



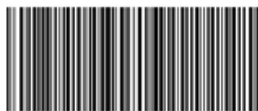
## Présentation générale de l'ouvrage collectif

L'ACAREF a initié depuis 2021 un programme de recherches et d'actions en vue de mieux présenter l'Afrique, ses sociétés, ses cultures et ses langues. Ce programme est ouvert aux chercheurs en Lettres, Langues et Sciences Humaines/Sociales afin de mener une campagne pluri/inter et transdisciplinaire de recherche sur la nécessaire question d'illustration et de défense des langues, cultures et sociétés en Afrique. Ce programme se matérialise dans les faits par la publication périodique d'ouvrages scientifiques confiée aux Editions EFUA (Editions Francophones Universitaires d'Afrique) qui se sont dotées d'une série d'ISBN auprès de l'AFNIL et dont les ouvrages édités ont pour Dépôt légal la BNF (Bibliothèque Nationale de France), Paris.

Pour l'ACAREF  
K. G. AGBEFLE

## Liste des contributeurs

- |   |   |
|---|---|
| - Ablakpa Jacob AGOBE                                   | - Mouhamadou Mansour Dia                                  |
| - Zakinet DANGBET - GONDEU Ladiba & Mahamat MEY MAHAMAT | - N'guessan Jonas KOUASSI                                 |
| - Issa ABDOU YONLIHINZA                                 | - Ouraye BOYE & Akowanou Clément AHOUCANDJINOU            |
| - Kobena Maxime TAKY                                    | - Soumana ABDOUL-WAHAB                                    |
| - Konan Fidèle-Pacôme ALLAH & Ange-Marie Rebecca KOFFI  | - Taoussi Taoukamlia BICHARA                              |
| - KOUADIO Koyé Toussaint & DJAH Armand Josué            | - Tenguel Sosthène N'GUESSAN                              |
| - Koudregma Yaya TIENTEGA & Boukary DABAL               | - Thomas Fabrice AWONO LEVODO & Alain Delombard NKOUNKWEN |
| - Maura David   | - Nicole NANA NGUEGONG                                    |



978-2-493659-10-1

OUVRAGE COLLECTIF N° 4 / JANVIER 2024

ISBN : 978-2-493659-10-1

# LES SOCIÉTÉS AFRICAINES : CULTES, CULTURES ET PHILOSOPHIES.

## COMPRENDRE



DOSSIER 4



ISBN : 978-2-493659-10-1

Janvier 2024

JANVIER 2024

*Les sociétés africaines :  
Cultes, Cultures et  
Philosophies.  
Comprendre*

ACAREF

## **Ouvrage collectif édité par l'ACAREF**

(Académie Africaine de Recherche et d'Etudes Francophones)

• **978-2-493659-10-1 (ISBN) (Book section)**



*Publié chez EFUA (Editions Francophones Universitaires d'Afrique), Lomé Togo- Janvier 2024*

# Direction de l'ouvrage

**Koffi Ganyo AGBEFLE**

## Ouvrage collectif édité par l'ACAREF

(Académie Africaine de Recherche et d'Etudes Francophones)

**ISBN : 978-2-493659-10-1**



Toute reproduction interdite  
sans l'autorisation de l'éditeur  
Copyright, ACAREF-DELLA/EFUA

Le contenu de **ces articles** ou opinions d'expert **n'engagent** que leurs **auteurs**.

**Maquette de couverture** : KELEBOU Honorine, ACAREF/Bureau Afrique, Lomé

**Mise en page** : KPATI Adzo Dzinedzomi, ACAREF/Bureau Afrique, Lomé



## **Comité scientifique international de l'ACAREF**

- AFELI Kossi Antoine, Université de Lomé, Togo
- AKASI Clément, University of Howard, USA
- BADASU Cosmas. K., Université de Legon, Ghana,
- BLANCHET Philippe, Université de Rennes 2, France
- DAO Yao, Université de Lyon 2, France
- DEVRIESERE Viviane, Isfec Aquitaine, Bordeaux France
- DOSSOU Paulin Jésutin, Université Parakou, Bénin
- ELHADJI YAWALE MAMAN, Université de Zinder, Niger
- KOUDJO Bienvenu, Université d'Abomey Calavi, BENIN
- LEMAIRE Eva, Université d'Alberta, Canada
- LEZOU KOFFI Aimée-Danielle, UFHB, Abidjan, Côte d'Ivoire
- NUTAKOR Mawushi, Université de Legon, Ghana
- RICHEVEAUX Marc, Institut CEDIMES, France
- SORBA Nicolas, Université de Corse, France
- TCHEHOUALI Destiny, Montréal, Canada
- TREMBLAY Christian, OEP, Paris France
- TUBLU Yves, CELHTO UA Niamey, Niger
- VAHOU, K. Marcel, Université FHB, Cocody, Côte d'Ivoire
- YEBOUA Kouadio D., ENS UFH Côte d'Ivoire
- YENNAH Robert, Legon University, Ghana
- FAULKNER Morgan, St Francis Xavier University Antigonish, Canada

## PREAMBULE

En réponse à l'appel lancé par l'ACAREF pour alimenter son programme de recherches et d'actions en vue de promouvoir les langues, cultures et sociétés en Afrique, des contributions scientifiques pertinentes ont été recueillies, évaluée et retenues pour paraître dans cet ouvrage collectif.

