation témoigne d'un désastre écologique silencieux compromettant la santé des populations locales et mettant en danger la biodiversité.

¹ Le Probo Koala avait été affrété par Trafigura, société de courtage pétrolier suisse-néerlandaise impliquée dans le déversement de déchets toxiques en Côte d'Ivoire. Un rapport détaillé d'Amnesty International en retrace les faits et les responsabilités. Voir AMNESTY INTERNATIONAL, « Une vérité toxique. À propos de Trafigura, du Probo Koala et du déversement de déchets toxiques en Côte d'Ivoire », septembre 2012.

La perte de biodiversité constitue un autre visage de la crise en Afrique. Le continent, l'un des plus riches en diversité biologique², connaît une érosion rapide de ses espèces et écosystèmes. Selon le *Living Planet Report* (WWF, 2024), les populations animales africaines ont chuté de 76 % entre 1970 et 2020, avec un recul de 85 % pour les espèces d'eau douce. L'Union Internationale pour la Conservation de la Nature (IUCN) signale plus de 6 400 espèces animales et 3 100 espèces végétales en danger d'extinction. Par exemple le *Vepris heterophylla*, espèce florale présente dans plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest (Ghana, Burkina Faso, Cameroun...) est aujourd'hui menacée en raison de la destruction progressive de ses habitats naturels. Enfin, le changement climatique intensifie tous les phénomènes décrits plus haut. Sécheresses prolongées, pluies irrégulières, inondations et pertes agricoles massives compromettent la sécurité alimentaire de millions de personnes.

En définitive, ces manifestations visibles ne constituent pas seulement une série d'incidents isolés ; elles révèlent une crise écologique multidimensionnelle qui montre la perturbation profonde des équilibres qui reliaient jadis les sociétés africaines à leur milieu. La dégradation des sols, la déforestation, la pollution ou la perte de biodiversité ne sont que les symptômes d'un déséquilibre systémique à la fois écologique et éthique. Cette crise témoigne des limites d'un modèle de développement déconnecté des cultures locales et des régulations cosmologiques qui structuraient traditionnellement la relation à la nature (J. Abbink, 2018 ; D-G Mbessa & F. N. Fouada, 2025). Pour en comprendre la portée, il faut donc revenir aux dynamiques de l'approche traditionnelle africaine basée sur une vision holistique

² L'Afrique possède une biodiversité remarquable abritant notamment la forêt du bassin du Congo, le lac Victoria, 119 écorégions terrestres et 93 d'eau douce. Elle regroupe huit des trente-quatre points chauds mondiaux de biodiversité et un fort taux d'endémisme, avec plus de 7 000 espèces connues dont 1 229 mammifères, 2 000 oiseaux, 950 amphibiens et près de 2 945 espèces de poissons d'eau douce. Cf. *Évaluation pour l'Afrique du 6^{ème} Rapport sur l'environnement mondial*.

du monde et offrant un cadre éthique garantissant l'équilibre entre l'humain et les non humains.

2. L'Afrique traditionnelle : un modèle d'écologie relationnelle

Avant d'examiner le modèle d'écologie présent dans les sociétés africaines anciennes, il convient de préciser la perspective adoptée. Il ne s'agit pas d'idéaliser l'Afrique traditionnelle ni d'en proposer une représentation uniforme. Les sociétés traditionnelles précoloniales étaient plurielles, traversées par des tensions et des contradictions dont certaines ne sauraient être transposées telles quelles dans le contexte actuel. Toutefois, malgré cette diversité et ces limites, ces sociétés ont développé des approches et des cadres normatifs symboliques et pratiques qui témoignent d'une compréhension de la dynamique relationnelle au sein du monde et d'une attention structurée aux équilibres naturels. L'enjeu de cette section n'est donc pas de reconstruire une Afrique traditionnelle « harmonieuse par essence », mais d'identifier au sein de cet héritage composite, les éléments susceptibles d'éclairer la réflexion écologique contemporaine.

L'écologie dans la pensée africaine traditionnelle est avant tout une manière d'exister fondée sur l'*être-avec*. La connectivité des êtres humains et des non humains est perçue comme la base de la possibilité de la vie et de sa pérennité sur terre. L'écologie apparaît dès lors comme une catégorie indissociable de la vie elle-même. Elle ne renvoie pas d'abord à la gestion des ressources naturelles ; elle constitue avant tout une clé d'interprétation de l'existence et de la manière d'être en relation avec tout ce qui vit. C'est pourquoi les cosmogonies jouent un rôle fondamental dans l'approche écologique traditionnelle. Elles relatent l'origine du monde et éclairent la manière dont chaque peuple comprend la création et l'inscrit dans son vécu quotidien. Les analyses de V. Z. Sawadogo (2022) le montrent bien. Qu'il s'agisse des récits luba, dogon, peul ou san

(Bushmen), ces traditions proposent des visions structurées du cosmos où la vie humaine est indissociablement liée au monde visible et invisible. Loin d'être un ensemble homogène, ces cosmogonies manifestent la diversité des systèmes symboliques africains, tout en convergeant vers une conception relationnelle et sacrée de l'existence.

L'approche traditionnelle n'est pas seulement une sagesse populaire. Elle est dotée d'une phénoménologie qui repose sur une vision holistique et sacrée du cosmos, perçu comme un Tout cohérent animé par la présence divine. Le symbolisme de l'œuf ou de la calebasse, comme dans le mythe d'origine des *Peuls* (A. H. Bâ, 1994) exprime cette unité vitale où tous les êtres (humains et non-humains) sont interdépendants. Cet univers est toutefois traversé par des forces opposées et complémentaires – vie et mort, chaud et froid, lumière et obscurité – dont l'équilibre garantit l'harmonie du monde. Ainsi, la communion et la participation constituent les principes fondamentaux d'une réalité vécue comme profondément sacrée et relationnelle.

Quant à son épistémologie, elle s'appuie sur une connaissance participative fondée sur l'expérience vécue et le lien entre le visible et l'invisible. Comprendre la nature, c'est entrer en dialogue avec elle, écouter ses signes, ses rythmes et ses messages. Le savoir écologique naît ainsi de la proximité, de l'observation patiente et de la mémoire collective. La nature n'est pas un décor inerte, mais une présence vivante et signifiante, qui enseigne et relie. L'humain, conscient d'appartenir au tissu du cosmos, apprend à vivre en harmonie avec le même monde.

Sa méthodologie, enfin, articule le geste technique et le geste symbolique. Cultiver, chasser, pêcher ou couper un arbre sont des actes régis par des règles, des rites et des interdits, exprimant un rapport éthique et spirituel au vivant, fondé sur le respect, la mesure et la gratitude. En somme, elle ne s'appuie pas uniquement sur des expérimentations systématiques, mais aussi sur l'accumulation d'observations empiriques par essais et erreurs, et l'intuition.

Ainsi comprise, l'écologie traditionnelle africaine peut être considérée comme une science du lien. Elle n'étudie pas la vie pour la dominer mais pour la préserver et la prolonger. Elle unit savoir et sagesse, raison et spiritualité, observation et contemplation, dans une vision intégrale du monde où la connaissance est inséparable de la responsabilité.

2.1. Une vision relationnelle et cosmique de la vie

Dans les sociétés africaines anciennes, la vie n'a de sens qu'à travers la relation. Dire « je suis », revient toujours à affirmer : « Je suis avec ». L'être humain est perçu comme un être de communion, un maillon au sein d'une vaste chaîne du vivant. L'existence des créatures humaines et non humaines se passe au sein d'une chaîne de relations, une *sorte de toile d'araignée où tout est en symbiose* pour reprendre l'expression de É. Kabemba (2009). Cette vision relationnelle est inséparable d'une dimension spirituelle. La terre y est honorée comme une Mère nourricière, les rivières sont habitées d'esprits, et certaines espèces végétales ou animales sont investies d'une valeur symbolique. Travailler, prélever, transformer ou exploiter les ressources n'est jamais un acte neutre, mais un geste qui engage la personne devant la communauté, les ancêtres et les forces du cosmos.

L'univers est perçu comme une communauté cosmique où se rencontrent humains, non-humains, ancêtres, divinités et autres forces invisibles sont interdépendants. À ce propos, M. A. Makamba (2020) parle *d'anthropo-cosmologie* pour désigner cette vision unifiée du monde où l'humain, le cosmos et le divin sont intrinsèquement liés. Cette approche de la communauté cosmique repose sur une conviction fondamentale que toute forme de vie possède sa place et sa valeur, et participe d'une même énergie vitale. Offenser la nature, c'est rompre un équilibre et, par conséquent, se blesser soi-même. Dans un tel système de pensée, la survie collective reposait sur la recherche permanente de l'harmonie entre les êtres, visibles et invisibles.

De cette conception découle une éthique communautaire de la nature fondée sur les vertus. Deux vertus-mères structurent cette éthique : la *crainte du Créateur* qui fonde le respect de toute forme de vie et l'*être-avec* qui exprime la conscience de l'interdépendance entre tous les êtres. De ces vertus dérivent les autres dispositions éthiques comme la solidarité, la tempérance, la prudence, la modération et la responsabilité. Les activités humaines, – cultiver, chasser, prélever l'eau, couper un arbre – ne relèvent jamais de la seule technicité. Elles s'inscrivent dans un cadre rituel et éthique qui rappelle la nécessité de préserver l'équilibre du tout. Ainsi, toute intervention sur la nature est accompagnée de rites, de paroles sacrées, d'interdits et de prescriptions morales qui rappellent la responsabilité humaine dans la préservation de l'équilibre cosmique. Ainsi, l'écologie traditionnelle africaine se présente comme une écologie du lien. Dans un tel système, porter atteinte à un élément du vivant revient à rompre un équilibre dont dépend la survie de l'ensemble. Le respect de la nature était donc intérieurisé avant tout comme une exigence éthique.

2.2. Une sagesse écologique implicite

Même en l'absence d'institutions environnementales modernes, les sociétés africaines traditionnelles avaient développé une écologie vécue, enracinée dans les pratiques quotidiennes et la conscience collective. Cette sagesse implicite se manifestait à travers divers mécanismes culturels qui assuraient la régulation des rapports entre l'humain et la nature.

- Les *interdits*. Les traditions africaines regorgent d'interdits non écrits, transmis oralement de génération en génération. En raison de la profonde connivence entre nature et culture, toute action menée sur la terre pouvait dans une logique de cause à effet, affecter l'équilibre cosmique. Ces prescriptions coutumières contribuaient ainsi à protéger certaines espèces animales, végétales ou aquatiques, ainsi que des espaces naturels. À Bobo-Dioulasso, par exemple, la rivière Houet abrite des silures sacrés

qu'il est interdit de pêcher ; cet interdit, au-delà de sa portée spirituelle, joue un rôle écologique majeur en préservant un site devenu une véritable pépinière naturelle pour le Burkina Faso et les pays voisins. Des interdits saisonniers régulaient également la chasse et la pêche durant les périodes de reproduction, garantissant la régénération des espèces.

Selon P. Descola (2005) et B. Diéné (2007), ces normes culturelles loin de se réduire à de simples prescriptions religieuses, constituent de véritables instruments de gestion écologique. En limitant l'accès à certaines ressources naturelles, elles régulent implicitement les pratiques humaines tout en évitant leur surexploitation. Souvent considérées comme symboliques ou spirituelles, elles remplissent en réalité une fonction écologique décisive, en maintenant les équilibres socio-cosmiques et en façonnant des comportements compatibles avec la durabilité des écosystèmes.

- Le *totémisme*. Dans la plupart des sociétés africaines, chaque clan ou famille possède un totem, souvent associé à un animal ou à une plante. Le totem, considéré comme protecteur du groupe, ne doit ni être tué ni consommé. Cette pratique, au-delà de sa signification spirituelle, joue un rôle écologique fondamental ; elle favorise la conservation des ressources naturelles, la préservation des espèces et la diversité des écosystèmes. Le totémisme instaure une forme de régulation biologique. Le fait que toutes les communautés ne consomment pas les mêmes espèces évite la surexploitation de certaines et maintient un équilibre écologique global qui évite la surpopulation d'autres parmi elles. Ainsi, dans la vallée du Niger, le clan Keita considère comme totem une variété de poisson appelée *Mannongoble* (D. M. Gadou, 2003) tandis que chez les *Nuer*, le clan Gaanwar a pour totems deux espèces végétales : le tamarinier et l'arbre nyuot (*Cordia rothii*). Ce dernier est reconnu pour sa capacité à garder ses feuilles vertes même en saison sèche (A. Adler, 1998).

Bien qu'il ne s'agisse pas d'un mécanisme écologique intentionnel au sens moderne, le totémisme africain n'en produit

pas moins des effets régulateurs bien documentés en anthropologie et en écologie. Loin d'idéaliser le passé, il convient de reconnaître comme l'ont montré P. Descola (2005) et F. Berkes (1999) que ces systèmes symboliques structurent les relations entre humains et non-humains à travers des systèmes de représentations et des interdits qui limitent effectivement la pression exercée sur certaines espèces et leurs habitats. Une vaste analyse conduite par N. I. Sinthumule *et al.* (2023) et portant sur quarante études africaines, confirme que les totems et autres pratiques coutumières contribuent de manière mesurable à la conservation de la biodiversité, même lorsque ces effets ne constituent pas leur finalité première. Ainsi, évoquer le rôle écologique du totémisme relève d'une prise en compte nuancée de la manière dont des normes culturelles peuvent de facto, soutenir des dynamiques de préservation du vivant et nourrir une conscience écologique communautaire.

- *La séparation des espaces.* Les sociétés traditionnelles africaines distinguaient clairement l'espace habité ou espace civilisé, de l'espace sacré réservé aux forces spirituelles. Ces forêts, collines ou sources sacrées sont définies comme des « aires terrestres ou aquatiques d'importance spirituelle pour une communauté ». Leur accès était strictement réglementé et entouré de nombreux interdits. Ces espaces sacrés, véritables sanctuaires naturels, jouent un rôle écologique majeur (R. Wild, and C. McLeod, 2012). Une étude menée sur 53 forêts sacrées au Togo a recensé sur une superficie de 17, 2 hectares, 649 espèces végétales appartenant à 90 familles (K. Wala *et al.*, 2001). Selon les auteurs, ces formations ligneuses protégées contribuent à maintenir la couverture forestière et à sauvegarder la diversité biologique. Dans ces zones interdites d'accès, la faune et la flore prospèrent librement, assurant la reproduction naturelle et la préservation des espèces menacées.

L'importance écologique et culturelle des sites sacrés africains est désormais reconnue par plusieurs organisations internationales. L'Union Internationale pour la Conservation de

la Nature (UICN) et la Commission Mondiale des Aires Protégées (CMAP) soulignent leur rôle essentiel dans la conservation de la biodiversité et la protection des écosystèmes. Comme le rappellent Wild et McLeod (2012), ces espaces constituent à la fois des réservoirs de diversité biologique et des lieux investis de profondes valeurs spirituelles et identitaires, où nature et culture demeurent intimement liées. Ces institutions promeuvent ainsi l'intégration des sites sacrés dans les stratégies contemporaines de conservation, en encourageant des politiques de gestion qui reconnaissent leur double valeur écologique et symbolique. De telles initiatives visent à préserver ces espaces menacés tout en affirmant la contribution irremplaçable des communautés locales à la protection durable de l'environnement.

De nombreuses autres pratiques en Afrique traditionnelle témoignent de cette sagesse écologique profondément enracinée. Les périodes de jachère permettaient à la terre de se régénérer, les cérémonies agricoles exprimaient gratitude et respect envers la terre nourricière, et les interdits saisonniers régulaient la chasse et la pêche pour préserver les cycles de reproduction. Ces pratiques, fondées sur l'expérience et la symbolique, garantissaient un équilibre durable entre l'humain et son environnement. En somme, ces pratiques ne relèvent nullement de la superstition ; elles témoignent d'un savoir écologique profondément ancré dans l'expérience vécue, la transmission intergénérationnelle et une éthique du respect de la vie, intégrée au registre spirituel comme au registre social.

Ainsi comprise, l'Afrique traditionnelle apparaît comme le berceau d'une écologie intégrale où le souci de la préservation du lien a longtemps garanti l'équilibre entre les humains et leur environnement. Cependant, cet ordre symbolique et existentiel a été profondément bouleversé par les mutations introduites par la modernité, puis amplifiées par la postmodernité. C'est dans cette tension entre héritage traditionnel et transformations contemporaines que se situe désormais la question écologique en Afrique.

3. Comprendre les racines éthiques et anthropologiques de la crise écologique

Le déséquilibre profond qui traverse aujourd’hui les dynamiques culturelles et sociales en Afrique s’inscrit dans un contexte de transition où coexistent trois âges de civilisation : la tradition, la modernité et la postmodernité. Ce chevauchement de temporalités – souvent conflictuel – ne produit toutefois pas seulement des changements socio-culturels. Cette transition s’accompagne de bouleversements anthropologiques à l’origine de recompositions identitaires et éthiques qui affectent directement la manière dont les individus pensent et vivent leur relation au monde naturel. Dans la même dynamique, les cadres qui structuraient autrefois les comportements et la responsabilité envers la nature, se trouvent aujourd’hui affaiblis ou redéfinis. Comprendre la crise écologique suppose donc d’examiner la manière dont ces transformations modifient le rapport au vivant et contribuent à l’émergence de pratiques moins compatibles avec la préservation des équilibres environnementaux.

3.1. Entre tradition, modernité et postmodernité : mutations socio-culturelles et écologiques en Afrique

Les sociétés africaines contemporaines évoluent dans un espace de transition où se superposent des logiques héritées de la tradition, des aspirations modernes et des imaginaires postmodernes. La mondialisation, les mobilités, la scolarisation et la diffusion des technologies numériques... reconfigurent les manières de percevoir le sens de l’existence et la relation au milieu naturel.

3.1.1. Une transition complexe à « trois pieds »

L’évolution des sociétés humaines ne relève pas d’un processus linéaire ni synchronisé. Avant d’entrer dans la description concrète de la coexistence entre tradition, modernité et postmodernité, il est utile d’expliciter ce que recouvre analytiquement la notion de transition. Celle-ci ne désigne pas

seulement un passage chronologique d'un état social à un autre. Elle renvoie plutôt à un espace intermédiaire où coexistent plusieurs régimes de rationalité et plusieurs manières d'habiter le monde. Comme l'a montré A. Giddens (1991), toute transformation structurelle s'accompagne d'un redéploiement des repères identitaires et des modes d'action. Dans la même perspective, C. Taylor (2007) souligne que les sociétés évoluent à travers des imaginaires sociaux multiples qui façonnent les comportements et les formes de moralité. K. Gyekye (1997) a également montré que, dans le contexte africain, les valeurs communautaires persistent tout en dialoguant avec les exigences de la modernité, créant ainsi des formes d'hybridation originales. La transition doit donc être comprise comme un processus où se recomposent simultanément les structures sociales et les cadres éthiques. C'est dans ce sens qu'il convient maintenant d'appréhender la dynamique africaine, afin d'en saisir la complexité et les effets sur la relation à la nature.

Elle s'inscrit dans une pluralité de temporalités historiques et culturelles qui rendent compte de la diversité des expériences du changement. En Afrique, cette pluralité est particulièrement manifeste. Au sein d'un même espace coexistent des représentations et des modes de vie relevant à la fois de la tradition, de la modernité et de la postmodernité. Sans avoir achevé sa rencontre avec la modernité, le continent se trouve déjà engagé dans un dialogue forcé avec la postmodernité, sous l'effet de la globalisation. Même si le socle des valeurs veut rester ancré dans la tradition, la modernité impose ses propres exigences tandis que la postmodernité influence les imaginaires et les styles de vie. Ce chevauchement d'époques engendre un véritable télescopage dont la compréhension s'avère essentielle pour appréhender la complexité du contexte africain actuel. C'est donc à juste titre que J.-M. Ploux (1999, p. 213) attire l'attention sur ce phénomène :

À côté de cet homme de la relativité
(postmodernité) qui émerge sous nos yeux, qui

naît avec nous-mêmes et surtout avec nos enfants ou nièces et neveux, il y a des hommes qui essaient de passer de la Tradition à la Modernité dans la mesure où ils accèdent peu à peu à la vie moderne. Mais il y a une masse encore beaucoup plus grande d'hommes, de femmes et d'enfants qui vivent à des années lumières de notre réalité, en Afrique, Asie, Amérique Latine. (...) Nous vivons en vérité sur des Planètes différentes (...) mais qui s'entrechoquent et se compénètrent.

R. Luneau et L.-V. Thomas (1975) notent qu'« au sens strict, il n'existe plus d'Afrique traditionnelle », tant les valeurs venues d'ailleurs ont profondément reconfiguré les structures et les mentalités africaines jusque dans les régions les plus reculées. Cependant, cette transformation ni homogène, ni achevée. En certains lieux, l'homme de la Tradition n'a pas encore engendré celui de la Modernité ; ailleurs, ce dernier commence à peine à se manifester, tandis qu'en d'autres espaces, l'homme de la postmodernité coexiste avec les deux. L'Afrique contemporaine vit donc une pluralité de temporalités imbriquées où se superposent, se heurtent et parfois s'harmonisent les logiques de la tradition, de la modernité et de la postmodernité. Comme le note A. Mbembe (2000), les formes anciennes d'organisation du monde persistent tout en cohabitant avec des valeurs modernes et postmodernes, donnant naissance à des hybridations inédites.

Le continent avance ainsi d'un pas hésitant mais créatif dans une transition culturelle à trois pieds dont les rythmes sont inégaux et les directions parfois contradictoires. L'Africain contemporain cherche à concilier les héritages de la tradition, les exigences de la rationalité moderne et les incertitudes de la postmodernité. J-G. Bidima (1997) parle à juste titre d'une *modernité plurielle* pour décrire ce dialogue complexe entre les symboles anciens et les représentations nouvelles. Comme le formule si bien S. Smith (2013, p. 185) : « L'Afrique, c'est à la fois le tam-tam et le téléphone satellite, la paillote et le gratte-

ciel, le "roi règne" authentique et le vrai démocrate chef d'État³. » Cette pluralité, loin d'être un handicap, peut devenir féconde si elle permet de réactiver les ressources éthiques et spirituelles de la tradition, centrées sur la responsabilité écologique.

Cette transition complexe à « trois pieds » peut aussi se lire, sous un angle analytique complémentaire, comme une triple transition culturelle, économique et politique, dont les effets conjugués expliquent la fragilisation de la vision écologique traditionnelle en Afrique. Sur le plan culturel, la transformation est profonde et multiforme. Sous l'effet conjugué de la colonisation, de l'urbanisation et de la mondialisation, le rapport au monde s'est profondément transformé (M. A. Mpala-Lutebele, 2019 ; K. Gyekye, 1997). La nature autrefois considérée comme une partenaire est de plus en plus réduite à une ressource exploitable à dessein et le paradigme relationnel s'effrite au profit d'une logique de séparation entre l'homme et son milieu et entre savoirs endogènes et science instrumentale. Les nouveaux modèles de réussite sociale ont accentué ce glissement : être « moderne », c'est s'éloigner de la terre et des symboles spirituels parfois considérés comme « archaïques ». En conséquence, la mémoire écologique et les dispositifs de transmission intergénérationnelle se voient affaiblis, réduisant la capacité collective à préserver des équilibres traditionnels.

Sur le plan économique, le passage d'une économie de subsistance à une économie de marché a reconfiguré les rapports aux ressources. L'économie traditionnelle africaine obéissait à une logique du cycle et de la suffisance. On produisait pour vivre, non pour accumuler. Chaque activité s'inscrivait dans un rapport de respect envers la terre et ses rythmes, afin de préserver l'équilibre des ressources naturelles. Avec l'introduction de l'économie de marché et l'ouverture aux échanges mondiaux, ce modèle a basculé (P. Bohannan, 1959). La production s'est orientée vers l'exportation (coton, cacao, bois, or, pétrole) au

³ Cité par T. N. D. POMBO (2013).

détriment des besoins locaux et de la souveraineté alimentaire. Ce déplacement a inauguré une économie extractive où la nature est mise au service du profit. En rompant avec la logique du don et de la réciprocité héritée des ancêtres, la modernité économique a substitué à l'équilibre du vivant une dynamique de prédation.

Sur le plan politique, la transition est marquée par un profond bouleversement dans les modes de gouvernance au sein du cosmos. Dans plusieurs sociétés africaines, les institutions traditionnelles, qu'il s'agisse des chefs coutumiers, des sages, des prêtres de la terre ou des maîtres de la terre, incarnaient des modes de gouvernance qui étaient garants de l'harmonie cosmique. Bien que ces figures n'existent pas partout et ne soient pas organisés selon des schémas uniformes, cela n'empêche pas de reconnaître la pertinence générale de ces formes de gouvernance là où elles existaient. Ces institutions traditionnelles assuraient la médiation entre les communautés humaines, les éléments du milieu et les forces spirituelles. Elles incarnaient un mode de gouvernance fondé sur la séparation des pouvoirs qui est un mécanisme de régulation écologique. Par exemple, à côté du chef politique chargé de la gestion des affaires humaines⁴, il y avait le *chef de terre* ou prêtre de la divinité de la terre. Ces « experts » du cosmos tels les *Yônyônse* chez les *Mosse* du Burkina Faso (K. Sawadogo, 2006) ou les *Nga-Lébwéy* chez les *Bayansi* de la République Démocratique du Congo (J-L. Dongmo, 1981) étaient considérés comme les maîtres spirituels de la terre et les spécialistes des lois de l'écosystème. Leur pouvoir de nature spirituelle constituait un véritable contrepoids à l'autorité politique pour éviter les abus dans la gestion des ressources terrestres. L'État-nation moderne a souvent relégué au second plan les autorités locales, instituant une gestion de l'environnement verticale et technocratique, éloignée des savoirs et pratiques endogènes. Le citoyen n'est plus gardien de la

⁴ Chez les *Mosse* du Burkina Faso, la gestion politique et administrative revenait au clan des *nakoomse*.

nature, mais simple administré de l'État. La terre n'est plus perçue comme une entité sacrée à honorer, elle cesse d'être un bien commun à protéger selon des règles socio-cosmologiques, pour devenir un objet cadastré et marchand. Cette transformation profonde du statut de la terre, passée d'une entité relationnelle à une marchandise, a largement favorisé la dégradation des écosystèmes. En rompant les mécanismes traditionnels de régulation et en accélérant des pratiques extractives déconnectées des équilibres locaux, elle s'impose comme l'un des facteurs majeurs de la crise écologique contemporaine.

La transition en Afrique n'est pas une simple juxtaposition de transformations. Elle représente une recomposition intégrale des conditions d'existence. L'intégration croissante des sociétés africaines dans les logiques de consommation et dans les dynamiques de la mondialisation a contribué à distendre des fondements de l'écologie traditionnelle. En somme, c'est dans cette ambivalence que se joue le devenir du continent, entre déséquilibres et réinventions, pertes de repères et réémergence d'une conscience écologique enracinée. Comme le rappelle A. MacIntyre (2013, p. 127) : « Que nous l'admettions ou non, nous sommes ce que le passé nous a fait et nous ne pouvons... arracher ces parties de nous qui sont constituées par notre rapport à chaque période formatrice de notre histoire. » Ces recompositions structurelles affectent en profondeur la formation de l'identité et les cadres moraux du sujet africain, ouvrant la voie à ce que plusieurs penseurs qualifient de crise du sujet.

3.1.2. La crise du sujet

Dans les sociétés traditionnelles, le sujet ne se comprend pas comme une entité autonome mais comme un être situé à l'intérieur d'un réseau d'appartenances qui lui préexistent et le façonnent. A. MacIntyre (1981) a montré que dans les sociétés prémodernes, l'identité est définie à partir des rôles sociaux hérités, et non à partir d'une autonomie individuelle abstraite. L'individu est d'abord frère, voisin ou membre d'un lignage, et

son agir moral s'inscrit dans un horizon téléologique structuré par la recherche du bien commun. Les actions ne prennent sens qu'à l'intérieur d'une histoire collective et d'une conception partagée du bien suprême. J-M. Ploux (1999) quant à lui décrit de manière convergente la manière dont l'homme traditionnel se perçoit comme inséré dans un ordre cosmique et social qu'il ne produit pas mais qu'il reçoit, et auquel il doit se conformer. La communauté constitue la matrice de son identité et la référence première de son agir. L'existence humaine y est orientée par la continuité de la vie dans tout unifié où l'équilibre est à la fois une nécessité existentielle et une exigence morale.

Ces analyses offrent un éclairage pertinent sur l'anthropologie africaine traditionnelle. Les transformations socioculturelles en Afrique engagent aussi une mutation profonde du sujet moral. En effet, l'*homo africanus* s'inscrit dans un cadre relationnel analogue où l'existence prend sens dans l'articulation entre l'être humain, l'univers et Dieu. Comme l'a montré E. Mveng (1964), la division entre l'homme et le monde relève d'un mystère religieux, et l'être humain participe ainsi d'un modèle où la personne se définit par ses liens et par sa responsabilité dans le maintien de l'équilibre du monde. Or, c'est précisément ce paradigme anthropologique qui sera profondément ébranlé. L'approche anthropologique moderne a rompu les liens organiques qui unissaient l'homme à la communauté cosmique.

L'être humain tend désormais à se concevoir comme un individu autonome, porteur d'intérêts propres et distincts du collectif. Cette transformation s'est traduite par un certain désancrage progressif des individus vis-à-vis de leurs appartenances originelles ethniques, lignagères, religieuses ou villageoises. Les identités communautaires cèdent la place à des affiliations plus abstraites ou fonctionnelles comme les classes sociales, les catégories professionnelles, les citoyennetés nationales. L'individu s'inscrit désormais dans un univers de

normes et de lois universelles, gouverné d'autres logiques comme celles du droit, du contrat et de la performance.

Ce déplacement du centre de gravité identitaire engendre une crise profonde du sujet africain contemporain. Cette mutation, en rompant l'équilibre entre le « je » et le « nous », engendre une désorientation intérieure qui se reflète dans les désordres extérieurs : crise du sens, perte de repères éthiques et affaiblissement du rapport harmonieux à la nature. En se détachant progressivement de la conception traditionnelle de l'être humain comme partie intégrante du cosmos, l'homme africain contemporain perd progressivement le sens du lien vital. L'industrialisation, l'urbanisation, le capitalisme, la domination des rationalités scientifiques sur les rationalités symboliques, la globalisation marquée par la communication et l'information, tous ces processus ont contribué à reconfigurer la représentation du sujet.

Ainsi, l'homme africain contemporain se trouve à la croisée des mondes. Selon K. Gyekye (1997) et K. Wiredu (1998), l'individu africain cherche désormais à articuler des exigences parfois contradictoires, oscillant entre fidélité à une conception communautaire de la personne et aspiration à une autonomie accrue. Pris entre la mémoire de ses fondements communautaires et les exigences d'une modernité mondialisée, il voit son identité se fragmenter. Il est souvent tiraillé entre la mémoire des appartenances communautaires, la pression d'une modernité sans transcendance et les incertitudes du monde globalisé. C'est dans cette tension que se joue, aujourd'hui, la véritable crise du sujet. Dans un tel contexte de rupture et de recomposition, le sens et les valeurs de la vie se transforment et se renégocient au gré des mutations socio-culturelles et économiques.

3.1.3. Crise de sens et nouvelles approches des valeurs de la vie en Afrique

Dans de nombreuses sociétés africaines traditionnelles, le sens de l'existence s'enracinait dans un ordre symbolique structuré par la relation au divin, aux ancêtres et au monde naturel. Le sens était reçu au sein d'un cadre cosmologique partagé, et la vie bonne se définissait par l'équilibre entre les dimensions spirituelle, sociale et environnementale. Or, la modernité et la postmodernité ont bouleversé cette vision en déplaçant progressivement la source du sens vers l'individu, désormais perçu comme acteur principale de son orientation existentielle.

Le sens traditionnel, autrefois partagé collectivement, est aujourd'hui profondément remis en question. Le sens n'est plus donné par une cosmologie partagée mais construit dans un environnement où coexistent influences locales et globales. Ce passage d'un sens hérité à un sens défini par choix personnel ouvre désormais sur une pluralité de significations. Il ne s'agit plus du sens, mais *des* sens, façonnés et redéfinis au gré de nouvelles conditions existentielles propres à la modernité ainsi qu'à la diversité des contextes culturels. La rupture avec la vision sociale commune conduit l'individu à définir seul son horizon de sens, souvent limité à l'immédiateté. Or, la manière de donner sens à l'existence influence directement la relation au monde et au vivant. Ce détachement fragilise aussi la cohésion sociale et la transmission entre générations. Comme l'observe J-M. Ploux (1999), lors de ces transitions, « des hommes peuvent se perdre hors des lieux et des cadres qui les faisaient vivre... la fracture passe en nous, mais aussi entre générations ». Ainsi, la crise du sens qui traverse les sociétés africaines contribue également à la crise écologique, en modifiant en profondeur les cadres relationnels qui structuraient autrefois le rapport à la nature. La remise en question du sens traditionnel de l'existence a

profondément modifié la manière dont les valeurs sont perçues et hiérarchisées.

Cette dynamique est particulièrement perceptible chez les jeunes générations. Comme le souligne F. de Bigault (2016), chez elle se manifeste avec force un désir d'appartenance à une modernité partagée, un besoin d'être « comme les autres », indépendamment de leur milieu ou de leur parcours :

Tous ces jeunes ont en commun d'être attirés par les produits high-tech (smartphones, tablettes, portables) et les applications pour mobile. Mais aussi par les marques de cosmétiques et de vêtements. (...). Ils aiment sortir, recherchent des lieux pour se divertir, faire du sport, manger et boire ensemble, avec du Wifi gratuit pour tchatter avec les amis et aller sur les réseaux sociaux. Bref, des jeunes qui ressemblent à tous les jeunes, avec un pouvoir d'achat réduit et des pannes d'électricité régulières⁵.

Comme l'explique T. N. D. Pombo (2017), dans les sociétés africaines traditionnelles, les valeurs de la vie suivaient un ordre bien défini : Dieu occupait la première place, suivi de la tradition, des valeurs morales et religieuses, de la famille, de la santé, de la sagesse ou du savoir, du pouvoir et enfin des biens matériels. Cette hiérarchie traduisait une vision communautaire de la vie, où la fidélité aux enseignements des anciens assurait non seulement la santé de l'homme, de la terre et des animaux, mais aussi la paix, la cohésion du groupe et l'équilibre du cosmos tout entier. Cependant, cette hiérarchie traditionnelle des valeurs tend à être supplantée par d'autres critères tels que la réussite individuelle, le bien matériel, la quête du pouvoir ou le prestige social. Ce renversement n'est pas uniformément réparti sur le continent, mais il traduit une évolution significative dans

⁵ Voir l'interview accordée par Florence de BIGAULT (Directrice de l'Institut Ipsos Africap), « Afrique : un rapport sur les comportements et les habitudes des jeunes », http://www.imfura.com/content/afrique-un-rapport-sur-les-comportement-et-les-habitudes-des-jeunes_consulté le 30 avril 2019.

plusieurs contextes urbains et périurbains. Il interroge la capacité des sociétés africaines à maintenir des repères éthiques collectifs dans un environnement où les logiques de marché et la compétition sociale exercent une influence croissante.

La modernité ne supprime pas l'héritage ancien, elle le reconfigure ; il en résulte des formes hybrides d'éthique qui témoignent de la pluralité des imaginaires et des temporalités à l'œuvre, comme l'a analysé A. Mbembe (2000). Cette dynamique transforme profondément l'horizon éthique traditionnel. Dans les sociétés africaines anciennes, la vie morale se concevait comme une manière d'ordonner son existence à une fin ultime de paix et d'équilibre. Or, l'avènement de la modernité a rompu avec cette conception téléologique : l'homme tel qu'il est ; l'homme tel qu'il pourrait être s'il accomplissait son *telos* ; et les préceptes éthiques pour y arriver. La stabilité des repères moraux laisse place à une morale mouvante, marquée par l'incertitude, la rapidité des transformations et la priorité donnée à l'adaptation. C'est d'ailleurs à juste titre que Z. Bauman (2005) qualifie l'époque contemporaine de « vie liquide » (*Liquid Life*). Le sujet contemporain se construit ainsi moins autour de la réalisation d'un bien commun que de la satisfaction de désirs individuels, signe d'un déplacement profond du centre de gravité de la vie éthique en Afrique.

Cette évolution ouvre des possibilités nouvelles mais contribue également à une fragmentation du cadre éthique. La crise du sens et la reconfiguration de la hiérarchie des valeurs qui en découle, affectent directement le rapport au milieu naturel. En modifiant les cadres d'autorité, les priorités et les représentations, ces transformations influencent la manière dont les individus perçoivent leurs responsabilités envers la terre et les autres vivants. Ainsi se dessine une éthique de plus en plus individualisée qui contraste avec l'idéal holistique et relationnel porté par de nombreuses traditions africaines. Cette éthique de la coappartenance cède le pas à une logique d'auto-affirmation

ouvrant ainsi la voie à une montée progressive de l'individualisme et la perte du sens du Bien commun.

3.1.4. La montée de l'individualisme et la perte de sens du bien commun

Le processus d'individuation en Afrique (A. Calves et R. Marcoux, 2007) ne saurait être perçu uniquement de manière négative, car il a permis de corriger certains excès de l'approche communautaire traditionnelle, parfois source d'entraves à la liberté et à l'épanouissement personnel du sujet. Il a ouvert la voie à une plus grande liberté de parole et à l'engagement individuel en faveur du vivre-ensemble et du changement social. Cependant, cette individuation tend aujourd'hui à se confondre avec l'individualisme, glissant d'une affirmation légitime de soi vers un isolement autosuffisant, étranger au bien du « tout organique ».

Considérer que cette problématique serait étrangère au contexte africain du XXI^e siècle relève désormais d'une méconnaissance de la réalité sociale actuelle. Ce repli sur soi, caractéristique de l'individualisme, prend une ampleur croissante dans l'Afrique contemporaine. Le paradigme moderne a progressivement désagrégé la logique du lien. L'être-avec, constitutif de l'identité humaine et structurant la quête de sens à l'époque traditionnelle, cède désormais la place à un individualisme marqué par la domination et l'appropriation. Selon T. N. D. Pombo, (2017, p. 186) : « En Afrique, la vie est devenue personnelle et anonyme, la réussite est évaluée sur la base d'accumulation des biens matériels (l'avoir), du pouvoir et du savoir, qui sont devenus des moyens de promotion individuelle. » L'individualisme contemporain se trouve exacerbé par les nouveaux moyens de communication qui, en ouvrant l'accès à un univers mondialisé d'images et de représentations, suscitent de nouveaux désirs et besoins. Grâce à quelques mégas de connexion sur un téléphone portable, un habitant d'un village reculé du Burkina Faso peut aujourd'hui

contempler les modèles les plus récents d'appareils électroménagers ou de véhicules de luxe. Bien que matériellement incapable d'en faire l'acquisition, ces images nourrissent en lui le rêve de possession et le sentiment d'un manque, entretenant une dynamique de frustration et d'aspiration à des modes de vie étrangers à son contexte.

Dans la vision traditionnelle africaine, l'acquisition des biens matériels s'inscrivait dans une logique communautaire. Elle visait à assurer la subsistance, la stabilité et la dignité du groupe tout entier plutôt qu'à satisfaire des ambitions individuelles. La richesse, perçue comme contingente et éphémère, ne conférait pas un statut durable à celui qui la possédait. Elle ne définissait pas la valeur réelle de la personne, mesurée plutôt à son intégrité morale, sa sagesse et son appartenance lignagère (R. Luneau, 2002). Or, dans les sociétés africaines contemporaines, cette conception a été profondément bouleversée. La réussite matérielle tend désormais à devenir l'un des principaux critères de reconnaissance sociale. Le travail, le savoir et même les relations sont souvent évalués à l'aune du profit qu'ils peuvent générer. Cette nouvelle logique de valorisation alimente une obsession silencieuse pour les biens de consommation et le confort, tout en favorisant la montée d'un individualisme concurrentiel dominé par le culte du « dieu-argent », où le paraître supplante l'être et où la recherche du bien commun s'efface devant celle du prestige personnel : « L'argent est devenu la référence universelle. Dans son sillage, tout devient marchandise : tout s'achète, tout se vend, même les enfants ou la vie (...) La valeurs des personnes, le poids qu'elles peuvent revendiquer dans la société, le niveau de sécurité et de reconnaissance qu'elles peuvent espérer atteindre s'évalue à l'importance de leurs réserves monétaires ou des valeurs monnayables qu'elles possèdent. » (E. G. Sahel, 2020)⁶.

⁶ Cité par R. Luneau (2002, p. 152).

Le paradigme moderne fondé sur la séparation du sujet et de la nature a consolidé la montée de l'individualisme. En valorisant la rentabilité économique, la performance et le profit personnel, il a progressivement désintégré les fondements relationnels et spirituels de l'écologie africaine. La logique du lien et de la réciprocité qui structurait l'existence a cédé la place à une logique de domination et d'appropriation. Cette rupture ontologique héritée de la modernité a introduit une manière de penser et d'habiter le monde détachée de toute appartenance cosmique. Selon Z. Bauman (2007) et G. Lipovetsky (2006), la montée de l'individualisme contemporain est inséparable de l'expansion du consumérisme, qui reconfigure les comportements et les valeurs. Ces transformations affectent également les sociétés africaines, où l'attrait du modèle consumériste fragilise les logiques communautaires traditionnelles et contribue à la rupture du lien avec le vivant. Cette mutation ontologique héritée de la modernité, nourrit un individualisme autoréférentiel soutenu par un conditionnement mental qui érige la consommation en modèle de « vie bonne ». Il en résulte un affaiblissement du sens du bien commun et une aggravation de la dégradation environnementale, les ressources naturelles étant exploitées sans retenue pour répondre à une demande toujours croissante. Le sujet africain, pris dans cette dynamique de désir illimité, développe à son tour des attitudes dont les effets s'avèrent néfastes pour le cosmos et fragilisent davantage l'équilibre collectif.

Or, dans l'Afrique traditionnelle, la vie éthique se fondait sur une approche existentielle du bien commun. Vivre signifiait participer à l'équilibre global du cosmos, reconnaître la vie comme valeur partagée, la nature comme communauté et la justice intergénérationnelle comme principe de durabilité. Ce rapport au monde reposait sur une vision du sacré profondément enracinée dans le fait que la nature n'était pas perçue comme un simple décor, mais comme un espace habité de forces invisibles et de présences ancestrales. Dans un tel cadre, toute atteinte

portée à l'environnement était comprise comme une perturbation possible des équilibres au sein du cosmos. Privée de ces cadres de sens, la relation au milieu tend à devenir davantage fonctionnelle et instrumentale. En se recentrant sur la satisfaction individuelle et la logique du gain immédiat, le sujet moderne s'éloigne d'une vision solidaire et cosmique de l'existence. L'individualisme, en détachant l'être humain de ses ancrages communautaires et cosmologiques, réduit la portée du souci du bien commun ; il fragmente les liens sociaux et affaiblit les formes de responsabilité collective envers la Terre et la vie.

En somme, ces mutations convergent vers une même réalité : la rupture du lien. La dégradation du milieu naturel reflète en profondeur une altération des rapports de l'humain à lui-même, aux autres et au cosmos. Cette rupture progressive des équilibres vitaux invite à interroger non seulement les dynamiques visibles du changement social, mais aussi les transformations plus discrètes des cadres symboliques et des repères qui orientent la vie collective. Comprendre la crise écologique africaine exige de montrer que les mutations sociales entraînent aussi des déplacements profonds dans les cadres moraux qui orientent l'*être* et l'*agir* humains, comme l'ont montré É. Durkheim (1893, 1897) et, plus récemment, Z. Bauman (1993, 2000). Lorsque les systèmes traditionnels de régulation s'affaiblissent, les individus perdent les repères symboliques qui structuraient leur existence. Les tensions entre tradition, modernité et postmodernité produisent une fragmentation des valeurs et une incertitude normative qui débouchent sur une véritable crise morale dont il importe d'en analyser les racines profondes.

3.2. Crise écologique et crise éthique : les causes profondes

3.2.1. Une crise de la responsabilité

D'abord, cette crise se manifeste comme une crise de la responsabilité (H. Jonas, 2013). Comme indiqué plus haut, dans

l’Afrique traditionnelle, toute action humaine était régulée par une éthique du respect et de la mesure, garantissant l’équilibre entre les besoins humains et la durabilité des ressources. Aujourd’hui, cette régulation morale s’est profondément affaiblie. Derrière la déforestation, la pollution ou le gaspillage, se cache une attitude fondamentale qui est l’irresponsabilité, celle des individus, des institutions et parfois même des États.

L’irresponsabilité individuelle s’exprime à travers des comportements nocifs envers la nature, nourris par des attitudes égoïstes et consuméristes. La vie est alors abordée sous un angle égocentrique, centré sur la recherche du bien-être personnel, sans souci du tissu vital auquel l’humanité appartient. Cette dérive se traduit par l’avidité dans la consommation, le gaspillage des ressources, et la perte du sens de la mesure. Sur le plan civique et politique, l’irresponsabilité se manifeste lorsque les décideurs ferment les yeux sur les atteintes à la nature, lorsque les intérêts économiques prennent sur le bien commun. Nombre de politiques environnementales, souvent conçues sous la pression des bailleurs internationaux, manquent d’ancrage éthique et de continuité réelle. On parle volontiers de *développement durable*, mais l’esprit qui devrait l’animer, celui du respect, de la solidarité intergénérationnelle et de la responsabilité partagée, demeure souvent absent. À cela s’ajoute de manière plus insidieuse la corruption écologique. Exploitation illégale des ressources, détournement des fonds destinés à la protection de l’environnement, trafics de bois, de faune ou de minéraux rares – autant de pratiques qui ne traduisent pas seulement des défaillances économiques ou juridiques, mais une crise du sens : une faiblesse du respect de la vie et du devoir de responsabilité envers la terre.

Plus profondément encore, la crise écologique traduit une faible conscience écologique (R. Legendre, 2006) corrélée à une absence de conscience du bien commun. La nature est trop souvent perçue comme un bien à posséder, à exploiter ou à conquérir, plutôt que comme un patrimoine à partager et à

transmettre. Or, dans la perspective africaine traditionnelle, vivre, c'est participer à une harmonie commune dans laquelle chaque être, humain ou non-humain, trouve sa place dans une dynamique de relations équilibrées. Lorsque cette conscience s'éteint, la responsabilité se dilue et en conséquence, chacun agit pour soi au détriment du tout. Ainsi, la crise écologique actuelle est aussi une crise de la responsabilité partagée, une invitation à redécouvrir la dimension éthique de la vie humaine sur la terre. Quand l'homme cesse de se reconnaître comme partie prenante d'un tout vivant, il se détache à la fois de la nature et de ses semblables. C'est ainsi que la crise de la responsabilité se prolonge en une crise de la relation et du sens communautaire, où l'individualisme et la compétition dissolvent la solidarité originelle.

3.2.2. Une crise de la relation et du sens communautaire

L'écologie repose d'abord sur la qualité des relations que les humains entretiennent entre eux et avec leur milieu. Les références aux traditions africaines mobilisées ici ne visent pas à en proposer une image homogène ou idéalisée, mais à éclairer certaines logiques relationnelles qui, dans de nombreuses sociétés du continent structuraient le rapport à la nature. Dans ces traditions, l'écologie était essentiellement abordée comme un mode d'être fondé sur l'interconnexion des existences. La vie dépendait d'un tissu de relations qui englobait humains, non-humains, ancêtres et forces invisibles. Lorsque ce tissu se distend ou se fragilise, c'est l'ensemble du système de vie qui se trouve affecté. Cette conception relationnelle du monde assignait à chacun une responsabilité envers l'équilibre général.

Les mutations associées à la modernité et à la postmodernité ont contribué à affaiblir ces liens sociaux et cosmologiques. À l'époque contemporaine, l'*être-en-relation* qui constituait le socle des sociétés africaines traditionnelles se trouve fragilisé par les formes multiples d'individualisme. Or cet *être-soi-en-relation* est l'un des piliers de la pérennité de la vie.

Cette disposition extrait l’humain de ce que l’on peut appeler l’indifférence écologique, c’est-à-dire une forme de déni, conscient ou non, du principe selon lequel « tout est lié dans le cosmos. Le passage progressif de logiques communautaires à des logiques plus individualisées ayant modifié la manière dont les individus se situent dans le monde, le sens partagé de la vie, autrefois porté par les structures communautaires s’est érodé au profit de trajectoires plus fragmentées. La rupture du lien à la nature apparaît alors comme le prolongement de ruptures dans les liens sociaux eux-mêmes. Dans de nombreuses sociétés africaines, les règles de gestion du milieu naturel relevaient d’une délibération collective. Les anciens et particulièrement les gardiens de la terre veillaient à ce que chaque action tienne compte des équilibres écologiques et symboliques. Cette régulation communautaire des rapports au vivant n’existe plus partout aujourd’hui, et l’individu se trouve souvent placé au cœur de choix autrefois partagés.

Retrouver le sens de la relation et de la communauté suppose de se comprendre et de vivre comme un *être-soi-en-relation*. Cette posture élargit le regard humain aux dimensions de l’univers et inscrit au cœur du désir de bonheur personnel, le souci du bien et de l’avenir des autres êtres. L'*être-soi-en-relation* ouvre ainsi à une compréhension de soi inscrite dans la totalité de la création. À une époque marquée par l’individualisme, adopter cette logique relationnelle devient essentiel pour restaurer des liens harmonieux avec le monde.

Construire une écologie à la hauteur des défis contemporains suppose de renouer avec certains principes de cette sagesse relationnelle, sans pour autant reconduire les formes traditionnelles dans leur totalité. L’enjeu n’est pas de restaurer un passé révolu, mais d’inscrire la protection du vivant dans une éthique renouvelée du lien. La reconstruction écologique passe dès lors par une reconstruction des relations, car la manière de prendre soin de la terre dépend étroitement de la manière dont les humains prennent soin les uns des autres.

3.2.3. Une crise éducative et spirituelle

Enfin, au cœur de la crise morale et écologique se trouve une crise éducative et spirituelle. Cette crise est d'autant plus accentuée que près de 60 % des Africains ont moins de 25 ans (*United Nations Department of Economic and Social Affairs, UN DESA, 2024*). Les cadres éducatifs traditionnels s'effritent. Fondés sur l'expérience communautaire et la médiation des sages, ils cèdent progressivement la place à l'école moderne et à l'université, désormais principales instances de socialisation intellectuelle et morale. Cette substitution opère une rupture entre générations et provoque une reconfiguration des rapports à l'autorité, au savoir et à la mémoire culturelle. Les institutions traditionnelles (chefferies, anciens, cercles d'initiation) tendent à être perçues comme obsolètes, alors même qu'elles constituaient autrefois les fondements d'une éthique communautaire et d'une cohésion symbolique du groupe. La référence à ces cadres éducatifs perd progressivement sa fonction normative, au profit de nouvelles sources d'autorité, souvent médiatiques ou économiques.

La transmission des valeurs éthiques et spirituelles, autrefois assurée par les rites, les traditions orales et les cercles d'initiation est désormais marginalisée. Plusieurs auteurs ont montré que les systèmes éducatifs modernes privilégient la performance technique au détriment des dispositions éthiques et relationnelles essentielles à une écologie du soin. Martha Nussbaum (2010) souligne par exemple que l'éducation contemporaine, façonnée par les exigences économiques, tend à marginaliser la formation du caractère. Dans la même perspective, P. Freire (1970) et I. Illich (1971) critiquent une pédagogie centrée sur l'efficacité et la productivité, au détriment d'une compréhension intégrale de l'être humain et de son rapport au monde.

Ce déséquilibre éducatif provoque une fracture profonde. D'un côté l'intelligence progresse, mais de l'autre la sagesse

recule. Les jeunes générations, fascinées par la modernité et ses promesses de réussite, se détachent progressivement des récits, symboles et rites qui, dans les sociétés africaines traditionnelles, servaient de fondement à l'éducation morale et spirituelle. Cette fracture éducative alimente la méconnaissance des pratiques durables et la déconnexion avec les fondements éthiques de l'écologie relationnelle. Dans nombre de sociétés africaines, l'éducation relevait d'une approche holistique où l'apprentissage moral et relationnel constituait un fondement indispensable, sur lequel venaient ensuite se greffer les savoirs techniques et intellectuels.

En cherchant à s'émanciper par la technique, l'homme s'est finalement éloigné de lui-même et de la terre. La dissociation entre formation technique et éducation éthique conduit à des pratiques environnementales dépourvues de fondements normatifs solides. Pour renforcer la durabilité des comportements, il devient nécessaire de réintroduire dans la formation humaine des dimensions morales et relationnelles qui orientent la responsabilité envers le vivant. Comme le soutient P. Rabhi (2009, p. 26) : « Il faut éduquer les enfants sans la compétitivité qui les angoisse, mais sur la solidarité qui les renforce, les apaise, les reconnecte concrètement à la nature, de telle sorte qu'ils puissent s'ouvrir à sa beauté infinie, à sa générosité, à son mystère. » L'enjeu n'est pas seulement de développer des compétences mais de promouvoir aussi une éducation transformative face au défi écologique.

En définitive, en révélant l'interconnexion profonde entre crise écologique et crise éthique, cette analyse montre que les défis environnementaux en Afrique ne peuvent se réduire à des questions de technique ou de politique. La crise écologique révèle une rupture du lien, et c'est en renouvelant la conscience morale que l'on pourra envisager des solutions adaptées. Cette perspective s'appuie sur les vertus et les relations qui ont structuré les sociétés africaines depuis des siècles, et c'est dans

la revalorisation de cette écologie traditionnelle que peut s'enraciner une voie authentiquement durable de développement.

4. Orientations pour une écologie africaine renouvelée

Face à la crise écologique et morale que traverse le continent, l'écologie traditionnelle africaine constitue une approche pertinente au service d'une harmonie respectueuse de toute forme de vie au sein du cosmos. Lui faire place dans la pensée écologique contemporaine ne peut se réduire à des mesures techniques ou légales. L'approche traditionnelle porte en elle une richesse symbolique et relationnelle capable d'inspirer une éthique de la réconciliation écologique. Trois axes principaux peuvent orienter cette reconstruction.

4.1. Redécouvrir l'écologie traditionnelle africaine

Les savoirs écologiques traditionnels africains ont longtemps été marginalisés, relégués au rang de croyances pré-logiques ou pré-scientifiques. Cette perception découle d'une vision réductionniste qui évalue la validité des connaissances à l'aune des critères de la science moderne. Pourtant, dans le contexte postmoderne actuel, marqué par la reconnaissance de la diversité épistémologique, il devient essentiel de revaloriser l'écologie traditionnelle africaine comme une véritable science du vivant, une science de la relation, de l'équilibre et du sens.

Si elle partage avec la science moderne certaines démarches d'observation et d'expérimentation, l'écologie africaine s'en distingue profondément par son approche holistique attentive à la dimension éthique. Le lien vital comme pilier de l'existence se transmet de génération en génération à travers les genres narratifs (récits cosmogoniques et contes) et les pratiques communautaires. Ainsi, chaque geste accompli envers la nature s'inscrit dans une éthique des vertus qui promeut une responsabilité engrainée dans la conscience d'une solidarité entre toutes les formes de vie.

Redécouvrir cette écologie relationnelle revient à envisager une réorientation du rapport de l'homme africain à la nature, en intégrant de nouveau les dimensions spirituelles et morales qui structuraient autrefois la compréhension du monde. Dans la vision traditionnelle, la terre n'est pas d'abord vue comme une ressource à exploiter mais une partenaire vivante qui nourrit et enseigne également. L'environnement naturel devient ainsi un ensemble de signes et messages à interpréter parce qu'ils véhiculent un sens caché destiné à l'être humain comme le rappelle D. M. Gadou (2001, p. 53) : « L'homme cherche son reflet dans tous les miroirs d'un univers anthropomorphique dont chaque brin d'herbe, chaque moucheron est porteur d'une parole. » Chaque élément de la nature peut être porteur d'une « parole » engageant l'être humain dans une relation de réciprocité où prendre implique toujours de rendre.

Accorder une place renouvelée à l'écologie traditionnelle implique de reconfigurer en profondeur la relation à la terre, en la concevant d'abord comme une relation éthique. Pour cela, il est nécessaire de la réintégrer en tant que science dans les programmes éducatifs (par exemple à travers des projets pédagogiques écologiques et des jardins biologiques), mais aussi dans la recherche scientifique et dans les politiques publiques. Les détenteurs de ces savoirs, souvent gardiens de la tradition, devraient être reconnus comme de véritables collaborateurs scientifiques, capables d'apporter une compréhension fine et située du vivant.

En définitive, l'écologie traditionnelle africaine s'enracine dans une phénoménologie et une épistémologie élaborées au fil de plusieurs siècles, témoignant d'une compréhension ancienne et structurée de la relation au monde. Sa reconnaissance et sa systématisation sont indispensables pour construire une écologie durable, ancrée dans les cultures locales. Comme l'affirme C. Pelluchon (2017, p. e.) : « Il est vain de penser que nous pourrons arriver à des résultats si nous négligeons la dimension culturelle de l'écologie qui pose la question des styles de vie et de la place

que nous accordons, dans notre existence quotidienne, à la nature, aux générations futures et aux autres espèces. » L'écologie traditionnelle africaine offre des ressources capables d'enrichir l'approche contemporaine des enjeux environnementaux ; elle propose une voie inclusive qui engage et dynamise la responsabilité écologique en Afrique.

4.2. Promouvoir une éthique des vertus écologiques

Face à la crise écologique mondiale une véritable conversion morale s'avère nécessaire. Les approches déontologiques et conséquentialistes se révèlent insuffisantes pour susciter une transformation profonde des comportements. À l'inverse, l'éthique des vertus offre un cadre de pensée qui approfondit le chemin d'une vraie transformation intérieure pour un engagement concret par l'*être*, particulièrement dans le domaine écologique. En effet, elle ne se limite pas aux règles ou aux principes qui guident l'action. Elle s'intéresse surtout à ce qui motive réellement les personnes : leurs perceptions, leurs émotions, leurs dispositions intérieures et, plus largement, leur manière d'être. (R. Hursthouse, 2007, p. 155-172).

Réhabilitée notamment par Alasdair MacIntyre dans *Après la vertu* (2013), elle propose une autre voie ; elle déplace la question morale du « Que faire ? » vers le « Qui suis-je » et « Que suis appelé à devenir ? ». Sans nier l'importance de l'action, elle place désormais l'identité du sujet au cœur du questionnement éthique. C'est à ce titre que l'éthique des vertus va reprendre à son compte les trois questions que pose MacIntyre comme étant les trois volets de la question morale : « *Qui suis-je ?* », « *Que suis-je appelé à devenir ?* » et de « *Quels moyens dispose-je pour y arriver ?* ». L'éthique n'est plus seulement une affaire d'actions correctes, mais de formation intérieure et de construction d'un *être-bon-et-bien* façonné par les vertus.

Pour Aristote (1965), la vertu est une disposition stable, acquise par la pratique et guidée par la raison, qui permet à l'homme de trouver le juste milieu entre deux excès. Elle fait de

lui un être accompli apte à réaliser sa finalité propre en le rendant un homme bon et un homme de bien. MacIntyre reprend cette dynamique en rappelant que les vertus façonnent le caractère moral et social des individus et jouent un rôle fondateur dans la cohésion d'une communauté. Elles lui permettent de se rassembler autour d'une vision partagée de la « vie bonne », en s'appuyant sur la pratique et le développement des vertus héritées de la sagesse de la tradition.

Transposée au domaine écologique, cette approche invite à cultiver des dispositions vertueuses qui relient l'homme à la nature et à la communauté des vivants. L'éthique des vertus identifie les dispositions morales et permet aux individus de modifier leurs comportements ainsi que leurs styles de vie. Les traditions africaines offrent à cet égard une ressource précieuse. En effet, elles conçoivent la personne comme un maillon d'une chaîne cosmique. L'éducation traditionnelle (par l'initiation, les mythes et les rites) forme à une écologie holistique et relationnelle. Elle va déterminer et inculquer des comportements cristallisés dans des vertus écologiques telles que l'*être-avec*, la solidarité, la sobriété et l'humilité écologique... Ces vertus rejoignent l'« écologie profonde » d'A. Næss (2020), pour qui toute forme de vie possède une valeur intrinsèque. Dans cette éducation traditionnelle, l'individu y développe une conception de l'*être-avec* l'ensemble cosmique, dans laquelle sa singularité ne s'affirme pas comme un pouvoir de domination, mais se déploie comme une responsabilité éthique orientée vers la sauvegarde et la continuité de la vie.

Promouvoir aujourd'hui une éthique des vertus écologiques, c'est à la fois renouer avec l'héritage moral des traditions africaines et l'ouvrir aux exigences de la modernité. Ce cadre de pensée, profondément enraciné dans la quête d'un juste équilibre entre l'être, l'agir et le bien commun, offre une voie féconde pour repenser la nécessaire transformation des comportements en faveur de l'environnement. En mobilisant les ressources morales et spirituelles propres aux cultures africaines,

l'éthique des vertus permet de formuler des réponses contextualisées et durables à la crise écologique contemporaine. Dès lors, lui accorder une place centrale dans la recherche académique africaine s'impose comme une urgence intellectuelle. Il s'agit de faire de l'éthique des vertus écologiques un cadre de pensée capable de réconcilier la raison, la spiritualité et la nature, et de former des sujets à la fois compétents et conscients, aptes à s'engager durablement dans le soin de la terre.

4.3. Réorienter le développement durable en Afrique

La réhabilitation de l'écologie traditionnelle africaine suppose une refondation profonde de la conception même du développement. Il ne s'agit pas de rejeter la modernité et la postmodernité, mais de le repenser à la lumière des valeurs africaines (T. Amougou, 2020⁷), en s'affranchissant du paradigme dominant qui perpétue souvent les logiques d'exploitation et de domination de la nature. Même le paradigme du développement durable, pourtant fondé sur la protection de l'environnement et la justice intergénérationnelle, peine à produire les effets attendus (A. Escobar (2011) ; W. Sachs (1992). Malgré l'élaboration d'un cadre conceptuel robuste et la multiplication des engagements institutionnels, les résultats demeurent limités. L'écart entre les discours et les transformations réelles est manifeste : la pauvreté persiste, les inégalités se creusent et le changement climatique s'intensifie. Il

⁷ La pensée de Thierry Amougou constitue une contribution importante à la critique de la rationalité développementaliste issue de la modernité occidentale, qu'il analyse comme une forme de domination épistémique maintenant l'Afrique dans une position de dépendance. Sa démarche « décoloniale », pertinente par son effort de réhabilitation des rationalités africaines, gagne toutefois à être lue dans une perspective ouverte : celle d'un développement fondé sur la pluralité des rationalités, à la fois engrainées dans les contextes culturels africains et ouvertes à l'universel.

n'a pas enrayé la destruction des écosystèmes ni permis un réel changement de paradigme.

Réorienter le développement durable en Afrique, c'est donc reconnaître la nécessité d'un modèle enraciné dans les traditions locales et fondé sur le respect des équilibres vitaux. Comme le souligne J. Ki-Zerbo (1992, p.1), « *on ne développe pas, on se développe* ». Le véritable développement ne peut venir que de l'intérieur, de la redécouverte des valeurs qui donnent sens à la vie collective : « La prise de conscience de la nécessité de lier la protection de l'environnement au développement participatif en Afrique incite à porter une attention particulière aux représentations que se font les habitants eux-mêmes des relations entre les hommes et l'environnement » (J. Fairhead et M. Leach, 1994, p. 11). Il s'agit d'un développement de la vie, non du profit ; d'un modèle où la communauté cosmique prime sur l'individu, où la qualité de l'existence importe plus que la croissance quantitative.

Dans cette perspective, il importe de souligner qu'il ne s'agit nullement de défendre la pauvreté comme une valeur, encore moins d'ériger la misère en idéal moral. La dignité humaine réside dans la capacité de chaque individu à disposer du nécessaire matériel et financier lui permettant de mener une existence accomplie, heureuse et conforme à l'harmonie recherchée entre l'être humain, autrui et la nature. À cet égard, la protection de l'environnement ne saurait justifier un ralentissement ou un refus du développement économique en Afrique. Ce qui mérite d'être interrogé, c'est plutôt la réduction du développement à sa dimension strictement économique. En absolutisant la logique de la croissance et de l'accumulation, ce paradigme dominant contribue à la dévastation des milieux naturels et à la désagrégation des équilibres sociaux, culturels et spirituels. Or, un véritable développement ne peut se concevoir que dans une perspective intégrale, c'est-à-dire attentive à la cohérence entre le progrès matériel, le bien-être collectif et la sauvegarde du vivant.

En définitive, faire de l'écologie un projet éthique de reconstruction du sujet africain, c'est replacer la question environnementale au cœur de celle de la dignité humaine : comment redevenir des êtres capables de relation et de soin pour favoriser la vie ? Repenser le développement à partir de l'éthique africaine du lien revient à ouvrir la possibilité d'une renaissance écologique et spirituelle fondée sur l'articulation renouvelée entre sagesse, raison et sacré. Ce faisant, l'Afrique pourrait offrir au monde une alternative féconde, celle d'un développement réconcilié avec la vie, humble dans ses moyens, mais grand par sa vision. L'analyse de la dimension éthique de la crise écologique conduit à une conviction majeure : la durabilité en Afrique ne pourra naître que d'une transformation intérieure de l'homme et de la société. Réinscrire l'écologie traditionnelle au cœur de la réflexion écologique contribue à poser les jalons d'un projet global de réconciliation entre l'humain et le milieu naturel.

Conclusion

L'analyse des fondements éthiques et culturels de la crise écologique contemporaine montre qu'au-delà des déséquilibres environnementaux, c'est une crise du sens, du rapport à la vie et de la responsabilité humaine qui se dessine. En Afrique, elle s'accompagne d'une tension persistante entre modernité et héritages traditionnels, ainsi qu'entre modèles économiques dominants et savoirs locaux. Dans ce contexte, l'éthique des vertus offre un cadre particulièrement pertinent. Elle permet de dépasser les approches strictement normatives ou utilitaristes en reliant la transformation écologique à la formation intérieure du sujet moral. En reliant la transformation écologique à la formation intérieure du sujet moral, elle met en évidence le rôle central de la culture en tant qu'espace privilégié d'apprentissage et d'incarnation des dispositions éthiques, ouvrant ainsi une compréhension plus globale de l'être et de l'agir humains.

C'est à partir de ce cadre que l'analyse du visage local de la crise écologique a été menée, conduisant à réexaminer

l’écologie traditionnelle africaine pour y identifier des ressources encore pertinentes. Loin d’offrir un modèle homogène, ces traditions constituent cependant un réservoir conceptuel solide pour éclairer la relation entre l’humain et les non-humains. Sa vision relationnelle du monde, fondée sur une compréhension holistique des équilibres naturels ouvre des pistes pour répondre à la désharmonie écologique actuelle. L’éthique des vertus apparaît ici comme un instrument analytique et pratique permettant d’articuler transformation intérieure et reconstruction du lien avec les différents éléments du cosmos, en cohérence avec les valeurs présentes dans les traditions africaines.

Puisque la crise environnementale est étroitement liée à la détérioration des conditions de vie sur le continent, cette étude invite également à revisiter le paradigme du développement. Le paradigme du développement durable propose certes une conception du progrès qui ne se limite plus à la performance économique, mais intègre la qualité des relations entre humains, avec la terre et avec les générations futures. Cependant, malgré ses apports, il peine encore à produire des transformations profondes des comportements. Il devient dès lors nécessaire des fondements capables d’articuler modernité et héritages locaux afin de construire un modèle de durabilité véritablement enraciné.

En définitive, les traditions africaines mises en dialogue avec l’éthique des vertus, offrent des repères conceptuels précieux pour élaborer des paradigmes alternatifs face à la crise globale. Leur mobilisation peut contribuer à une approche plus holistique de la crise et nourrir une contribution africaine originale dans le débat mondial sur des solutions pérennes.

Références bibliographiques

- ABBINK Jon (éd.) (2018), *The Environmental Crunch in Africa: Growth Narratives vs. Local Realities*, Palgrave Macmillan, Cham.
- ADLER Alfred, 1998, « Le totémisme en Afrique noire », dans *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 15, p. 13-106.
- AMOUGOU Thierry (2024), « *L'écologie paysanne africaine face à l'écologie coloniale du système capitaliste* », *Antipodes*, n°240 (décembre), [En ligne] <https://www.iteco.be/revue-antipodes/communications/article/l-ecologie-paysanne-africaine-face-a-l-ecologie-coloniale-du-systeme> (consulté le 31 octobre 2025).
- AMOUGOU Thierry, 2020, *Qu'est-ce que la raison développementaliste ?* Paris, Academia/Harmattan.
- AMURI Mpala-Lutebele Maurice, 2019, *Oralité, traditions et modernité en Afrique au XXIe siècle*, Paris, L'Harmattan.
- ARISTOTE, 1965, *Éthique à Nicomaque*, VOILQUIN Jean (traduction et préface), Paris, Flammarion.
- BA Amadou Hampâté, 1993-1994, *Contes initiatiques Peuls*, Paris, Edition Stock et Nouvelles Éditions Ivoiriennes.
- BAUMAN Zygmunt, 2005, *Liquid Life*, Cambridge, Polity Press.
- BAUMAN Zygmunt, 1993, *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing.
- BERKES Fikret, 2^e éd, 1999 (1^{re} éd. 1998), *Sacred Ecology*, New York, Routledge.
- BERRY Wendell, 2003, *A Continuous Harmony: Essays Cultural and Agricultural* Washington, DC, Shoemaker & Hoard.
- BIDIMA Jean-Godefroy, 1997, *La philosophie négro-africaine*, Paris, Presses Universitaires de France.

- BOHANNAN Paul, 1959, "The Impact of Money on an African Subsistence Economy", *The Journal of Economic History*, vol. 19, no 4, (December), pp. 491-503.
- CALVES Anne et MARCOUX Richard, 2007, « Processus d'individualisation à l'africaine », *Sociétés africaines en mutations : entre individualisme et communautarisme*, vol. 39, n° 2, pp. 5-18.
- COURADE Georges, 2006, *L'Afrique des idées reçues*, Paris, Belin.
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DIÉNÉ Béatrice, 2007, « Croyances et pratiques traditionnelles de conservation des ressources naturelles en Afrique », dans FOUTCH Élise (dir.), *Diversité culturelle et sauvegarde de la biodiversité en Afrique*, Paris, UNESCO / Programme MAB, pp. 63-78.
- DONGMO Jean-Louis, 1981, *Le Dynamisme bamiléké*, Yaoundé, Centre d'Edition et de Production pour l'Enseignement et la Recherche, vol 1&2.
- DURKHEIM Émile, 1897, *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, Félix Alcan.
- DURKHEIM Émile, 1893, *De la division du travail social*, Paris, Félix Alcan.
- ESCOBAR Arturo, 2011, *Sustainability: Design for the Pluriverse*, Development, vol. 54, n°2, (June), 2011, pp. 137-140.
- FAIRHEAD James et LEACH Melisa, « Représentations culturelles africaines et gestion de l'environnement », *Politique africaine*, n° 53, Mars 1994, p. 11-24.
- GADOU Dakouri M., 2003, « Préservation de la biodiversité : les réponses des religions africaines », dans BUTARE Innocent, (dir.), *Pratiques culturelles, la sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre*, actes du Séminaire-Atelier de Ouagadougou (Burkina Faso), du 18 au 21 juin 2001, Ed. Centre de

- recherches pour le développement international, pp. 49-67.
- GYEKYE Kwame, 1997, *Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford, Oxford University Press.
- HANS Jonas, 2013, *Le principe de responsabilité*, Paris, Flammarion.
- HURSTHOUSE Rosalind, 2007, « Environmental Virtue Ethics », in WALKER Rebecca L. et IVANHOE Philip J. (dir.), *Environmental Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- IZENZAMA MAFOUTA Noël, 2008, *Le paradigme écologique du développement durable en Afrique subsaharienne à l'ère de la mondialisation : une lecture éthico-anthropologique de l'écodéveloppement*, coll. Publications universitaires européennes, Berne, Peter Lang.
- ILLICH Ivan, 1971, *Deschooling Society*, New York, Harper & Row.
- KABEMBA Évariste, 2009, « Crédit, écologie et justice générationnelle », *Telema*, n°2/09, juillet-décembre.
- KI-ZERBO Joseph (Dir.), 1992, *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, Paris, Karthala.
- KWAME Gyekye, 1997, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford University Press.
- LEGENDRE Renald, 3^e éd., 2006, *Le dictionnaire actuel de l'éducation*, Montréal, Guérin.
- LIPOVETSKY Gilles, 2006, *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris, Gallimard.
- LUNEAU René, 2002, *Comprendre l'Afrique. Évangile, modernité, mangeurs d'âme*, Paris, Karthala.
- MACINTYRE Alasdair, 2013, *Après la vertu. Étude de théorie morale* (2^e éd.), traduit par BURY Laurent, Paris, PUF.

- MAKAMBU Mulopo Apollinaire, 2020, « Dieu et la conception africaine de la vie », *Cahiers des Religions Africaines*, Nouvelle série, vol. 1, n° 1, (avril), pp. 57-70.
- MARIE Alain et al., 2008, *L'Afrique des individus, Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine* (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey), Paris, Karthala.
- MBEMBE Achille, 2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- MBESSA Denis-Ghislain, NOMO FOUDA Floribert, 2025, *L'Afrique subsaharienne face aux enjeux écologiques actuels. Perspectives transdisciplinaires*, Paris, L'Harmattan.
- MIGHTY EARTH, 2017, *Chocolate's Dark Secret: How the Cocoa Industry Destroys National Parks*, Washington D.C.
- MVENG Engelbert, 1964, *L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, Mame.
- NÆSS Arne, 2020, *Une écosophie pour la vie. Introduction à l'éologie profonde*, Traduit par Mubalegh Naïd et Pierre Madelin, Paris, Points.
- NUSSBAUM Martha C., 2010, *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton University Press.
- O'BRIEN Kevin, 2007, “Thinking Globally and Thinking Locally: Ecology, Subsidiarity, and a Multiscalar Environmentalism”, *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, (January), pp. 218-236.
- PELLUCHON Corine, 2017, « L'éthique des vertus : une condition pour opérer la transition environnementale », *La Pensée écologique*, vol. 1, n° 1.
- PLOUX Jean-Marie, 1999, *Le christianisme a-t-il fait son temps*, Paris, Editions de l'Atelier/Editions ouvrières.
- POMBO Théodore Nzamba D., 2013, *Enjeux de la dégradation de l'environnement en Afrique Crise écologique et conception négro-africaine de la vie. Approches éthique et*

- théologique.* Thèse de doctorat en théologie, Julius-Maximilians-Universität Würzburg.
- Programme des Nations Unies pour l'Environnement (PNUE), 2017, *Évaluation pour l'Afrique du 6^e Rapport sur l'Avenir de l'Environnement mondial*, (GEO-6), Nairobi.
- RABHI Pierre, 2009, *La part du colibri*, Paris, Edition de l'Aube.
- SACHS Wolfgang (éd.), 2e éd. 2010, *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Londres, Zed Books.
- SAVADOGO Salfo, THIOMBIANO Adjima, « Les bois sacrés et les forêts communautaires », dans THIOMBIANO Adjima, KAMPMANN Dorothea (dir.), 2012, *Atlas de la biodiversité de l'Afrique de l'Ouest, Tome II : Burkina Faso*, Ouagadougou & Frankfurt, Éditions Main.
- SAWADOGO Kougbila, 2006, *Approche sociologique de l'organisation sociale chez les Yônyônse dans la province du Bam : cas du Canton de Zitenga*. Mémoire de Maîtrise de Sociologie, Université de Ouagadougou.
- SAWADOGO Viviane Z., 2022, « Pour une éthique chrétienne des vertus écologiques, en dialogue avec les traditions africaines », *Thèse de doctorat*, Facultés Loyola de Paris.
- SINTHUMULE Ndizulafhi I. et al. (2023), “Traditional ecological knowledge and its role in biodiversity conservation: a systematic review”, *Frontiers in Environmental Science*, vol. 11, article 1164900.
- SMITH Stephen, 2003, *Négrologie : Pourquoi l'Afrique meurt*, Paris, Calmann-Lévy.
- WALA Kperouma et alii, « Connaissances endogènes et gestion de la diversité végétale au Togo », dans BUTARE Innocent, (dir.), 2001, *Pratiques culturelles, la sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre*, Actes du Séminaire-Atelier de Ouagadougou (Burkina Faso), du 18 au 21 juin, Ed. Centre de recherches pour le développement international.

WILD Robert & MCLEOD Christopher (Editors), 2012, *Sites naturels sacrés : Lignes directrices pour les gestionnaires d'aires protégées*, Gland, (Suisse), Union Internationale pour la Conservation de la Nature (UICN).

WIREDU Kwasi, 1998, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Bloomington, Indiana University Press.

LA SCOLARISATION DES ENFANTS NON-VOYANT·E·S AU NIGER : ENTRE INCLUSION DÉCRÉTÉE ET EXCLUSION DISSIMULÉE DANS LA VILLE DE NIAMEY

Ali SOUMANA OUMAROU

Université Abdou Moumouni de Niamey / Niger

E-mail : soumana_ali@yahoo.fr

Soumission : 30/09/2025

Acceptation : 20/12/2025

Résumé : Au Niger, tout paraît aujourd’hui faciliter une réelle progression vers une scolarisation sans aucune distinction de tous les enfants. Mais, dans la réalité les enfants non-voyant·e·s sont toujours confronté·e·s à d’importantes difficultés pour poursuivre leur scolarité. Ainsi, même doté d’une intelligence avérée, un·e non-voyant·e n’a pas les mêmes chances d’étudier que les autres enfants de son âge.

La présente contribution se propose principalement de comprendre comment l’école, (re)présentée comme un espace bienveillant, ouvert à toutes les catégories sociales, fait régner des logiques et des pratiques excluant les non-voyant·e·s.

Mots-clés : non-voyant·e, scolarisation, inclusion, stigmatisation, exclusion.

Abstract: In Niger, everything now seems to be in place to facilitate real progress towards universal education for all children, without distinction. However, in reality, blind children still encounter significant difficulties in continuing their education. Thus, even with proved intelligence, a blind child does not have the same opportunities to study as long as other children of the same age.

This paper aims, primarily, to understand how schools, which are (re)presented as welcoming space, open to all social groups, perpetuate attitudes and practices that exclude blind children.

Keywords: blind, schooling, inclusion, stigmatization, exclusion.

Introduction

L'inclusion scolaire est depuis quelques années au cœur de nombreux projets politiques et sociaux en Afrique et un peu partout au monde. L'inclusion scolaire implique que le système scolaire fasse tout pour s'adapter, fasse preuve de flexibilité face à l'enfant, et non l'inverse. « l'éducation inclusive a comme postulat que tous les élèves peuvent apprendre et réussir en fonction de modalités ou d'objets d'apprentissage pouvant être individualisés » (C. Chatenoud et al., 2018).

Au Niger, l'approche inclusive est promue dans le champ scolaire par de nombreuses associations (notamment Fédération Nationale des Personnes Handicapées, Union Nationale des Aveugles du Niger...) qui militent en faveurs des droits des personnes vulnérables notamment celles souffrant du handicap visuel. Les Organisations de Personnes Handicapées (OPH) jouent un rôle pionnier dans l'éducation des enfants handicapés à travers le développement d'une offre spécialisée et sont souvent à l'initiative de projets d'éducation inclusive innovants.

Mais, l'inclusion scolaire au Niger, c'est avant tout l'affirmation d'un engagement fort des pouvoirs publics et des organisations internationales (Handicap International, Banque Mondiale, UNICEF...). L'État du Niger s'est en effet conformément à ses textes législatifs et aux conventions internationales, engagé à garantir la scolarisation de tous ses enfants, y compris les enfants en situation de handicap.

Ainsi, de nombreux programmes et projets scolaires [tels que le projet Agir pour la Pleine Participation des Enfants Handicapés par L'éducation (APPEH)...] sont financés et menés par les organisations internationales en collaboration avec le Ministère de l'Éducation Nationale pour mettre en pratique l'inclusion dans le champ scolaire. Désormais au Niger, presque toutes les initiatives se veulent inclusives, tout le monde se dit sensible à la situation des « personnes en situation de handicap » en général et celle des non-voyant·e·s en particulier. La notion

d'inclusion est largement usité au Niger, elle est une devenue une priorité nationale mais aussi et surtout une norme internationale. Les organisations internationales cherchent notamment à assurer un accès « universel » à la scolarisation primaire et à reconnaître les droits des « enfants en situation de handicap » quant à « l'éducation ».

Cela dit, malgré les incitations législatives et la forte mobilisation en faveur d'un système scolaire inclusif, force est de constater qu'au Niger la scolarisation des « enfants handicapés » reste très faible à tous les nouveaux. En 2022 moins de 0,40 % d'« enfants en situation handicap » sont scolarisé·e·s¹, d'après les conclusions du Forum National sur l'Éducation des Enfants Handicapés (tenu du 2 au 3 novembre 2022 à Niamey). Selon les données publiées en novembre 2014 par la Stratégie Nationale de l'Éducation des Enfants Handicapés, au Niger, sur 34.975 enfants handicapés qui ont l'âge d'être scolarisés, seuls 671 vont à l'école soit 1,9 %.

Dans le cas précis des enfants souffrant du handicap visuel, il en résulte une évidence : tous les rapports sur la scolarisation des souffrant du handicap visuel font état de défis persistants, notamment la faible fréquentation scolaire. Beaucoup d'enfants « non-voyant·e·s » en effet, ne vont toujours pas à l'école, contrairement aux autres enfants aujourd'hui massivement scolarisé·e·s. Et parmi les rares « non-voyant·e·s » scolarisé·e·s, celles et ceux qui atteignent le collège, se comptent sur les doigts de la main (le taux d'abandon scolaire reste très élevé).

Cette situation nécessite une investigation dont l'objectif principal est d'étudier les processus par lesquels l'école, une institution sociale qui se dit égalitaire et ouverte à tous et toutes, perpétuent des pratiques sociales qui mettent en marge les enfants « non-voyant·e·s ». Pour ce faire, le présent article pose d'abord la problématique de l'inclusion scolaire des enfants non-

¹ L'usage de l'écriture inclusive a été privilégié dans la rédaction de cet article.

voyant·e au Niger. Il rappelle ensuite quelques aspects de la méthodologie. Il présente et discute enfin les résultats empiriques.

1. Méthodologie de recherche

1.1. Problématique

Depuis quelques décennies on assiste au Niger et un peu partout en Afrique subsaharienne à la construction insidieuse et insistante du problème scolaire. Le problème dit-on, au Niger et dans toutes les sociétés comparables, c'est l'« éducation » complaisamment confondue et limitée à la « scolarisation »². Dans l'imaginaire collectif nigérien, tant qu'on ne résout pas les problèmes de l'éducation scolaire sous sa déclinaison française, on ne peut pas avancer, « ...le développement humain passe par l'éducation » (L. Mazzilli, J.-M. Pérez et De. Ketele, 2022). Par conséquent, il faut éduquer ou plutôt *scolariser ou périr* pour paraphraser J. Ki-Zerbo (Ki-Zerbo, 1990).

Dans nos sociétés, l'école est devenue incontournable. Cela est si vrai que ce ne sont plus seulement les enfants qui sont concernés par elle, mais aussi les adultes, incités à se former tout au long de la vie, à valider leurs acquis d'expériences et placés dans tout un tas de contextes qui rappellent l'école. (M. Millet, 2020, p. 1).

C'est dans cette dynamique que l'éducation inclusive est conçue pour initialement aménager la scolarité des handicapés (D. Zay, 2012). Autrefois inconnu, le concept d'éducation inclusive s'est largement formé et répandu (L. Mazzilli, J-M Pérez et J-M. De Ketele, 2022, p. 15). L'approche inclusive, cherche entre autres à ouvrir pleinement l'école aux « handicapé·e·s visuel·les » appelé·e·s couramment « aveugles » ou « non-voyant·e·s ». Il existe à cet effet tout

² Une nuance de taille existe entre éducation et scolarisation. Et on peut donner un sens au fait de les confondre.

arsenal législatif en faveur de la pleine intégration scolaire de tous les enfants sans aucune distinction. L'école comme le constate S. Savi (2022)³ doit être inclusive. Elle l'est, au Niger, dans les textes. C'est un engagement important du gouvernement qui reconnaît que les personnes en situation de handicap ne doivent pas être exclues, marginalisées ou stigmatisées.

Dans plusieurs écoles les conditions d'accueil et d'encadrement des élèves handicapé·e·s ne sont réunies. Et il n'y a qu'une seule école spécialisée à Niamey pour les enfants souffrant du handicap visuel. Cet état de fait amène la plupart d'entre eux à abandonner l'école pour souvent s'adonner à la mendicité (A. Seydou, 2023)⁴.

Au constat de faible fréquentation scolaire des « non-voyant·e·s », s'ajoute celui de leur difficile accès aux professions. En effet, la plupart des non-voyant·e·s scolarisé·e·s « n'ont pas la chance d'être insérés dans le monde actif »⁵. Sans établir le lien systématique entre scolarisation et profession, il importe de souligner que le monde professionnel fait lui aussi une petite place aux non-voyant·e·s. Tout comme le champ scolaire, le monde professionnel est un espace de « voyant·e·s » dans lequel les non-voyant·e·s sont toujours vu·e·s comme des intrus·e·s, comme n'ayant pas vraiment leur place.

Comment expliquer la lente progression de la scolarisation des enfants non-voyant·e·s dans un qui se veut inclusive ?

Comment fonctionne une école inclusive au Niger ?

Les personnes non-voyantes sont-elles stigmatisées à l'école ?

³ <https://www.unicef.org/niger/fr/recits/linclusion-progressive-des-enfants-en-situation-de-handicap>.

⁴ <https://www.lesahel.org/ ecole-soli-abdourahmane-pour-le-education-des-enfants-handicapes-visuels/>.

⁵ <https://www.studiokalangou.org/89803-assurer-scolarisation-enfants-handicapés-niger>.

1.2. Posture théorique

La présente recherche s'inscrit dans une démarche interactionniste. En ce sens, la cécité est un stigmate au sens de E. Goffman (E. Goffman, 1963), c'est-à-dire un attribut qui jette un discrédit sur celui qui le possède. À l'école comme dans la société, la cécité (diffémité corporelle) marque une différence et assigne une place : une différence entre les voyant·e·s (les « normaux ») et les non-voyant·e·s (les « anormaux ») ; une place dans un système qui, dans son fonctionnement, permet aux voyant·e·s de se sentir supérieurs (plus « aptes ») devant le non-voyant·e·s (« inaptes »).

1.3 méthodes et techniques de collecte de données

Pour mettre en perspective la question de l'inclusion scolaire des non-voyant·e·s au Niger, le présent travail s'appuie principalement sur une recherche documentaire fondée sur une multitude de productions scientifiques. Outre la recherche documentaire, nous avons mené une enquête empirique. Celle-ci s'est déroulée dans la commune 1 de Niamey du 02 au 29 Février 2024 et a concerné principalement deux établissements publics du secondaire situés au quartier Yantala et disposant des classes intégratrices. Pour collecter les données empiriques, notre approche est qualitative et la technique utilisée est l'entretien semi-directif. Au total 35 entretiens semi-directifs ont été réalisés avec des acteurs de différents groupes stratégiques retenus à savoir les élèves non-voyant·e·s, les enseignant·e·s, le personnel administratif, les parents d'élèves des deux établissements. Nous avons élaboré un seul guide d'entretien que nous adaptons en fonction des acteurs. Les informations collectées sont relatives aux conditions d'accueil et d'encadrement des élèves non-voyant·e·s ; aux logiques et pratiques tendant à exclure les enfants non-voyant·e·s du champ scolaire.

2. Résultats et discussion

2.1. Aveugle, handicapé·e visuel·le, non-voyant·e : une approche socio-sémantique

Afin de mieux analyser le rapport complexe des « non-voyant·e·s » à l'école, la présente recherche s'est d'abord intéressée aux différents vocables utilisés pour désigner cette catégorie. Autrement dit, que faut-il retenir des termes "non-voyant", "handicapé", et "aveugle" ?

En ce qui concerne celui d'aveugle, il faut rappeler que selon le dictionnaire le Robert, le terme « aveugle » (du latin *ab oculis* = sans yeux) désigne une personne privée de la vue. « Aveugle » est un mot à connotation négative dans bien de cas. Par exemple la locution grammaticale « à l'aveugle » désigne au sens figuré sans discernement, sans bon sens (Entretien réalisé le 15 février 2024 avec un non-voyant) :

Aveugle c'est une appellation qu'on utilise, souvent au sens figuré. Par exemple dans le coran quand Dieu dit dans la sourate la vache : « les mécréants sont sourds, mués et aveugles, ils ne peuvent donc pas revenir de leur égarement. ». Vous comprenez ? Cela ne veut pas dire qu'aveugle désigne ceux qui ne voient pas, mais plutôt les gens privés de discernement, dont le cœur ne pense à rien de bien, qui ne peuvent pas réfléchir. Vous voyez ? Donc, vraiment on peut l'utiliser différemment, on peut lui donner plusieurs sens. Mais c'est toujours négatif. Dans nos langues, le mot aveugle peut traduit par l'expression *makaho* (en Hausa) ou *danaw* (Zarma). Les gens attentionnés évitent ces appellations. Personnellement je ne les trouve pas appropriés. Oui aussi bien en français que dans nos langues ce n'est pas approprié.

La substance des entretiens montre qu'il est maladroit de traiter une personne privée de la vue d'« aveugle », « c'est péjoratif ». D'ailleurs, le terme « aveugle » comme on peut le constater, est de moins en moins usité dans le monde académique (et dans la société nigérienne en général) pour désigner une

personne privée de la vue. Il est préférable selon la majorité des personnes enquêtées, d'employer les expressions « handicapé visuel » ou « non-voyant ».

L'emploi des formules « handicapé visuel » « personne en situation de handicap visuel » sont aujourd'hui plus fréquentes en sciences sociales, même si elles restent elles aussi assez chargées sur le plan sémantique.

Pour rappel, le terme handicap est issu de la contraction de trois mots de la langue anglaise : hand in cap (la main dans le bonnet ou la casquette) (C. Hamonet, 2012). D'autres sources tout en gardant au mot son origine anglaise, lui donne le sens de mendicité en raison du chapeau tendu par le mendiant. Selon le Rapport Mondial sur le handicap de 2011, le handicap est une notion « complexe, évolutive, multidimensionnelle et controversée ». Il apparaît dans le dictionnaire de l'Académie française dans les années 1920 dans le sens de mettre en état d'infériorité. En 2015, l'OMS présente le handicap ainsi :

Le handicap n'est pas simplement un problème de santé. Il s'agit d'un phénomène complexe qui découle de l'interaction entre les caractéristiques corporelles d'une personne et les caractéristiques de la société où elle vit. Pour surmonter les difficultés auxquelles les personnes handicapées sont confrontées, des interventions destinées à lever les obstacles environnementaux et sociaux sont nécessaires.

Lorsqu'on parle d'handicap dans le contexte nigérien, on pense tout de suite à l'infirme, à une personne invalide, ou « inapte ».

Dans un entretien un enquêté déclare ceci :

Handicap en hausa si on traduit, veut dire *nakasa*. C'est vrai qu'aujourd'hui le terme handicapé visuel ou personne en situation de handicap visuel, est très employé. Un handicapé visuel en hausa on peut le traduire par *may masala ido*. Un handicapé visuel, ça peut être handicapé visuel d'un seul œil, ou un mal-voyant. Mais de toute façon dès que tes yeux ne sont plus aux normes des autres, tu es handicapé visuel, tu as un handicap.

Rappelons également que s'agissant du handicap appelé visuel, il y a les non-voyants et les mal-voyants. La présente recherche privilégie l'expression « non-voyant·e » qui est moins stigmatisante d'après l'ensemble des personnes enquêtées :

Le terme non-voyant (en zarma : *koubay koy* ; en hausa : *marar gani*, ou *may duhun ido*), est pour moi plus correcte et moins gênant qu'handicapé visuel ou aveugle, aveugle c'est *makaho*, ou *danaw* en zarma. Beaucoup de personne ne font pas attention à ces choses. »

Entretien le 6/2/2024 avec un élève non-voyant.

Rappelons à cet effet que le vocable « voyant » lorsqu'il est utilisé en tant qu'adjectif, renvoie à tout ce qui attire la vue, qui est éclatant ou criard. Il a pour antonyme « discret ». Ce qui sous-entend que les non-voyants sont discrets (inaptes, pas brillants...) à l'école, tandis que les enfants dotés de la vue sont les plus voyants (aptes, brillants...) à l'école. Une personne non-voyante n'est pas forcément une personne dont le jugement est incapable de rien discerner. Tout comme une personne dotée de vue n'est pas forcément une personne dont le jugement est capable de tout discerner. La vue n'est pas en soi une garantie de discernement ou d'intelligence. Tout comme la privation de la vue n'est pas synonyme d'inaptitude intellectuelle. Le Niger a eu (en 1987) un non-voyant ministre de la juste : le défunt magistrat (ancien procureur de la République) Soli Abdourahamane. Il y a aujourd'hui au Niger, des non-voyant·e·s (ayant été à l'école) occupant des fonctions administratives.

Le fait que je suis non-voyant ne m'a pas empêché de poursuivre mes études. Et je ne suis pas le seul, mais on n'est pas nombreux à avoir cette chance. Après des études primaires, secondaire et universitaires au Niger, je suis allé en France où j'ai fait mon master. Et partout où je suis passé, j'étais parmi les meilleurs. Aujourd'hui, je suis inspecteur adjoint de promotion humaine dans la région de Maradi, je suis autonome financièrement et matériellement aussi. Je suis marié père de 7 enfants donc tu vois je ne peux que remercier

Dieu. » Entretien réalisé le 15 février 2024 avec un non-voyant.

Au regard de ce qui précède, on perçoit le poids des mots et la pertinence de les définir (voire de les déconstruire) dans chaque contexte. Une personne non-voyante est certes dépourvue de vue, mais, elle n'est pas « aveugle de vie » pour paraphraser Ahmadou Kourouma (A. Kourouma, 2019). Elle est capable d'étudier, d'exercer une profession, etc. Un·e non-voyant·e n'est pas forcément un·e « hand in cup » un·e mendiant·e. Tout comme il y a des mendiant·e·s qui ne sont pas handicapé·e·s.

Après ces brèves clarifications sémantiques, il importe d'aborder la question de l'inclusion scolaire à l'aune du dispositif législatif.

2.2 L'inclusion scolaire au Niger : une injonction internationale devenue priorité nationale

Dans de nombreux pays africains, il faut bien prendre acte du fait que les organisations internationales sont les principaux chantres de l'inclusion scolaire. En effet, contrairement aux pays occidentaux qui ont eux-mêmes penser et financer leurs politiques éducatives inclusives, les pays de l'Afrique noire francophone (dépendants de l'aide extérieure), doivent leur approche inclusive aux grandes organisations internationales.

Les organisations internationales, sous l'impulsion et la coordination fondatrice de l'UNESCO, ont joué un grand rôle dans le processus d'émergence de la problématique de l'éducation inclusive dans les nombreux pays, que ce soit à travers des chartes ratifiées par les états membres, les différents appels à projets que cette organisation impulse à l'échelle internationale, les différents rapports produits qui en résultent, leur influence sur les législations nationales, les dispositifs éventuellement mis en œuvre dans les divers territoires, leur évaluation, etc. (L. Mazzilli, 2022)

L'inclusion scolaire en Afrique constitue l'un des objectifs défendus par l'Organisation des Nations Unies pour la Science

et la Culture (UNESCO). Elle demeure une référence incontournable la Banque Mondiale et le Fond Monétaire International (FMI). La Communauté internationale appelle depuis 1994 (lors de la conférence mondiale tenue en Espagne sur les besoins éducatifs spéciaux)⁶ à faire de l'inclusion la norme. En conséquence, l'inclusion scolaire est érigée en principe « universel », elle est défendue dans les Objectifs du Développement Durable. La cible 4.5 de l'ODD promet :

d'éliminer les inégalités entre les sexes dans le domaine de l'éducation et assurer l'égalité d'accès à tous les niveaux de l'éducation et de la formation professionnelle, pour les personnes vulnérables, y compris les personnes handicapées, les autochtones et les enfants en situation vulnérable.

Au Niger, l'approche inclusive date de longtemps même si sa mise en œuvre tarde. Il existe tout un arsenal de textes réglementaires. Cet arsenal a été récemment renforcée par une loi de 2019. Autrement dit, si la mention « inclusion » a été récemment introduite dans les textes législatifs nigériens, le droit à la scolarisation des personnes en situation de handicap lui est reconnu et défendu dans toutes les lois fondamentales du Niger. En effet, toutes les Constitutions (et la Charte de la Refondation en son article 22) somme l'État de veiller : « à l'égalité des chances des personnes handicapées en vue de leur promotion et/ou de leur réinsertion sociale. », l'ordonnance 93-012 PRN/MDS/P/PF/PE du 2 mars 1993, fait mention de règles minima de protection sociale des personnes handicapées notamment en ses articles : 7, 8, 9, 10, 11, 12, modifiée et complétée par l'ordonnance n° 2010-028 du 20 mai 2010.

Dans la Loi d'Orientation du Système Éducatif Nigérien (LOSEN) N° 98-012 du 1^{er} juin 1998, le droit à l'éducation des personnes handicapées est également reconnu (articles 42 et 43). Dès la promulgation de cette loi, l'éducation spécialisée est

⁶ Quelques 92 États et de 25 organisations internationales ont pris part à la Conférence mondiale sur l'éducation de tous les enfants handicapés.

placée sous la tutelle du ou des ministères chargés de l'éducation. Il leur revient donc la charge de faire adopter les décrets d'application permettant d'assurer la prise en charge effective des enfants handicapés. On peut ainsi dire au regard de ce qui procède, qu'il y a toujours eu une volonté manifeste de la part du législateur nigérien de consacrer et de protéger le droit à l'éducation des enfants souffrant de handicap. Qu'est ce qui change concrètement avec l'introduction du terme « inclusion » ?

Par ailleurs, il est intéressant de souligner que le Niger n'a fait que se conformer à la norme internationale. En effet, tout comme l'école, le projet inclusif est exogène. Le Niger a comme c'est souvent le cas, nationaliser l'international en faisant de l'inclusion scolaire une priorité. Rappelons à cet effet qu'aussi bien le système scolaire, que l'inclusion sont sous perfusion financière des organisations internationales et des pays occidentaux :

Les organisations non gouvernementales (ONG) ou associations de solidarité, qu'elles agissent à l'échelle d'un pays ou à l'international, sont aujourd'hui, dans de nombreux domaines, les partenaires des États, des bailleurs de fonds ou financeurs... Elles sont très présentes dans le champ de l'éducation, sous des formes extrêmement variées. (Barlet : 2011)

Autrement dit, les organisations internationales et les pays occidentaux se sont progressivement imposées comme des acteurs à part entière de la coopération et de l'action éducative au Niger. Le témoignage de ce non-voyant à cet égard s'est révélé particulièrement précieux :

... si beaucoup de non-voyants vont à l'école aujourd'hui, c'est grâce au concours inestimable des organisations internationales comme Handicap International qui est devenu récemment Handicap et Inclusion, il y a aussi l'UNICEF, l'UNESCO ou encore CBM (Christian Blind Mission) international. Je me rappelle au collège c'est CBM qui nous a offert

le matériel adapté pour étudier c'est-à-dire les magnétophones et aux accessoires pour suivre les cours. Les associations locales qui sont appuyées financièrement de l'extérieur nous aident aussi. (Entretien réalisé le 11/2/2024 à Niamey)

Aussi, l'une des questions majeures que pose la présente recherche, porte sur les non-dits de l'intervention des organisations internationales et des pays occidentaux dans la scolarisation et plus particulièrement celles des personnes en « situation de handicap » au Niger. Pourquoi l'inclusion scolaire au Niger les intéresse tant ?

Le postulat de la présente recherche est organisations internationales et les pays occidentaux veulent faire de l'éducation scolaire le mode dominant de socialisation. L'objectif ultime étant : éduquer pour mieux dominer.

Il y a en effet, une volonté manifeste de la part des organisations internationales et des pays occidentaux (qui finance la scolarisation au Niger), de mondialiser l'éducation. C'est d'ailleurs pour cette raison que par d'éducation se limite à parler de d'école (la leur) :

L'Unesco défend ardemment le concept d'éducation à la citoyenneté mondiale, censé développer chez les apprenants le sentiment d'appartenir à une communauté plus large ainsi qu'à une humanité commune. L'ECM souligne l'interdépendance politique, économique, sociale et culturelle ainsi que l'interconnexion entre l'échelle locale, nationale et mondiale. Elle vise la transformation en construisant les savoirs, les compétences, les valeurs et les attitudes dont les apprenants ont besoin pour contribuer à un monde plus inclusif, plus juste et plus pacifique » (Starkey : 2021).

Mais, l'école mondialisée est bien évidemment sous la botte des « mondialisateurs ». Elle impose aux dominés les normes et les valeurs des dominants. Ce qui pose en filigrane la question de la différence entre la scolarisation comme pratique de la liberté et la scolarisation destinée seulement à renforcer un

système de domination. La diversité culturelle étant un fait, toute la question c'est de savoir : comment parvenir à une éducation « universelle » dans un monde pluriel ?

2.3 L'école nigérienne vue sous l'angle de la vue : du principe inclusif aux pratiques d'exclusion

2.3.1 Des non-voyant·e·s laissé·e·s pour compte dans le champ scolaire

Si les écrits scientifiques actuels et de nombreuses orientations politiques internationales invitent les milieux scolaires à mettre œuvre le projet de l'école inclusive, l'accès à l'éducation dans l'école de leur communauté est loin d'être un droit acquis pour tous les enfants (C. Chatenoud, 2018).

Au Niger, le système scolaire qui est en majorité public, se veut conformément aux textes législatifs, laïc, gratuit et il est obligatoire de l'âge de 6 ans jusqu'à 16 ans. Mais, en réalité l'école nigérienne ne s'est jamais ouverte de manière égale à toutes les catégories sociales.

L'histoire de la scolarisation des non-voyant·e·s débute en 1963, lorsque des missionnaires protestants recrutent et envoient trois (3) enfants non-voyants nigériens en formation dans des écoles spécialisées du Nigeria. Ainsi, jusqu'en 1978, il n'existe aucune structure d'éducation spécialisé au Niger. Ce n'est qu'en 1979, avec l'émergence des mouvements associatifs, que l'enseignement spécialisé va connaître un certain essor au Niger notamment avec la création d'une école spécialisée des jeunes personnes aveugles à régime d'internat : NIYYA (actuelle école primaire Soli Abdourahamane de Niamey)⁷ :

La première école des personnes non-voyante a été créée en 1979. Moi j'ai commencé mon primaire dans les années 1985 à l'âge de 11 ans. Puisque à l'époque, c'est le feu Seyni Kountché chef de l'État à l'époque, qui a demandé à ce qu'on aille à l'intérieur du pays pour chercher

⁷ En 1979 l'école Niyya comptait un effectif de 5 élèves. Aujourd'hui elle en compte 86.

les non-voyants. Il a dit de les rechercher et de les ramener à Niamey pour les inscrire à l'école, même s'ils ont l'âge de 10, 11 ans. C'est ainsi qu'en 1985 on nous a tous ramener à Niamey et on a commencé l'école. Et entre temps en 1987 Kountché est décédé et notre scolarité a commencé à rencontrer des difficultés et on a perdu quelques années puisque, vous savez, c'est une école internat, donc on doit nous héberger, nous nourrir, nous vêtir, tous ça... donc s'il n'y a pas de moyens financiers, tous cela ne peut pas se faire en un laps de temps. Donc, il y a des années où on était resté à la maison. Mais avec tous ça quand même, on a pu continuer et j'ai pu finalement faire le CFEPD en 1995 alors que je n'ai jamais redoublé une classe. (Entretien réalisé le 8 février 2024 avec un non-voyant)

Aussi, depuis la mise en place de la LOSEN, la situation des écoles spécialisées a connu un début de réglementation. En 2000, cinq classes dites « intégratrices » furent créées à l'intérieur du pays (Konni, Maradi, Tahoua, Agadez et Zinder). Actuellement au plan national, il existe quarante-six (46) « écoles intégrées » et quatre-vingt (80) « écoles inclusives ». Avec la création de la loi de 2019 portant sur l'éducation inclusive, la situation pourra-t-on dire, a chouïa évolué mais la pleine inclusion des non-voyant·e·s dans le système scolaire nigérien, reste introuvable. Pourquoi même après la création de la loi les choses continuent à évoluer de manière si lente ?

L'un des constats auxquels est parvenu la présente recherche est l'État du Niger et ses « bailleurs » ont fait un effet d'annonce en décrétant l'inclusion, mais les dispositions concrètes sont restées en deçà des attentes. « Les plans d'action qui se veulent justes et efficaces sont toujours ambitieux, mais les objectifs et les échéances sont loin d'être tenus... » (S. Corbion 2020, 7).

Autrement dit, la loi de 2019 voire toutes les lois relatives au droit à la scolarisation des personnes « handicapées », n'ont jamais été accompagné par les moyens et les actions adéquats.

Dans tous les établissements scolaires de Niamey, c'est une réalité discordante, où des enseignant·e·s peu formé·e·s doivent se « démerder » pour enseigner aux élèves les plus vulnérables dont les besoins réels sont insuffisamment pris en compte. Or, comme le rappelle S. Corbion « c'est à l'école de s'assurer que l'environnement est adapté à la scolarité de l'élève quels que soient ses besoins spécifiques. » (S. Corbion 2020, 7). Dans un entretien, un encadreur de l'école Soli Abdourahamane déclare :

On parle aujourd'hui d'inclusion au Niger mais, regardez bien, combien d'école spécialisée compte le Niger. Renseignez-vous sur le fonctionnement de celle qui existe, des difficultés auxquelles elle est confrontée. Dans certaines écoles ordinaires, on a aujourd'hui des classes intégratrices, mais combien d'enseignants sont formés pour tenir des élèves non-voyants. Le matériel didactique adéquat en suffisance, tout cela manque. Vous comprenez. Par exemple nous en notre temps, à la rentrée scolaire l'État distribuait jusqu'à quinze (15) cahiers par élève, alors que nous les non-voyants on ne reçoit pas notre matériel de travail. C'est souvent les ONG qui nous fournissent le matériel de travail [...]. (Entretien réalisé le 19 février 2024 avec un encadreur de l'école Soli. Abdourahamane)

Nous pouvons dire au regard de ce qui procède, que l'inclusion scolaire n'est jusqu'ici pas loin du stade des déclarations : elle est décrétée mais jusqu'ici la loi est mal ou pas appliquée. Reste à présent à aborder la question de la stigmatisation à laquelle est confrontée les non-voyant·e·s dans le monde scolaire et dans la société de façon large.

2.3.2 Des non-voyant·e·s stigmatisé·e·s à l'école et dans la société

Il existe des dialectiques de l'inclusion/exclusion. Toute organisation sociale [...] implique, par définition, l'inclusion des uns et l'exclusion des autres (D. Schnapper, 1991). Au Niger, l'école dans son organisation actuelle, n'est pas faite pour les « non-voyant·e·s » : elle exclut la plupart et inclut

symboliquement quelques un·e·s. Beaucoup de parents ne croient pas à la scolarisation des non-voyant·e·s. La société dans son ensemble ne mise pas sur la scolarisation des non-voyant·e·s. Les stéréotypes et préjugés associés aux non-voyant·e·s sont fortement négatifs dans les familles, dans la société et dans le champ scolaire. L'école étant une micro société, elle est un champ de légitimation de la domination sociale.

Ainsi, tout comme dans les familles et la société, à l'école les non-voyant·e·s sont considéré·e·s comme des personnes « anormales ». Et cette catégorisation aboutit forcément à une hiérarchisation : dans l'imaginaire collectif, les non-voyant·e·s sont des personnes inférieures aux voyant·e·s. Aussi, ces préjugés sont souvent mis en pratique dans les écoles.

En effet, plus de 94% des personnes enquêtées (33 enquêtés sur 35) parlent de discriminations à l'école, le plus souvent basées sur leur handicap. Un non-voyant nouvellement admis en classe de 6^{ème} au CES Yantala déclare :

Oui, car moi à la veille de la rentrée 2023-2024, la directrice du CEG de mon quartier dans le 3^{ème} arrondissement communal de Niamey a refusé de m'accepter dans son établissement prétendant ne pas vouloir recruter des élèves incapables, des nuls qui vont avoir des faibles moyennes (4 ou 5 sur 20) et seront exclus dès la 6^{ème}. Ce qui a obligé ma mère à venir m'inscrire loin de mon quartier au CES Yantala dans le 1^{er} arrondissement communal de Niamey, et ici grande fut ma surprise de voir que la forte moyenne en 2022-2023 (19 /20) est obtenue par une EHV de classe de 6^{ème}.
(Entretien réalisé le 15 février 2024)

Dans un autre entretien un non-voyant·e·s déclare ceci :

Souvent, il arrive que l'enseignant distribue le texte aux élèves (dits normaux) et refuse de servir nous servir pour la seule raison qu'ils ne peuvent pas voir et lire, alors que pour un travail de maison, ils peuvent se faire aider par un proche à la maison ... Lors des différents concours ou jeux- concours, on ne nous informait pas surtout quand il s'agissait de représenter l'école, malgré que nous fissions

partie des meilleurs élèves, c'est une fois à l'école que nous apprenions qu'un concours a eu lieu. (Entretien du 8 février 2024)

Aussi, dès qu'un élève non-voyant est dans une école c'est un problème. Le problème de prise en charge notamment avec des enseignants qui n'ont aucune formation par rapport à la prise en charge des non-voyant·e·s. c'est un problème pour l'élève et l'enseignant. Lors d'une émission radio, une responsable de l'école Soli Abdourahamene déclare :

nous avons au total 10 enseignants (2 enseignants par classes) les programmes enseignés sont les mêmes, mais on a un vrai problème d'horaire. Les horaires ont du mal à être respecté comme c'est un enseignement individualisé ; Il faut consacrer du temps à chaque élève. Dépassement des horaires habituelles de 15-20 mn⁸.

Conclusion

Face aux enjeux du système éducatif, le Niger sous l'impulsion des organisations internationales, a fait de l'inclusion un objectif majeur. L'inclusion scolaire est devenue à la fois une priorité nationale et internationale.

La présente recherche porte une attention particulière à deux éléments situés au cœur même de la problématique de l'inclusion scolaire au Niger. Le premier concerne l'analyse de la scolarisation des non-voyant·e·s à partir des textes législatifs nationaux et internationaux. Le deuxième est relatif à l'examen des logiques et pratiques sociales qui exclut les voyant·e·s du champ scolaire nigérien.

Les résultats montrent que l'inclusion scolaire décrétée au Niger – un pays dont la scolarisation dépend fortement de l'aide extérieur –, peine à se concrétiser, faute de ressources et du fait de la stigmatisation des enfants voyant·e·s.

⁸ <https://www.studiokalangou.org/11849-le-forum-du-02-09-2020>.

Références bibliographiques

- BARLET Sandra et al., 2011, « Les ONG et l'éducation dans les pays en développement », *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, 58, p. 37-46. <https://doi.org/10.4000/ries.2153>.
- CABARIBERE Nicolas, 2019, « L'inclusion scolaire au collège, des injonctions légales à une pratique coopérative effective entre les professionnels impliqués », *Pensée plurielle*, 49, 1, p. 61-73. <https://doi.org/10.3917/pp.049.0061>.
- CHANONI Émilie et al., 2016, « Chapitre 5. L'enfant handicapé perçu par ses pairs à l'école maternelle », dans *Petite enfance et handicap*, Presses universitaires de Grenoble, p. 110-126. <https://doi.org/10.3917/pug.bedoi.2016.01.0110>.
- CHATENOUD Céline et al., 2018, « De l'éducation inclusive à une communauté éducative pour tous », *Revue des sciences de l'éducation*, 44, 1, p. 3-11. <https://doi.org/10.7202/1054155ar>.
- CORBION Sylviane, 2020. *L'école inclusive. Entre idéalisme et réalité*, érès. <https://doi.org/10.3917/eres.corbio.2020.01>.
- GOFFMAN Erving, 2021, *Stigmate : Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 180 p.
- HAMONET Claude, 2012, « Handicap : naissance et progression singulière d'un mot porteur de progrès (dans le langage courant, le droit, les organisations internationales, les milieux associatifs et... la recherche) », *Que sais-je ?*, 2556, p. 17-29.
- HEVIEU Nicolas, 2020, « Handicap International : Évaluation externe du projet "Agir pour la pleine participation des enfants handicapés par l'éducation (APPEHL)" Phase 2 – Afrique de l'ouest », *Pluricité*.
- KI ZERBO Joseph, *Éduquer ou périr*, 1990, Paris, L'Harmattan, 127p.

- KOUROUMA Amadou, 2019, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, POINTS, 400 p.
- LANCRY-HOESTLANDT Anne et al., 1994. « Handicap et travail : l'exemple du handicap visuel », <https://doi.org/10.3406/casec.1994.2226>.
- MAZZILLI Lidia et al, 2022, « Chapitre 1. Le rôle des organisations internationales dans la coordination, promotion et prise en compte des contraintes d'implémentation nationales des politiques d'éducation inclusive », dans *Éducation inclusive, accessibilité et territoire(s)*, Champ social, p. 15-29. <https://doi.org/10.3917/chaso.suau.2022.01.0015>.
- MILLET Mathias, 2020, « La scolarisation est-elle toujours le mode dominant de socialisation ? », dans PAUGAM S. (dir.), *50 questions de sociologie*, PUF, p. 393-400.
- SCHNAPPER Dominique, 1991, *La France de l'intégration : Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 367 p.
- STARKEY Hugh, 2021, « Éducation, valeurs, école : le rôle des organisations internationales », *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, 87, traduit par BREANT H., p. 163-171. <https://doi.org/10.4000/ries.11133>.
- VERILLON Aliette, 2001, « Intégrer l'enfant handicapé à l'école ».
- YAMEOGO Issaka, 2021, « De l'éthique de l'éducation en Afrique : sur les traces de Joseph ZAY D., 2012, « L'éducation inclusive. Une réponse à l'échec scolaire ? », <https://doi.org/10.3917/har.fonta.2012.01>.

LE FILM DE J.-P. BEKOLO : L'ART DE THÉATRALISER LA PHILOSOPHIE

Mounirou Diallo

Université Cheikh Anta Diop (Sénégal)

E-mail : rouminidiallo@gmail.com

Soumission : 16/11/2025

Acceptation : 19/12/2025

Résumé : *Le Mythe, le dialogue et le cinéma* est un film (1h 12mn 26s) de Jean-Pierre Bekolo sur le philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga. Un acte de mémoire qui met en branle la création cinématographique et la pensée-en-mouvement du philosophe. C'est une rencontre qui met en relation le cinéaste et le philosophe, afin d'élaborer un récit des expériences vécues. Ce dialogue permet au philosophe de passer de l'écriture (à la rigueur conceptuelle) à l'écran, ou, si l'on veut, du concept à l'image-mouvement. Une performance artistique qui nous installe durablement dans l'élaboration d'une « pop philosophie », telle qu'elle a été décrite et pensée par Gilles Deleuze.

Mots-clés : Performance orale ; concept ; typologie du cinéma ; écran ; film ; création.

Abstract: *Myth, Dialogue and Cinema* is a film (1h 12mn 26s) by Jean Pierre Bekolo about the Cameroonian philosopher Fabien Eboussi Boulaga. It is an act of remembrance that sets in motion the philosopher's cinematic creation and thinking-in-motion. It is an encounter that brings together the filmmaker and the philosopher in order to develop a narrative of lived experiences. This dialogue allows the philosopher to move from writing (with conceptual rigour) to the screen, or, if you will, from concept to moving image. An artistic performance that firmly establishes us in the development of a 'pop philosophy', as described and conceived by Gilles Deleuze.

Keywords: Oral performance; concept; typology of cinema; screen; film; creation.

Introduction

Le film du cinéaste camerounais Jean-Pierre Bekolo sur le philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga est un acte de mémoire qui cherche à cueillir la parole¹ du philosophe, en l'obligeant à co-créer avec lui un discours hybride. Ce qui rappelle, à bien des égards, *L'Abécédaire* de Gilles Deleuze (F. Garcin-Marrou, p. 212-219) qui subodore une herméneutique singulière : on y convoque la participation, l'empathie et la réceptivité du lecteur-auditeur, qui, en s'inspirant du film, doit apprendre à créer-penser à son tour. Notre hypothèse de départ postule que l'art en général, et le cinéma en particulier, peuvent permettre au philosophe négro-africain de travailler sur une pédagogie des concepts. Comme pour dire que le philosophe créateur ou le philosophe-artiste, en se méfiant de l'abstraction conceptuelle de la philosophie occidentale, doit s'engager dans une pédagogie du concept qui analyse les conditions d'énonciation de sa critique, en recourant à l'art et aux créations artistiques. Pour valider cette hypothèse, nous nous appuierons sur la problématique suivante : comment peut-on articuler en Afrique noire l'analyse conceptuelle du philosophe et les « formes de vie » négro-africaines ? Nos pratiques discursives permettent-elles de penser la vie et le corps qui en est le fondement ? Le philosophe négro-africain, pour penser les conditions socioculturelles de l'Afrique, n'est-il pas condamné à devenir philosophe-artiste ? Pour illustrer cette problématique, nous analyserons d'abord le film de Bekolo, afin de voir comment la présence du corps enrichie-t-elle la pensée. Ensuite, nous interrogerons la pertinence des enjeux du dialogue entre le

¹ Dans l'industrie cinématographique, il faut savoir distinguer les prédateurs (le cinéma de prédation) mus par les gains et les supers profits et les cueilleurs (le cinéma de la cueillette) qui obéissent aux logiques et aux principes du « recueillement », de la rencontre et de la relation. Le scénariste-cueilleur accueille la parole de l'autre, et, dans cet accueil, il cherche à produire un croisement de sens pour faire humanité ensemble. Jean-Pierre Bekolo est un cinéaste-cueilleur.

cinéaste et le philosophe. Nous terminerons cette analyse en mettant en perspective les apports féconds des discours hybrides. Nous passerons ainsi des analyses de Fabien Eboussi-Boulaga à celles de Bonaventure Mve-Ondo.

1. Le corps comme lieu de création : l'exercice du regard

La rencontre du cinéaste et du philosophe est une expérience verbale (parole vive) doublée de l'image qui projette le corps et sa gestuelle. Regarder et écouter en même temps Fabien Eboussi Boulaga est un exercice qui n'a rien à voir avec la lecture de ses textes. Découvrir son visage, identifier sa silhouette (son corps) qui produit un gestuel, ce n'est pas comme si on lisait *La crise du Muntu* dans une bibliothèque ou dans un petit coin de son bureau. Lorsque nous lisons *La crise du Muntu* (1977) ou *L'Affaire de la philosophie africaine* (2001), il ne nous viendrait presque jamais à l'esprit d'imaginer le corps, le visage et la voix de Eboussi.

Or une pensée qui s'écrit est nécessairement une co-production de l'esprit et du corps. Il y a mieux. A supposer que la pensée ne soit que le résultat d'un tri opéré par le cerveau entre les innombrables connexions formées par les neurones, on devrait alors dire que penser et écrire ne sont finalement que le produit de nos organes. Et lire un texte, c'est aussi apprendre à supprimer le corps (l'auteur) qui l'aurait produit. Lire un texte, ce n'est ni plus ni moins une manière de le rendre orphelin : c'est tout le sens du fameux passage du *Phèdre* (275d-276c) de Platon, rapportant le mythe de l'invention de l'écriture par le dieu égyptien Theuth, qui insiste singulièrement sur la menace que représente l'*écriture* pour la pratique philosophique.

Il y a quelque chose d'absolument énigmatique à regarder et à écouter Fabien Eboussi Boulaga. C'est autre chose, en effet, que de voir et d'écouter le philosophe qui parle, dans son « laboratoire d'écriture », où la pensée se confronte aux sensations d'un lieu, le chant des coqs, le bruit et les échos qui nous viennent du dehors, comme pour « infester » les mélodies

de la pensée en gestation. Dans le film, Eboussi travaille certes sur un texte, puisqu'il cherche à publier sa thèse jusqu'ici inédite. Mais le film est une occasion pour se mettre en jeu ; il se donne à penser et se met en jeu lui-même. Ce que permet de penser l'image de Jean-Pierre Bekolo c'est justement la possibilité d'interroger le lieu et l'évènement (comme ce qui surgit et englobe l'imprévisible) d'où s'origine la pensée du philosophe camerounais. Le décor est un impensé en lui-même, en ce sens qu'il donne à voir

Eboussi est pris par les filets du cinéaste Bekoçlo. Celui-ci nous le présente et nous donne une autre version du philosophe : cette fois-ci le texte disparaît pour faire place nette à la pensée (la parole vive) et le corps du philosophe. L'artiste s'est saisi donc du philosophe dans son « tout organique », où pensée et corps ne sont jamais séparés. On passe ainsi du concept à l'écran.

2. Du concept à l'écran

Gilles Deleuze soutient, dans son *Abécédaire* (Film 1988), que « L'art consiste à libérer la vie que l'homme a emprisonné ». On pourrait comprendre ces quelques mots agencés en montrant, au fond, que créer ce n'est ni plus ni moins apprendre à résister aux normes (presque toujours arbitraires et relatives) qui nous enferment dans un lieu et une culture. D'ailleurs, cela voudrait dire que libérer la vie, c'est donner forme à ce qui nous distingue au-delà des contraintes établies sans tomber dans une forme d'essentialisme béat. Rester dans la philosophie, c'est aussi apprendre à en sortir. Mais sortir de la philosophie ne veut pas dire faire autre chose. Deleuze ajoute que sortir de la philosophie, c'est aussi d'une certaine manière apprendre à y rester : « sortir en restant dedans », puisque peu de philosophes savent faire un roman ou un film.

Le film de Bekolo se construit autour de quelques idées qui ont toutes une valeur cinématographique : faire un film sur Mudimbe ou sur Eboussi, c'est cueillir une pensée-en-

mouvement qui ne peut être reprise ni par un poète, ni par un romancier, encore moins par un peintre. C'est un genre nouveau qui éclot entre la frontière du documentaire, de la mise en scène et de la fiction. En réalité, la performance orale des philosophes (Mudimbe et Eboussi), dans les films de Bekolo, nous permet de penser à la fois le style et les modes d'énonciation du discours philosophique en Afrique noire et la réinvention, à la suite de Sembène Ousmane, du cinéma africain. C'est une invite pour le cinéma africain d'inventer une typologie de la production cinématographique, qui chercherait à sérier les contenus pour assurer une circularité fluide entre le message, le public visé et la création.

Sous ce rapport, la proposition de Jean-Pierre Bekolo de ranger les deux films produits sur Eboussi et Mudimbe dans une rubrique nommée « Intellectualis » est un sérieux travail de typologie : il invente et nomme ainsi une nouvelle démarche et une nouvelle manière de produire un film. Il ne s'agit, dans ces films, ni d'entretiens, ni d'interviews, encore moins de documentaire. Il y est question de « cueillette » : c'est un « recueillement dialogique » entre un cinéaste et un philosophe.

Mais, c'est aussi un exercice redoutable pour un philosophe, qui a, en principe, toujours horreur de livrer une réflexion cernée dans un temps et un espace très précis. On se rappelle tous le malaise exprimé par Deleuze lorsqu'il s'agit de répondre à des questions posées en dehors des amphithéâtres et des salles de cours : le plus souvent, lorsqu'on lui pose une question, il s'aperçoit qu'il n'a rien à dire. Mieux, l'indétermination des questions mêmes qui doivent obéir, pour le philosophe, à un long processus d'élaboration est minorée, dans le film, par les dialogues et entretiens qui obéissent à la logique de « l'instant » (G. Deleuze, C. Panet, 1996, p. 8sqq).

De la même manière, la finalité des performances orales du philosophe, dans le registre des « Films intellectualis » de Bekolo, n'est pas de répondre aux questions en conceptualisant, mais c'est plutôt une manière de sortir de la rigueur

conceptuelle : sortir de la philosophie par la philosophie. On « déterritorialise » ainsi les questions et les réponses instantanées qui sont « bricolées » par le philosophe, puisque l'artiste-cinéaste sollicite les expériences réellement vécues et qui ont façonné le parcours du philosophe. L'objectif de la caméra déplace ainsi la création en poussant le philosophe à passer de l'écriture (conceptuelle) au dialogue vivant (image-mouvement). La pensée arrive, de cette façon, à suivre un devenir à la fois balbutiant et imperceptible : se crée au fil du récit une forme de « pop philosophie, déjà revendiquée par Gilles Deleuze (G. Deleuze, C. Panet, 1996, p. 10) ! C'est pourquoi, la structure du film de Békolo conduit nécessairement à cette « pop philosophie. La « pop philosophie » est, pour Deleuze, un style qui agence des énoncés sans qu'on soit dans l'obligation de prêter une attention particulière à l'organisation rationnelle de la structure de la pensée. La construction conceptuelle étouffante est supplante par une performance orale qui bégaye, et on avance en radotant parfois afin de faire émerger de nouvelles lignes de fuite très créatrices. En ce sens, le film de Jean-Pierre Bekolo sur Eboussi est un sérieux prétexte qui nous permet d'instruire le débat du « philosopher en Afrique noire ». Il nous apprend ainsi à transgresser les limites de nos champs disciplinaires et les normes académiques qui les conditionnent et les confinent dans un espace bien délimité. Se met alors en palce, pour le philosophe négro-africain, une nouvelle manière de penser son rapport avec la critique et l'autocritique.

3. Du film au concept : le « philosopher » en Afrique noire en question

3.1. Ce que le concept doit au film

Dans ce dialogue singulier qui l'avait mis aux prises avec le cinéaste J.-P. Bekolo, Eboussi nous livre ce qui pourrait permettre au philosophe négro-africain d'échapper à la rigueur conceptuelle. Ce qui en ressort, c'est l'idée qu'on peut faire de la

philosophie autrement, en ayant un style qui permet de poser le débat sur la pédagogie du concept. Celle-ci doit s'émanciper de l'abstraction conceptuelle, qui n'a aucune prise sur le réel des Africains. En ce sens, le cinéma, contrairement à la pensée du concept, nous met en présence des richesses du langage et stimule la créativité de l'esprit. Il y a là un mélange de deux ordres de création et de production du sens : le scénario et le concept. Le recours au cinéma permettrait ainsi à la philosophie, en premier lieu, de penser un « dehors » capable de lui assurer une souplesse méthodologique et un renouvellement des impératifs de l'interprétation philosophique. Et, en second lieu, le cinéma permettrait à la philosophie de repenser le va-et-vient incessant entre le concept et les images de la vie qu'instaure toute philosophie digne de ce nom, en renouant le contact direct avec les « formes de vie ». Cela nous conduirait à ne jamais séparer la philosophie de la vie qui la suppose et la détermine². Il s'agit finalement d'un éloge aux discours hybrides qui transgressent les limites théoriques et de méthodologiques entre la philosophie et le cinéma, entre la philosophie et la littérature ou les arts visuels en général. Comment alors articuler cette pensée qui refuse les frontières théoriques et méthodologiques entre les disciplines ? Comment rendre positif le mélange des discours ?

Concrètement, il s'agit d'inviter le philosophe négro-africain, à présenter, d'abord, les corpus des traditions africaines pour les penser, ensuite. Il faut préciser que ces corpus (mythes, contes, légendes, épopées) se déclinent toujours sous la forme d'un récit, imposé par ce qu'il convenu d'appeler, avec le philosophe sénégalais M. Diagne (2011, p. 632), « la ruse de la raison orale ». D'où la thèse fondamentale qui consiste à dire que la dramatisation des idées essentielles des sciences « n'est donc

² Lire à ce sujet l'excellent ouvrage de B. Cany (2014), notamment les chapitres VII et VIII, intitulés respectivement « La narration philosophique » et « Le théâtre de la pensée ».

pas une enveloppe formelle et superfétatoire, elle est le support pédagogique adapté au contexte oral » M. Diagne (2011, p. 633).

Cette double remarque nous conduit à soutenir ce qui suit : le philosophe négro-africain est comme condamné à s'inscrire durablement dans la lignée des philosophes-artistes, puisqu'il lui faut nécessairement investir le « *muthos* » des traditions africaines pour les penser. Il suffit, pour nous en convaincre, de méditer ces propos de B. Cany (2014, p. 50) :

Si la pensée voit par-delà le visible, ce qu'elle voit – métaphoriquement [surtout dans la dramatisation même des idées essentielles en contexte oral] – se compose d'un champ visuel, appelé *théâtre* (ou *scène*) de la pensée, et d'habitants agissants, appelés *personnages*. Ce sont traditionnellement des archétypes symboliques, tels qu'on les rencontre dans le *Zarathoustra* de Nietzsche ou dans *Le philosophe-artiste* de Vuarnet.

Mais faut-il transcrire et fixer ces corpus (mythes, contes, légendes, etc.) avant de les penser ?

3.2. De Eboussi à B. Mve Ondo ou comment philosopher avec nos récits ?

Commençons par évacuer l'épineuse question de la transcription et/ou de la traduction de nos contenus culturels dans les langues de l'ancien colonisateur. Cette question ne doit pas être, à notre avis, le lieu d'une bataille idéologique. Nous proposons, pour surmonter les « querelles idéologiques » liées à la transcription, que « le philosophe-transcripteur », en bon ethnologue, puisse transcrire et traduire le corpus de sa propre aire culturelle. L'avantage, ici, c'est que le philosophe-artiste et transcripteur de son aire culturelle, comme Bonaventure Mve Ondo la culture fang, maîtrise la langue de sa propre culture. Aussi bien les barrières linguistiques pèseront-elles moins sur le travail de l'archive. Ainsi Mve Ondo peut-il se faire un aussi bon « philosophe-transcripteur » qu'un aussi bon philosophe-artiste

pour avoir recueilli et comparé le corpus fang (comme univers de signification) à l'ontologie occidentale.

Notre argument tient en ceci : pour transcrire, d'abord, il faut être un bon ethnologue libéré du discours de l'ethnologie coloniale, ensuite, pour penser ces corpus transcrits (ou traduits), il faut se servir de la culture philosophique de l'Occident. Cela veut dire que l'on a affaire à une pensée-vision qui dramatise les idées abstraites des cultures africaines. Sous ce rapport, le philosophe négro-africain est le lieu de tous les renversements ; il est comme obligé de pratiquer le discours impur du philosophe-artiste. C'est apprendre à revendiquer les marges de la littérature des récits et corpus des traditions africaines et les marges de la conceptualisation des idées essentielles de ces mêmes traditions, et inversement.

C'est dans ce registre que l'on peut ranger *A chacun sa raison* de B. Mve Ondo (2013). Dans cet ouvrage, Mve-Ondo se propose de faire une lecture comparative entre le Sujet de l'ontomythologie et celui de l'ontologie traditionnelle. Il montre que le sujet de l'ontomythologie – en s'appuyant sur les mythes, légendes, épopées et contes des fang, en général, et, en particulier, sur les récits du Mvet – est celui qui trouve le fondement de sa propre quête dans l'univers de signification symbolique qui lui est à la fois extérieur et intérieur. Mieux, le sujet de l'ontomythologie ne s'appréhende que dans ce carrefour de sens que lui offre l'univers de signification.

Le sujet de l'ontomythologie est régi dans sa totalité par l'univers de signification : l'Ancêtre et son Verbe. Autrement dit, il est celui qui ne peut se construire que dans les significations multiples que lui renvoient les mythes, les légendes, les contes, les proverbes et les épopées. Cela veut dire qu'il y a une unité jamais rompue, dans les traditions africaines, entre le Sujet, l'Univers de signification et la Transcendance. Si nous comparons, comme le fait B. Mve Ondo, le sujet de l'ontologie traditionnelle au sujet de l'ontomythologie, il est possible de

soutenir que ces deux sujets n'ont qu'un seul point de rencontre, qui est celui de la Transcendance.

Si l'on pose en effet deux droites, l'une verticale (symbolisant la Transcendance) et l'autre horizontale (l'Univers de Signification), pour symboliser la quête du sens pour tout Sujet, on verra que le Sujet de l'ontomythologie et celui de l'ontologie traditionnelle se meuvent différemment dans le monde. Sur l'axe horizontal, le Sujet de l'ontomythologie ne se pose et ne se projette que dans les liens jamais rompus qu'il tisse avec l'univers de signification. Comme pour dire que l'Univers de Signification est, dans l'aire culturelle fang, au début et à la fin de toute quête de soi ; le Sujet fang est régi par ce réservoir infini de possibilités, de trajectoires multiples du Sens qu'est l'Univers de Signification.

A contrario, le Sujet de l'ontologie classique – l'axe Aristote-Kant-Hegel – est celui qui lutte et cherche à s'affranchir de cet Univers de Signification pour se penser dans une abstraction universelle ayant la prétention (dangereuse) d'étendre, à tous les sujets, le contenu et la forme d'un Sujet singulier : il en est ainsi du Sujet cartésien qui trouve sa raison d'être dans un solipsisme lui permettant de suspendre la prégnance du monde. Par conséquent, les deux sujets sont incommensurables. Néanmoins, le Sujet de l'ontomythologie et celui de l'ontologie traditionnelle partagent le même désir de transcendance. Sur l'axe vertical, « l'ontomythologie fang, réinterprétée, révèle que le Sujet, même lorsqu'il est déterminé par un univers de signification, est orienté vers la transcendance » (B. Mve Ondo, p. 269).

C'est pourquoi il est bon, pour penser le sujet fang, de partir de l'univers de signification. Concrètement, B. Mve Ondo, ayant bien posé ces principes, s'adonne d'abord à un travail ethnologique qui le pousse à poser les quatre versions du mythe de l'Evus (p. 168-175). Et, une fois ce travail accompli, il passe à l'analyse proprement philosophique pour penser ces différentes versions dans leur unité (p. 175-178). Ensuite, pour investir la

totalité de l'univers de signification fang, il nous présente, avec la même méthode, quelques récits épiques du Mvet (p. 179-185). Car il sait d'avance la valeur épistémique de l'épopée dans une civilisation de l'oralité. Cette valeur épistémique de l'épopée est nettement énoncée par M. Diagne (2011, p. 632) :

En contexte oral, l'histoire se coule préférentiellement dans le moule de l'épopée. Celle-ci est le mode de constitution du mémorable, qui procède par superlativisation autour des « grands noms » et des « grandes actions » afin de les arracher à la contingence.

B. Mve Ondo utilise la même méthode : juste après la présentation de quelques récits épiques du Mvet, il fait suivre sa propre analyse philosophique qui expose les différents niveaux de sens des récits choisis (p. 185-191).

Il arrive alors à établir cette conclusion saisissante (B. Mve Ondo, p. 271) :

Le mythe de L'Evus, la légende de Ngurangurane, les textes épiques du Mvet sont cet « *a priori* » auquel toute la culture fang fait référence. En ce sens, ils sont un détour obligé pour la pensée. Mais ils sont plus que cela, ils constituent un cheminement vers la question origininaire ou plutôt vers la question plus générale : Qu'est-ce que l'homme ? C'est pourquoi ils doivent être regardés non pas uniquement comme des réponses, mais comme des interrogations. C'est en cela qu'ils peuvent être dits « philosophiques ».

On comprend mieux la méthode utilisée par Mve Ondo, qui expose, dans un premier moment, le corpus fang et lui insuffle une critique méthodique dans un deuxième moment. Comme Platon donc, le philosophe négro-africain doit pouvoir, à l'aide de son discours impur, « englober la vérité rationnelle du *logos* et la vérité irrationnelle du *muthos* [précisément des mythes, contes, légendes et épopées des civilisations africaines] » (B. Mve Ondo, p. 33).

Cependant, il doit aussitôt se désolidariser de la philosophie platonicienne qui tend vers l'Un. Cela suppose qu'il

apprenne à « se faire violence », cette violence intellectuelle nécessaire au philosophe-artiste. En contexte oral, on doit apprendre à penser avec et contre la philosophie du concept. Car l’Un qui dissoudrait toutes les spécificités des traditions africaines serait toujours chaotiques. Les détails des traditions initiatiques peul ou fang sont importants, et ils montrent bien la fécondité du multiple dans une Afrique plurielle. C’est pourquoi l’horizon conceptuel vers lequel nous tendons est celui de la limite fixée par les aires culturelles elles-mêmes : l’aire culturelle pulaar, fang, manding, Haoussa, etc. Qu’est-ce que cela peut signifier ?

Reprendons l’expérimentation philosophique de B. Mve Ondo pour mieux cerner ce problème. Les analyses de Mvél-Ondo, en effet, ne sont fécondes que dans la mesure où elle limite son champ d’étude au corpus fang. Elles évitent ainsi les généralisations indues qui ont la prétention de passer des traditions fangs à la « Culture africaine ». Et nous nous éloignons ainsi de la négritude de Senghor qui, reprenant à son compte les travaux de l’ethnologie coloniale et les principales thèses de l’œuvre de Tempels³, voulait penser l’unité culturelle de l’Afrique. A ce niveau, Senghor et Cheikh A. Diop se rejoignent aussi bien dans le fond que dans le matériau utilisé pour justifier l’unité culturelle de l’Afrique : la source commune étant la civilisation égyptienne. Nous défendons, ici, l’idée qu’une pensée qui unifierait toutes les richesses des traditions africaines est un « àvenir », qui ne pourra se faire qu’après « le stade culturel initial », c’est-à-dire ce stade qui ne pense l’Un qu’à l’intérieur des aires cultures.

³ L’idée que le Négro-africain est, par exemple, monothéïste est bien défendue par le Senghor des *Libertés*. Dans ces analyses, Senghor essaie même de soutenir la thèse qui consiste à dire que la culture berbère est négro-africaine.

Conclusion

À partir du dialogue et de l'image-mouvement, le film de Bekolo crée un monde dans lequel il y a toujours une place pour la vie et le corps du philosophe. Or la conceptualisation philosophique, par son désir d'abstraction pure, supprime toute forme de vie corporelle : la création conceptuelle ne réserve aucune place aux récits de nos expériences personnelles ; le corps est supprimé au profit des idées désincarnées. En ce sens, toute la philosophie conceptuelle boîte et ne marche que sur une seule jambe, celle des idées. C'est pourquoi, recourir à l'art permettrait à la philosophie de renouer le contact avec la vie du corps. Regarder et écouter Eboussi répondre à quelques questions existentielles dans le film de Bekolo, c'est comme enrichir sa production intellectuelle en convoquant sa vie et son corps. Cela nous conduit à poser que l'avenir de la philosophie africaine se joue dans les croisements des disciplines, des arts visuels et scéniques. La fécondité de ces croisements permettra au philosophe négro-africain d'explorer la catégorie du philosophe-artiste (telle qu'elle a été pensée par Nietzsche et Giordano Bruno), afin de mieux interroger nos savoirs endogènes souvent dramatisés dans nos mythes, nos contes et nos légendes.

Références bibliographiques

- CANY Bruno, 2014, *Renaissance du philosophe-artiste. Essai sur la révolution visuelle de la pensée*, Paris, Hermann.
- DELEUZE Gilles, PANET Claire, 1996, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.
- DIAGNE Mamoussé, 2006, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*. Paris, Karthala.
- DIAGNE Mamoussé, 2011, « Logique de l'écrit, logique de l'oral. Conflit au cœur de l'archive », p. 629-638, *Critique*, n°771-772, Août-Septembre 2011, numéro spécial « Philosopher en Afrique ».

- EBOUSSI BOULAGA Fabien, 1977, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine.
- GARCIN-MARROU Flore, 2017, « L'Abécédaire de Gilles Deleuze », p. 212-219, Dossier « Art et Alphabet » revue *Ligeia*, n°153-156, janvier-juin.
- MVE ONDO Bonaventure, *A chacun sa raison. Raison occidentale et raison africaine*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- PLATON, 2007, *Phèdre ou de la beauté*, Paris, Les classiques de la philosophie, Coll. « Poche ».

Filmographie

- BOUTANG, P.-A. (1988). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* [<https://www.mediatheque.be/collection/critiques/pierre-andre-boutang-abecedaire-de-gilles-deleuze-dvd-l/>].
- BEKOLO Jean-Pierre,
EBOUSSI: [<https://vimeo.com/1010651257?share=copy>]
ou
[https://drive.google.com/file/d/1VbkA22_6D10qH0a7yzpCoMxcD_D_BGGw/view?ts=6903f379].
- BEKOLO Jean-Pierre,
MUDIMBE: [<https://vimeo.com/168481437?share=copy>.

**EXPANSION DE L'ORPAILLAGE ET DYNAMIQUES
DES CONFLITS FONCIERS EN CÔTE D'IVOIRE : UNE
ANALYSE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE À PARTIR
DU VILLAGE DE KONG 2 DANS LA SOUS-
PRÉFECTURE DE YAKASSÉ ATTOBROU**

Honnéo Gabin TARROUTH

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

E-mail : gabintarrouth1976@gmail.com

Guy Oscar Sical TOUKPO

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

E-mail : oscartoukpo@yahoo.fr

Georges KOUAME

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

E-mail : kouameg2@gmail.com

Bienvenu Kouassi BROU

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

E-mail : bienvenukouassi225@gmail.com

Soumission : 21/07/2025 Acceptation : 15/12/2025

Résumé : l'orpaillage, en plein essor ces dernières décennies en Côte d'Ivoire, a exacerbé des problématiques sociales complexes, notamment en matière d'accès, d'usage et de répartition des rentes foncières. Cette étude se penche sur les dynamiques conflictuelles qui en découlent dans le village de Kong 2 dans la sous-préfecture Yakassé Attobrou dans le Sud-Est ivoirien, à travers une analyse qualitative. Les collecte des données a été possible grâce aux techniques de collecte de données comme : la recherche documentaire, l'entretien et l'observation. Les résultats obtenus révèlent que deux facteurs principaux expliquent la persistance des conflits fonciers : d'une part, les perceptions ambivalentes ou différencierées de l'orpaillage par les populations locales, en raison de ses impacts socio-économiques et environnementaux divergents ; d'autre part, la gestion inéquitable de la rente foncière, source de tensions intrafamiliales et intercommunautaires. Ces phénomènes soulignent la nécessité d'une gouvernance inclusive

et d'une sécurisation effective des droits fonciers pour apaiser les relations sociales et atténuer les conflits.

Mots-clés : orpaillage, conflits fonciers, rente foncière, exclusion, cohésion sociale.

Abstract: Gold mining, which has boomed in recent decades in Côte d'Ivoire, has exacerbated complex social issues, particularly regarding access, use, and distribution of land rents. This study examines the resulting conflict dynamics in the village of Kong 2 through a qualitative analysis. The results show that two main factors explain the persistence of land conflicts: on the one hand, ambivalent perceptions of gold mining by local populations, due to its divergent socioeconomic and environmental impacts; and on the other, the inequitable management of land rents, a source of intra-family and inter-community tensions. These phenomena highlight the need for inclusive governance and effective land rights security to ease social relations and mitigate conflicts.

Keywords: gold mining, land conflicts, land rent, exclusion, social cohesion.

Introduction

En Afrique de l'Ouest, particulièrement en Côte d'Ivoire, le secteur primaire joue un rôle crucial dans l'économie nationale. En 2014, ce secteur représentait plus d'un quart du produit intérieur brut (PIB), plus de 50 % des recettes d'exportation et surtout plus des deux tiers des sources d'emplois et de revenus de la population (G. Kouamé, 2018). Cette place prépondérante du secteur agricole s'explique par la diversité des cultures de rente et vivrières, mais aussi par les dynamiques migratoires qui ont façonné la structure agraire du pays (T.J.Bassett & D.E. Crummey, 1993 ; J.P.Chauveau, 2006).

Au lendemain de l'indépendance, le gouvernement ivoirien a cherché à diversifier et à intensifier la production agricole en introduisant de nouvelles cultures de rente, notamment le café et le cacao, ce qui a entraîné d'importants flux migratoires vers les régions forestières du pays (M. Koné cité par Y.C.Yao, 2014). L'introduction de ces cultures dans le Sud-Est

et sur la basse côte a attiré une main-d'œuvre allochtone et allogène venant de régions moins propices à ces productions (J.P. Chauveau, 2000 ; F. Ruf et G. Schroth, 2004). Ce mouvement migratoire a été encouragé par les autorités coloniales et postcoloniales, désireuses de valoriser les potentialités agricoles de ces régions (J.P. Chauveau et J-M.Bosc, 1999).

Dans ce contexte, les relations foncières ont été historiquement régies par le système du "tutorat", un mode d'intégration des migrants basé sur la reconnaissance des autochtones comme détenteurs des droits fonciers originels (J.P. Chauveau, 2006 ; D. Lavigne, 1998). Les terres étaient acquises par legs, dons et prêts, renforçant ainsi les liens sociaux entre autochtones et allogènes (J.P.Chauveau & J.P.Jacob, 2006). Cependant, la croissance démographique, l'expansion des cultures de rente et l'évolution des systèmes de culture (développement de plantations pérennes, disparition de l'agriculture itinérante, raccourcissement de la durée des jachères) ont conduit à une pression accrue sur les terres (J.P. Colin et P.Woodhouse, 2010). Cette évolution a favorisé l'individualisation des droits fonciers et l'émergence d'un marché foncier monétarisé, marquant ainsi une transition d'un accès traditionnellement communautaire à un régime de transactions marchandes (J.P. Colin, 2005 ; D. Lavigne, 2006).

L'essor de la monétarisation des terres a bouleversé les modes d'accès au foncier, donnant lieu à des tensions récurrentes (J.P. Colin, 2017). En Côte d'Ivoire, plusieurs conflits fonciers ont été observés, notamment entre Guéré et Baoulé à Gloublé en 1998, ou entre Kroumen et Burkinabè à Saïoua en 1999 (G. Kouamé, 2009). L'adoption de la loi n°1998-750 du 23 décembre 1998 relative au domaine foncier rural traduit la volonté de l'État de sécuriser les droits fonciers des populations et de réduire les conflits liés aux transactions foncières (J.P. Jacob & P.Y. Le Meur, 2010).

Parallèlement à cette dynamique foncière, la Côte d'Ivoire, confrontée aux limites du capitalisme agraire (J.

Grajales & O. Toukpo, 2024), a misé sur l'exploitation minière comme nouveau moteur de croissance économique (Y.C. Yao, 2014). Aujourd'hui, l'activité minière couvre 24 des 31 régions du pays et est exercée illégalement par plus de 500 000 personnes (Rapport ONG Encore, 2018). Cette expansion minière illégale pose de nouveaux défis en matière de gouvernance foncière et de régulation des ressources naturelles (G. Hilson & T. McQuilken, 2014).

Le village de Kong 2, situé dans la sous-préfecture de Yakassé-Attobrou dans l'est de la Côte d'Ivoire, illustre on ne peut plus cette problématique. En 2014, il a connu sa première expérience d'exploitation artisanale d'or, attirant une population croissante et modifiant les conditions de vie des habitants (construction d'infrastructures, création d'emplois, augmentation des revenus familiaux). Cependant, cette activité a généré des contestations sur la légitimité des cédants et les transferts de terres concédées aux orpailleurs (T. Zongo, 2019). Ces tensions rappellent les conflits fonciers liés à l'exploitation des ressources naturelles en Afrique de l'Ouest, où l'accès à la terre est souvent disputé entre divers acteurs (C. Lund, 2011).

Face à cette situation, l'État ivoirien a adopté plusieurs mesures de régulation, notamment la loi n°2014-138 du 24 mars 2014 portant code minier, qui stipule que l'exploitation minière ne peut se faire sans autorisation préalable et que l'État est propriétaire du sous-sol. Des actions locales, telles que la mise en place d'un chantier-école pour former les jeunes orpailleurs, des campagnes de sensibilisation et une brigade de lutte contre l'orpaillage clandestin, ont également été initiées. Par ailleurs, on note la mise en place d'un Comité Villageois de Gestion Foncière Rurale (CVGFR), ainsi que le processus d'immatriculation des terres conformément à la loi foncière de 1998, ayant pour objectif de sécuriser les droits fonciers des populations rurales et de prévenir les conflits liés à l'accès et à la gestion des terres (J-M. Bosc et al., 2010.).

Malgré la multiplicité des dispositifs administratifs et juridiques de régulation, les conflits fonciers liés à l'orpailage persistent à Kong 2. Quels sont les facteurs qui expliquent cette persistance ?

L'objectif général de cet article est d'analyser les causes structurelles et conjoncturelles de ces conflits fonciers autour de l'orpailage. Il s'agira d'abord d'examiner les représentations sociales des paysans concernant cette activité, puis de décrire les rapports sociaux sous-jacents à la redistribution de la rente foncière générée par l'exploitation aurifère dans le village de Kong 2.

1. Ancrage théorique et méthodologique

Au plan théorique, l'analyse des conflits fonciers liés à l'orpailage dans le village de Kong 2 repose sur une combinaison de cadres théoriques issus de la sociologie du développement et des sciences sociales. La théorie des représentations sociales (S. Moscovici, 1961) constitue un premier point d'ancrage en permettant d'expliquer les perceptions contrastées de l'orpailage entre les différents acteurs (autochtones, allochtones, orpailleurs, autorités locales). Cette théorie met en évidence la manière dont les habitants de Kong 2 conçoivent l'orpailage comme un mal nécessaire, associé à la fois à des opportunités économiques et à des menaces environnementales et foncières.

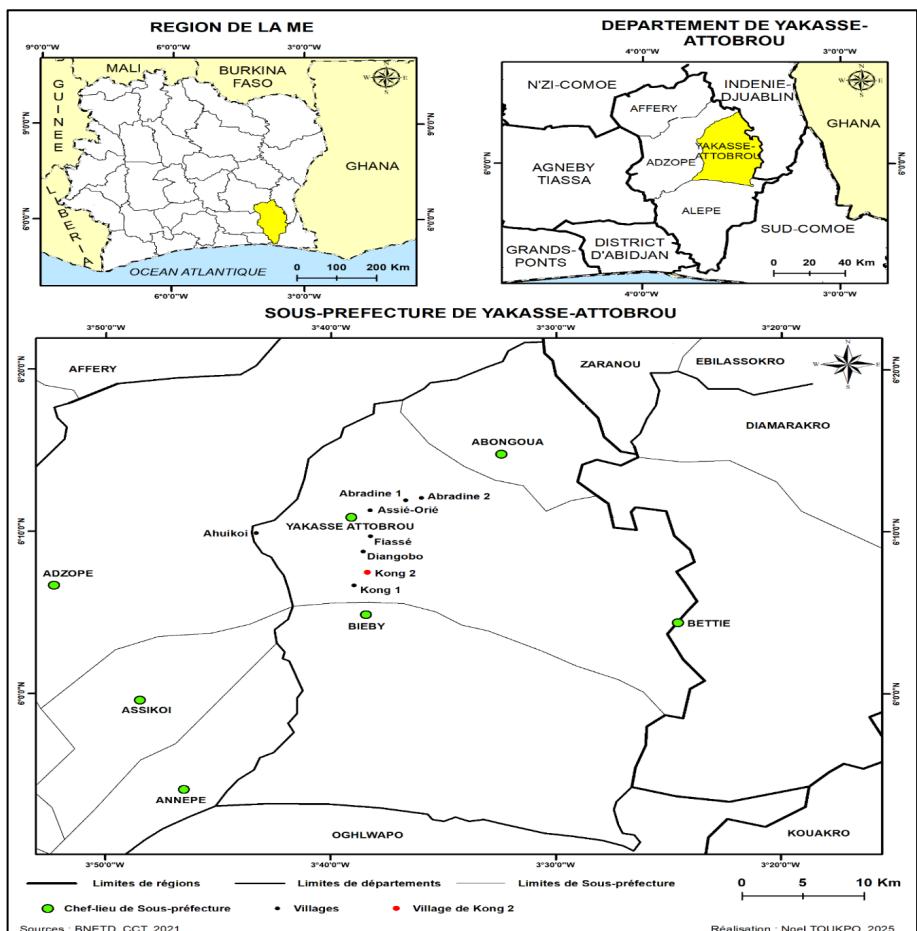
Par ailleurs, la théorie des conflits fonciers (J.P. Chauveau, 2006 ; J.P. Colin, 2005) éclaire la transition d'un système foncier communautaire à un marché foncier monétarisé, qui génère des tensions croissantes. L'absence de délimitation claire des parcelles et la revendication des droits sur le sous-sol créent un terrain propice aux conflits intra et intercommunautaires. Cette dynamique est renforcée par la monétarisation des transactions foncières, qui remet en question les logiques traditionnelles de gouvernance foncière et favorise l'émergence de nouvelles formes de contestation.

Enfin, la théorie de l'analyse des stratégies d'acteurs (M. Crozier et E. Friedberg, 1977) permet de comprendre les jeux de pouvoir et les interactions stratégiques entre les différents acteurs impliqués dans l'orpaillage. L'appropriation et la gestion des ressources foncières ne sont pas neutres : elles sont influencées par des rapports de force où les propriétaires fonciers, les orpailleurs et les autorités locales développent des stratégies d'accès et de contrôle des terres. L'activation de réseaux d'influence, la mobilisation de normes coutumières et l'adhésion à des alliances circonstancielles illustrent la complexité de ces dynamiques conflictuelles.

Ainsi, la persistance des conflits fonciers à Kong 2 peut être analysée à travers ces trois prismes théoriques complémentaires. En combinant une approche socio-économique, foncière et stratégique, il devient possible de mieux comprendre les logiques sous-jacentes aux tensions actuelles et d'identifier des pistes de réflexion adaptées aux réalités locales.

Au niveau méthodologique, cette étude a été réalisée dans la sous-préfecture de Yakassé-Attobrou, précisément dans le village de Kong 2.

Carte 1 : Localisation du village de Kong 2



Le choix de cette zone d'étude a été motivé par le fait que la sous-préfecture de Yakassé-Attobrou n'a pu se soustraire à l'exploitation artisanale de l'or et à ses nombreuses conséquences. Le choix du village de Kong 2 comme localité d'enquête a été justifié par le fait qu'au cours de notre phase exploratoire, nous avons demandé au sous-préfet de nous citer par ordre, du niveau le plus élevé au moins élevé, les localités de la sous-préfecture où les conflits fonciers autour de l'orpaillage sont les plus perceptibles. De cette manière, l'ordre qui nous a

été suggéré est le suivant : Kong 2, Kong 1, Abradine 1, Abradine 2, Diangobo et Fiasse. Ainsi, en tant que premier responsable du comité de gestion foncière rurale, il affirme avoir souvent été saisi pour le règlement des conflits fonciers autour de l'activité d'orpailage dans le village de Kong 2.

Concernant la population d'enquête, dans le souci de diversification des sources de données, nous avons interrogé des personnes appartenant à différentes catégories sociales et des témoins privilégiés pouvant fournir des informations nécessaires en lien avec le sujet. Pour ce faire, les personnes interrogées dans le cadre de ce travail sont : les orpailleurs, les responsables des associations de jeunes, des femmes et du comité villageois de gestion foncière, les autorités coutumières, les autorités préfectorales, les paysans ou propriétaires de terrain, et les responsables des allogènes/allochtones. Un échantillon total de 22 personnes a ainsi été interviewé. Le choix de ces acteurs a été possible grâce à la technique d'échantillonnage par réseau. Elle a permis en effet d'identifier les acteurs directement ou indirectement impliqués dans les conflits autour de l'exploitation minière. De manière pratique, nous avons constitué un échantillon en demandant à quelques informateurs de départ de nous fournir des noms d'individus pouvant faire partir de l'échantillon.

Sur le plan de la démarche, nous avons privilégié deux approches. L'approche systémique pour analyser les interactions réciproques qu'entretiennent les paysans autour de la cession des terres en location aux orpailleurs, et l'approche dialectico-stratégique pour cerner les logiques contradictoires liées à l'exploitation des ressources foncières dans un contexte marqué par la dynamique de l'exploitation minière artisanale, et décrire les stratégies des paysans en vue de s'opposer à l'exploitation de l'orpailage ou de profiter des opportunités qu'offre cette nouvelle économie.

Cette étude se veut qualitative. Les techniques de collecte des données mobilisées sont : la recherche documentaire,

l'entretien et l'observation. Pour ce qui est de la recherche documentaire, elle a concerné la consultation des documents méthodologiques, des documents en lien avec le foncier et l'orpaillage.

Dans le cadre de cette étude, nous avons eu recours à deux types d'entretien : les entretiens semi-directifs de groupe, avec pour cibles les autorités traditionnelles et le comité villageois de gestion foncière rurale ; les entretiens semi-directifs individuels, avec pour cibles les responsables administratifs, les propriétaires de terre, les présidents d'associations de femmes et de jeunes, les orpailleurs, et les responsables des allogènes/allochtones. Les entretiens ont été menés à l'aide de guides d'entretien à items ouverts pour permettre aux interlocuteurs de s'exprimer librement.

2. Résultats

Les données collectées dans le village de Kong 2, nous ont permis d'identifier deux principales causes des conflits foncières qui naissent autour de l'exploitation artisanal d'or. Deux facteurs majeurs ressortent : la représentations sociales de l'orpaillage et Rapports sociaux autour de la redistribution de la rente foncière tirée de l'orpaillage dans le village de Kong 2.

2.1. Représentations sociales de l'orpaillage dans le village de Kong 2

Selon une lecture optimiste, la pratique de l'orpaillage apparaît pour les paysans comme une source de revenus et une alternative à la baisse des prix des produits agricoles. Cependant, bien que cette activité génère des revenus, les paysans de Kong la perçoivent comme nuisible, destructrice et ayant un impact négatif sur leur vie.

2.1.1 L'orpailage, facteur de destruction des plantations et des terres

L'orpailage, une activité d'extraction artisanale de l'or, constitue un facteur majeur de dégradation des terres agricoles et des plantations. À Kong 2, cette activité se concentre principalement dans les bas-fonds, où les exploitants creusent des trous pour extraire le sable aurifère. L'eau, utilisée pour laver ce sable, est souvent contaminée par des produits chimiques comme le mercure, un élément toxique employé pour amalgamer l'or. Les trous abandonnés, souvent remplis d'eau, présentent également des dangers physiques et environnementaux pour la population.

Les produits chimiques utilisés dans l'orpailage, tels que le mercure, sont souvent déversés sans précaution sur les sols ou dans les eaux stagnantes. Ce procédé entraîne une contamination sévère des terres agricoles et une perte de fertilité des sols, impactant directement les plantations et les rendements agricoles à Kong 2. Les témoignages des habitants illustrent cette réalité.

G.C., propriétaire terrienne, déclare :

Quand on pratique l'orpailage, tu vas venir planter manioc, taro, banane, ça ne va pas réussir, même piment simple. Ça détruit la terre, le mercure qu'ils utilisent tue les vers de terre et empêche toutes plantes de réussir. C'est ce qu'on vit ici.

Un autre propriétaire, G.A., partage une expérience similaire :

Actuellement, j'ai planté du maïs. Je suis obligé de pulvériser ou de mettre de l'engrais afin d'avoir deux grains pour manger. Tous les bas-fonds sont détruits ; on ne trouve plus d'endroits pour semer du riz.

Ces témoignages traduisent un sentiment général de frustration et d'impuissance face à l'impact dévastateur de l'orpailage sur les terres agricoles. Au-delà de la destruction des plantations, cette activité est perçue par la communauté comme une menace majeure pour le mode de vie rural. La dégradation

des sols, la pollution des ressources en eau et la perte de terres arables conduisent à une perception négative de cette pratique.

Face à ces impacts, les populations locales développent des attitudes d'opposition envers les orpailleurs et ceux qui leur cèdent des terres. Ces tensions, souvent à l'origine de conflits, traduisent la lutte des paysans pour la préservation de leurs terres, de leurs moyens de subsistance et de leur environnement. L'orpaillage apparaît ainsi comme un enjeu crucial de gestion territoriale et de résilience communautaire dans la région.

2.1.2. L'orpaillage, facteur d'empiétement de l'espace

Dans la tradition africaine, l'or ne demeure pas en place dans la nature ; il se déplace d'un point à un autre et peut être visible ou invisible. De ce fait, la prospection aurifère devrait idéalement se faire à l'aide d'outils sophistiqués permettant de détecter la présence du métal précieux avant toute exploitation. Toutefois, à Kong 2, cette prospection se fait sans recours à des détecteurs de métaux, ce qui conduit à une approche empirique et aléatoire de l'exploitation. Comme l'affirme Monsieur A.A., conseiller du bureau de la jeunesse : « Les orpailleurs n'ont pas d'appareils pour détecter l'or. Ils font leur travail comme ça. Ils procèdent au hasard, jusqu'à trouver de l'or. »

Les exploitants miniers, après avoir négocié un terrain avec le propriétaire terrien, pratiquent le saunage, une technique qui consiste à creuser entre 5 et 10 mètres de profondeur afin de déterminer la présence d'un filon ou de recueillir les dépôts sableux aurifères initiaux, qui seront ensuite lavés à l'aide du mercure pour extraire les particules d'or. Lorsque les premières exploitations sont fructueuses ou qu'un filon est découvert, les orpailleurs le suivent en creusant en direction de celui-ci, multipliant ainsi les fouilles dans toutes les directions.

Ceci est confirmé par M.B., chef de chantier :

Quand nous creusons, en faisant 10 mètres, tu peux trouver cailloux, souvent tu peux ne pas trouver quand tu vois, tu es obligé de suivre ce filon. Maintenant celui qui ne le trouve pas, est

obligé de toucher à côté à cote pour trouver ce filon. Ce filon est une route, sous forme de cailloux qui traversent le sol, c'est sur lui que se trouve de l'or, il montre aussi la direction de l'or.

Cette recherche du filon incite donc les orpailleurs à dépasser les limites des terrains qui leur ont été concédés, ce qui entraîne des conflits entre exploitants et propriétaires terriens, mais aussi entre propriétaires eux-mêmes. Nos enquêtes révèlent que les terres attribuées aux orpailleurs ne disposent souvent pas de délimitations concrètes, ce qui engendre des empiétements volontaires ou involontaires. Un orpailleur témoigne :

Ça fait maintenant six ans que je suis dans ce travail. J'ai été confronté à ce problème une seule fois. Celui qui nous a remis la parcelle faisait la limite avec une autre, mais il ne nous a pas bien montré la limite. D'autres, s'ils viennent, peuvent te dire : "Si vous allez là-bas, c'est pour une autre personne. Travaillez ici, mais si vous atteignez le bois qui est là-bas, c'est pour quelqu'un d'autre." Quand vous travaillez, ils ne disent rien, mais c'est quand vous atteignez leur terrain qu'ils commencent à parler.

L'absence de limites claires et la nature exploratoire de l'orpailage favorisent donc des conflits fonciers récurrents. Cette perception est renforcée par les paysans qui considèrent cette activité comme un facteur d'empiétement territorial et de tensions communautaires. Comme le souligne A.G., porte-canne du chef :

Depuis l'orpailage est venu, nous régions sans cesse les conflits de limites, par exemple, moi je donne ma parcelle à l'exploitation, or je fais limite avec toi, je ne t'avise pas, et je m'en vais délimiter ma parcelle pour donner aux orpailleurs. Maintenant en exploitant, ils peuvent empiéter sur ta parcelle. Toi aussi, tu ne vas pas te laisser faire. C'est souvent ce genre de situation qui nous pose problème dans ce village.

Ainsi, il ressort que la pratique de l'orpaillage est perçue comme un facteur catalyseur des conflits fonciers. L'absence de délimitation précise des terrains cédés, combinée à la nature erratique de l'exploitation aurifère, engendre des disputes non seulement entre orpailleurs et propriétaires terriens, mais aussi entre les habitants eux-mêmes. Ces conflits ont des répercussions économiques et sociales importantes, contribuant à une instabilité locale persistante. L'absence d'une réglementation rigoureuse et de moyens techniques modernes renforce cette dynamique conflictuelle, rendant la cohabitation entre les différents acteurs de plus en plus difficile.

En définitive, ces verbatim mettent en évidence les dynamiques conflictuelles liées à la gestion foncière dans un contexte d'orpaillage. Ils révèlent un dysfonctionnement dans la régulation sociale des limites foncières, où l'absence de concertation entre voisins entraîne des tensions. Le fait que certains cèdent leurs parcelles à l'exploitation sans en informer les propriétaires limitrophes crée une situation propice aux conflits, notamment lorsque l'activité des orpailleurs empiète sur les terres adjacentes. Ces intrusions sont perçues comme une atteinte aux droits fonciers des propriétaires voisins, qui réagissent en cherchant à défendre leur espace.

Les intervenants expriment ainsi une résistance face à ces empiètements, traduisant une lutte pour la préservation des terres dans un environnement où les règles traditionnelles semblent affaiblies. L'utilisation de l'expression « Voilà ce qui nous fatigue » dans l'un des verbatim cités plus haut témoigne d'une lassitude face à la répétition de ces conflits, soulignant une pression sociale et psychologique accrue au sein de la communauté. Cette situation illustre une mutation des rapports sociaux autour du foncier, où l'exploitation minière informelle modifie les modes de gestion des terres et accentue les rivalités locales. La citation met ainsi en lumière l'érosion des mécanismes traditionnels de régulation, la montée des tensions

interindividuelles et les effets socio-économiques de l'orpaillage sur la stabilité des communautés rurales.

2.2. Rapports sociaux autour de la redistribution de la rente foncière tirée de l'orpaillage dans le village de Kong 2

L'orpaillage est une activité qui génère d'importantes ressources économiques pour les propriétaires terriens. À Kong 2, nos enquêtes ont révélé que la redistribution de ces revenus suscite des conflits au sein des familles et entre les communautés.

2.2.1 Redistribution intrafamiliale de la rente foncière tirée de l'orpaillage : facteur de conflit

En milieu rural ivoirien, la terre est un patrimoine collectif transmis de génération en génération. À Kong 2, cette transmission se fait de père en fils, conférant aux héritiers un droit de propriété leur permettant d'exclure d'autres usagers, de transmettre, de louer, de céder en planter-partager, voire de vendre. Cependant, la décision de céder une terre aux orpailleurs ou d'exploiter le sous-sol est soumise à certaines restrictions sociales. Selon une conception locale, le sous-sol appartient à la famille, bien que l'État en soit juridiquement le propriétaire. Ainsi, la cession de terres aux orpailleurs nécessite un accord familial et une redistribution équitable de la rente foncière.

K.A., notable du village, exprime cette idée en ces termes :

Si vous êtes nombreux dans la famille, la terre est divisée entre les fils et les filles. Chacun a sa portion, tu es libre de faire ce que tu veux. Mais tu ne peux pas la céder aux orpailleurs, car le sous-sol vous appartient à tous. Maintenant, si je donne aux orpailleurs, je ne peux pas faire un partage égal ; mais, il faudrait que je leur donne un peu.

L'héritier qui cède une terre aux orpailleurs sans partager la rente foncière risque de voir son droit contesté. La gestion des terres collectives est ainsi une source récurrente de conflits. Nos enquêtes montrent que la redistribution des revenus issus de l'orpaillage et les décisions des aînés de céder les terres sont

contestées par les cohéritiers. G.M., président des jeunes, affirme : « La terre appartient à la famille. Donc si tu veux exploiter le sous-sol, il faut que nous soyons tous informés et il faut qu'on partage tous l'argent ».

L'allocation des terres aux orpailleurs à Kong 2 a donc engendré des tensions foncières intrafamiliales. La mobilisation du droit de propriété ou du statut d'héritier devient une stratégie pour accéder ou contrôler la rente locative issue de l'orpaillage.

2.2.2 Redistribution intercommunautaire de la rente foncière tirée de l'orpaillage : facteur de conflit

Historiquement, l'installation des étrangers à Kong 2 se faisait sous le système du tutorat. Ce principe garantissait à tout individu vivant dans le village un accès à la terre pour assurer sa subsistance. Toutefois, la rareté des terres et la croissance démographique ont transformé ce système vers un accès marchand, où les nouveaux venus ont acquis des terres par achat, métayage ou planter-partager.

La littérature montre que les relations entre acquéreurs et cédants sont souvent conflictuelles en raison de l'ambiguïté des transactions foncières (Colin, 2004). Ces tensions résultent du flou entourant la nature des contrats conclus entre autochtones et migrants (Chauveau, Colin *et al.*, 2006).

À Kong 2, l'essor de l'orpaillage a amplifié ces contestations intercommunautaires. Nos investigations montrent que les conflits sont principalement liés à la redistribution de la rente locative entre les étrangers et leurs tuteurs autochtones. Ces derniers contestent la cession de terres aux orpailleurs par les nouveaux acquéreurs, affirmant qu'ils n'ont vendu que le sol et non le sous-sol. G.G., notable du village, déclare : « quand quelqu'un achète une terre, il n'a pas le droit de la céder aux orpailleurs. On te vend la terre, pas le sous-sol. Si tu veux exploiter le sous-sol, tu dois nous informer d'abord ».

A.C., présidente des femmes, appuie cette idée de la sorte : « ici, si quelqu'un achète une terre, elle lui appartient. Il fait les

papiers devant la chefferie et la prend. Mais il ne peut pas la donner aux orpailleurs, car on lui a vendu le dessus, pas le sous-sol. »

Cette situation illustre que les ventes de terres à Kong 2 ne sont pas perçues comme définitives et ne libèrent pas les acquéreurs de toutes obligations envers les cédants. La revendication des droits sur le sous-sol est une stratégie des autochtones pour accéder aux revenus de l'orpaillage.

Par ailleurs, les acquéreurs étrangers estiment ne rien devoir aux autochtones après l'achat. Ils considèrent que la transaction leur confère une propriété pleine et entière, incluant le droit d'exploiter le sous-sol. F.A., leader allogène, affirme :

Lorsque les Akye nous vendent la terre, ils ne nous disent pas que le sous-sol leur appartient encore. C'est depuis l'arrivée de l'orpaillage qu'ils contestent nos droits, simplement pour exiger une part des revenus.

Ainsi, la redistribution de la rente locative de l'orpaillage à Kong 2 fragilise les rapports communautaires. L'exclusion de certains acteurs des revenus de cette activité est un facteur clé des conflits fonciers intercommunautaires. Face à cette situation, les populations mobilisent leurs ressources sociales pour saisir l'opportunité économique qu'offre l'orpaillage ou pour contrôler la rente qu'il génère.

3.Discussion des résultats

Le développement de l'activité de l'orpaillage dans la sous-préfecture de Yakassé-Attobrou, précisément dans le village de Kong 2, a engendré une recrudescence des conflits fonciers. L'exacerbation de ces conflits s'explique par plusieurs facteurs. Nos investigations ont révélé que ces conflits sont liés, en premier lieu, aux représentations sociales que se font les paysans de l'activité de l'orpaillage. En effet, le développement de cette activité à Kong 2 a entraîné des répercussions à la fois positives et négatives.

D'une part, l'orpaillage est perçu comme un levier économique important, permettant à certaines familles d'améliorer leur niveau de vie grâce aux revenus générés. Cette dynamique rejoint l'analyse de Richard Auty (1993), qui développe le concept de "malédiction des ressources", illustrant comment l'exploitation des ressources naturelles peut entraîner à la fois des opportunités économiques et des tensions sociales. De même, A. Soma, N. Compaoré et al. (2021) ont montré que les acteurs de l'orpaillage au Burkina Faso considèrent cette activité comme un mal nécessaire, conciliante entre gain économique et précarité environnementale.

D'autre part, cette activité engendre des impacts négatifs majeurs tels que la destruction des terres cultivables, l'exploitation anarchique des sols et la pollution des sources d'eau, ce qui exacerbe les conflits entre agriculteurs et orpailleurs. Cette situation est comparable à celle observée par Hilson et Laing (2017), qui démontrent que l'orpaillage informel en Afrique de l'Ouest génère des tensions persistantes entre les populations locales et les orpailleurs en raison de la dégradation environnementale et de l'accès inégal aux ressources. Par ailleurs, Carrascal (2009) met en évidence que les différences de perception sur l'utilisation des ressources, comme l'eau en Colombie, peuvent être sources de conflits similaires à ceux liés à l'orpaillage.

En outre, la recrudescence des conflits fonciers à Kong 2 s'explique par les dynamiques sociales autour de la redistribution de la rente foncière issue de l'orpaillage. En effet, l'exploitation de l'or génère des revenus considérables pour les propriétaires terriens, mais l'exclusion de certains acteurs ou la concentration de ces revenus entre les mains d'une minorité contribue à la fragmentation sociale et à l'émergence de conflits. Cette situation s'inscrit dans les conclusions de Kouamé (2009), qui démontre que la mauvaise redistribution de la rente foncière constitue une source majeure de litiges intrafamiliaux et intergénérationnels en société Abouré dans le sud de la Côte d'Ivoire. De même,

Kouadio (2020) met en évidence que l'indemnisation des terres exploitées lors de l'implantation de la mine à Hiré a entraîné de nombreux conflits intra et intercommunautaires.

Les conflits fonciers à Kong 2 illustrent donc une tension structurelle entre les logiques traditionnelles de gestion des terres et les dynamiques économiques contemporaines liées à l'exploitation minière. Cette opposition rejoint les travaux de Boone (2014), qui montre que les politiques foncières en Afrique subsaharienne sont souvent à l'origine de conflits en raison de l'interaction entre régimes fonciers coutumiers et marchands. Ainsi, la gestion des conflits fonciers dans ce contexte nécessite une approche inclusive qui intègre les perspectives des différents acteurs impliqués, notamment les orpailleurs, les agriculteurs et les autorités locales sans occulter celles de L'Etat.

Conclusion

En s'intéressant à l'étude sur l'essor de l'orpailage et la persistance des conflits fonciers dans le village de Kong 2, notre objectif a été d'analyser les causes structurelles et conjoncturelles de ces conflits fonciers autour de l'orpailage. De manière pratique, nous avons d'abord examiner les représentations sociales des paysans concernant cette activité, puis de décrire les rapports sociaux sous-jacents à la redistribution de la rente foncière générée par l'exploitation aurifère dans le village de Kong 2. Pour atteindre un tel objectif, l'approche qualitative a été mobilisée à travers ses différentes techniques comme l'entretien. La collecte s'est réalisée sur un échantillon de 22 personnes, défini grâce à la technique d'échantillonnage par boule de neige.

De ces différents entretiens, il ressort que les perceptions divergentes des populations sur l'orpailage contribuent à fragiliser les relations sociales, et d'autre part, les enjeux de redistribution de la rente issue de cette activité, qui engendrent des rivalités et des stratégies d'exclusion. Ainsi, l'orpailage, bien qu'il génère des bénéfices économiques pour certains, est

aussi un vecteur d'inégalités et de conflits, alimentant les tensions foncières et sociales au sein de la communauté.

En somme, cette recherche a mis en lumière les dynamiques conflictuelles du foncier rural dans un contexte d'exploitation artisanale de l'or, notamment à travers les représentations des acteurs locaux et les mécanismes de partage de la rente. Toutefois, un aspect reste à explorer : les stratégies mises en place par les autorités locales et les communautés pour atténuer ces tensions. Une perspective de recherche pertinente serait donc d'analyser les mécanismes de régulation et de médiation des conflits fonciers liés à l'orpailage artisanal, en s'intéressant aux dynamiques de négociation entre acteurs traditionnels, autorités administratives et exploitants.

Références bibliographiques

- AFFESSI Adon Simon, KOFFI Koffi, GNAMIEN Jean-Claude & SANGARÉ Moussa, 2016, « Impact sociaux et environnementaux de l'orpailage sur les populations de la région du Bounkani (Côte d'Ivoire) », *Journal Scientific*, 12(26).
- AUTY Richard & WARHURST Alyson, 1993, “Sustainable development in mineral exporting economies”, *Resources Policy*, 19(1), p. 14-29.
- BAH Michel Jules Mahier, EBEN-EZER César Léonce Koffi, GADE Charles Sylvain, 2018, « La chefferie traditionnelle à l'épreuve des mutations et compétitions politiques en Côte d'Ivoire : Cas de Kéibly dans la sous-préfecture de Bloléquin en pays Wê », *Autrepart*, N°86(2), p. 125-138, <https://shs.cairn.info/revue-autrepart-2018-2-page-125?lang=fr&tab=texte-integral>.
- BASSETT Thomas & CRUMMEY Donald, 1993, *Land in African agrarian systems*.

[https://www.cabidigitallibrary.org/doi/full/10.5555/1994_1800216.](https://www.cabidigitallibrary.org/doi/full/10.5555/1994_1800216)

Boone Catherine, 2014, *Property and political order in Africa : Land rights and the structure of politics*, Cambridge University Press,

[https://books.google.com/books?hl=fr&lr=&id=JP1GAgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR11&dq=Boone+\(2014&ots=L6nm9VJ6u&sig=bncmyfHBOngfOsH5AfeAVVNBEYE](https://books.google.com/books?hl=fr&lr=&id=JP1GAgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR11&dq=Boone+(2014&ots=L6nm9VJ6u&sig=bncmyfHBOngfOsH5AfeAVVNBEYE)

CARRASCAL Navarro Oscar ,2009, « Représentations sociales de l'eau dans un contexte de conflits d'usage : le cas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombie », *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, Presses Universitaires de Liège, p. 65-86.

CHAUVEAU Jean-Pierre, 2000, « La question foncière en Côte d'Ivoire et coup d'État : comment remettre le compteur à zéro de l'histoire », *Politique Africaine*, N°78.

CHAUVEAU Jean-Pierre, 1999, « L'étude des dynamiques agraires et la problématique de l'innovation. Introduction », Jean-Pierre Chauveau, Marie-Christine Cormier-Salem & Éric Mollard, 1999, *L'innovation en agriculture : questions de méthodes et terrains d'observation*, Paris, Editions de l'IRD, Paris, France, 10-30.

CHAUVEAU Jean-Pierre, 2006, “How does an institution evolve? Land, politics, intergenerational relations and the institution of the tutorat amongst autochthones and immigrants (Gban region, Côte d'Ivoire)”, *Land and the politics of belonging in West Africa*, 9, 213.

Chauveau Jean-Pierre& Jacob Jean-Pierre2006, *Modes d'accès à la terre, marchés fonciers, gouvernance et politiques foncières en Afrique de l'Ouest*, IIED,
<https://books.google.com/books?hl=fr&lr=&id=t7GPvR2RflQC&oi=fnd&pg=PA1&dq=Chauveau,+2006+&ots=3>

udel2oRGA&sig=1D4OmmWBctVfgeL5H4sp2xwuqYA

- Code minier ivoirien, 2014, Loi n°2014-138 du 24 mars 2014.
- COLIN Jean-Philippe, 2004, « Droits et pratiques fonciers et relations intrafamiliales : Les bases conceptuelles et méthodologiques d'une approche compréhensive », *Land Reform Land Settlement and Cooperatives*, p. 54-66.
- COLIN Jean-Philippe, 2004, « Le marché du faire-valoir indirect dans un contexte africain. Éléments d'analyse », *Économie rurale*, N°282, p. 19-39.
- COLIN Jean-Philippe, 2017, « Émergence et dynamique des marchés fonciers ruraux en Afrique subsaharienne », *Les Cahiers du Pôle Foncier*, 18.
- COLIN Jean-Phillipe2005, « Le développement d'un marché ? Une perspective ivoirienne », *Afrique Contemporaine*, N°213, p. 179-196.
- COLIN Jean-Philippe & WOODHOUSE Philip, 2010, “Interpreting land markets in Africa”, *Africa*, 80(1), p. 1-13.
- COMPAORÉ Nadège, YANOGO Pawendskisgou Isidore & GOROU Abdoul Karim, 2021, « Contribution du maraîchage à la scolarisation des enfants de la commune de Sourgou dans la zone périurbaine de Koudougou au Burkina Faso », *Lettres, Sciences sociales et humaines*, 37(2), p. 231-247.
- COTULA Lorenzo, CHAUVEAU Jean-Pierre *et al.*, 2006, *Changes in "customary" land tenure systems in Africa*, <https://openknowledge.fao.org/items/2a69da32-45bd-4217-8b2b-8d349e6cdd0d>.
- CROZIER Michel & FRIEDBERG Erhard, 1977, *L'acteur et le système*,
https://scholar.archive.org/work/zwkcffhaizeibldkxdmdq6zbzq/access/wayback/http://webpilot.yellow-internet.com:80/acn/USER_966/www/_uses/lib/11283/Livre_CROZIER_Michel_et_FRIEDBERG.pdf.

- DELVILLE Philippe Lavigne, 2006, « Conditions pour une gestion décentralisée des ressources naturelles », *L'Etat et la gestion locale durable des forêts en Afrique francophone et à Madagascar*, p. 143-162.
- GRAJALES Jacobo & TOUKPO Oscar, 2024, “Making green cocoa: Deforestation, the legacy of war, and agrarian capitalism in Côte d'Ivoire”, *Journal of Agrarian Change*, DOI: 10.1111/joac.1260.
- HILSON Gavin & LAING Thimoty, 2017, “Gold mining, indigenous land claims and conflict in Guyana’s hinterland”, *Journal of Rural Studies*, N°50, p. 172-187.
- HILSON Gavin & MCQUILKEN James, 2014, “Four decades of support for artisanal and small-scale mining in sub-Saharan Africa: A critical review”, *The Extractive Industries and Society*, 1(1), p. 104-118.
- Impacts sociaux et environnementaux de l’orpaillage sur les populations de la région du Bounkani (Côte d'Ivoire), 2025, Request PDF, Research Gate, <https://doi.org/10.19044/esj.2016.v12n26p288>.
- JACOB Jean-Pierre. & LE MEUR Pierre-Yves, 2010, *Politique de la terre et de l'appartenance : Droits fonciers et citoyenneté locale dans les sociétés du Sud*, Karthala Editions.
https://books.google.com/books?hl=fr&lr=&id=jlv7v8g8M_oC&oi=fnd&pg=PA5&dq=Jacob+%26+Le+Meur,+2010&ots=bD1mjQPiZX&sig=23pZDwROZSGIgEKpaW3bF2WoE0A.
- KONÉ Mariétou, 2006, « Foncier rural, citoyenneté et cohésion sociale en Côte d'Ivoire : La pratique du tutorat dans la sous-préfecture de Gboguhé », Colloque international *Les frontières de la question foncière*, Montpellier, p. 1-27.
https://www.alertefoncier.org/sites/default/files/bibliotheque/livre/kone_mariatou.pdf.
- KOUAMÉ Georges, 2009, *Droits fonciers et gestion intra-familiale et intergénérationnelle de la terre dans la société*

- Abouré*, thèse de doctorat unique de Sociologie, Université de Cocody.
- LUND Christian, 2011, “Property and Citizenship: Conceptually Connecting Land Rights and Belonging in Africa”, *Africa Spectrum*, 46(3), 71-75.
<https://doi.org/10.1177/000203971104600304>.
- Memoire Online – Exploitation artisanale de l'or dans le processus de mutation socioéconomique à Hiré (sud Bandama Côte d'Ivoire) – Kouassi Nicolas KOUADIO*, s.d., Consulté 24 novembre 2025, à l'adresse https://www.memoireonline.com/04/10/3362/m_Exploitation-artisanale-de-lor-dans-le-processus-de-mutation-socioeconomique--Hire-sud-Banda.html.
- MERLET Michel, PERDRIAULT Mathieu, BABIN PELLIARD Delphine *et al.*, 2010, *Les appropriations de terres à grande échelle : Analyse du phénomène et propositions d'orientations*.
<https://agritrop.cirad.fr/567025>.
- MOSCOVICI Serge, 1961, « La représentation sociale de la psychanalyse », *Bulletin de psychologie*, 14(194), p. 807-810.
- NIANGORAN Bouah, 1978, « Idéologie de l'or chez les Akan de Côte d'Ivoire et du Ghana », *Journal des Africanistes*, 48(1), p. 127-140.
- ONG ENCORE, 2018, Rapport de mission : Actualisation des données sur les effets de l'orpaillage artisanal dans le département de Yakassé-Attobrou.
- RUF François & SCHROTH Goetz, 2004, “Chocolate forests and monocultures: A historical review of cocoa growing and its conflicting role in tropical deforestation and forest conservation”, *Agroforestry and biodiversity conservation in tropical landscapes*, 6, p. 107-134.
- YAO Yao Cyprien, 2014, Exploitation minière et conflit foncier : Cas de Hiré, Mémoire de master 1, Université

Félix Houphouët-Boigny de Cocody, Département de sociologie.

ZONGO Tongnoma, 2019, *Orpaillage et dynamiques territoriales dans la province du Sanmatenga "le pays de l'or" au Burkina Faso*, PhD Thesis, Paris 1,
<https://theses.fr/2019PA01H107>.