Le programme dénommé PADL/CS (Programme Africain de Défense des Langues, Cultures et Sociétés) de l'ACAREF vise à rassembler des avis de chercheurs en lettres, langues et sciences humaines/sociales afin de mener une campagne pluri/inter et transdisciplinaire de recherche sur la question de la prise en charge des langues, cultures et sociétés africaines, de leur affirmation et de leur défense dans le concert des nations.

Dans cette perspective, le PADL/CS vise à faire rencontrer et dialoguer, autour d'un sujet suffisamment large, se prêtant à des approches interdisciplinaires, des spécialistes de disciplines diverses : ***la linguistique, le droit, la sociologie, les sciences politiques, l'économie, l'histoire, la géographie, l'anthropologie, la philosophie, etc...*** afin de poser la question du sort de l'Afrique en termes de développement durable et efficient.

Les sujets abordés ici par les contributeurs sont à considérer non seulement comme une urgence mais aussi et surtout comme de fortes interpellations des acteurs de la société civile, des décideurs politiques, des collectivités locales, des organismes internationaux œuvrant pour les droits humains à agir pour donner les mêmes chances d'humanités aux populations africaines et à mettre fin aux différentes formes de discriminations (endogènes ou exogènes) dont elles sont victimes.

Pour l'ACAREF,  
**Koffi Ganyo AGBEFLE,**  
*Coordonnateur, Bureau Afrique, Lomé – Togo*

## SOMMAIRE

NAVIGATION THERAPEUTIQUE : UNE ANALYSE DES COMPORTEMENTS DE QUELQUES FEMMES DU RECOURS AUX SOINS OBSTETRICAUX DANS LA REGION DE L'AGNEBY-TIASSA (CÔTE D'IVOIRE) .....8

**Ablakpa Jacob AGOBE**

LES Puits PASTORAUX AU BATHA AU TCHAD CENTRAL : ANALYSE DE L'EVOLUTION DU SYSTHEME DE GESTION A PARTIR DE LA MISE EN PLACE DES PROJETS D'HYDRAULIQUE EN 1990.....18

**Zakinet DANGBET,  
Ladiba GONDEU &  
Mahamat MEY MAHAMAT**

*MIGRATION FEMININE DE DIAGOUROU A NIAMEY AU NIGER : ENTRE MOBILITE ET SURVIE* .....41

**Issa ABDOU YONLIHINZA**

SPINOZISME ET HERMENEUTIQUE DES RELIGIONS EN AFRIQUE .....54

**Kobena Maxime TAKY**

LE DROIT DES ENFANTS DANS LE SYSTHEME D'ALIMENTATION SCOLAIRE DANS LE DEPARTEMENT DE BOUAFLE (CÔTE D'IVOIRE) .....66

**Konan Fidèle-Pacôme ALLAH &  
Ange-Marie Rebecca KOFFI**

DÉGRADATION DES INFRASTRUCTURES COLLECTIFS D'ASSAINISSEMENT ET INSALUBRITÉ DANS LA VILLE DE DIVO (CÔTE D'IVOIRE) .....82

**Koyé Toussaint KOUADIO &  
Armand Josué DJAH**

CULTURES AFRICAINES ET MONDIALISATION : PAR-DELA LA RECHERCHE D'UNE AUTHENTICITE, L'EXIGENCE D'UNE OUVERTURE INTERCULTURELLE .....98

**Koudregma Yaya TIENEGA &  
Boukary DABAL**

LES NUITS D'ENFER, LES NUITS BLANCHES ET LES NUITS HORS DE CHEZ SOI DANS LES MONTS MANDARA (2005-2020) .....110

**David MAURA**

LA DAARA : UN APPAREIL DE REPRODUCTION SOCIALE AU SENEGAL ....126

**Mouhamadou Mansour Dia**

REHABILITER LA FEMME AFRICAINE AU PRISME DE LA TRADITION NEGRO – AFRICAINE .....144

**N'guessan Jonas KOUASSI**

LA CONSERVATION DES SITES SACRES NATURELS ET LA PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT EN MILIEU TRADITIONNEL LEBOU AU SENEGAL .....154

**Ouraye BOYE &  
Akowanou Clément AHOANDJINOU**

|  |            |
|--|------------|
| « <i>INA DA KARE</i> » OU « <i>MANGEURS DE CHIENS</i> » A ZINDER, EN QUETE D'INTEGRATION SOCIALE .....                               | <b>164</b> |
| <b>Soumana ABDOUL-WAHAB</b>  |            |
| L'ART DE LA PAROLE DANS LE POLAR AFRICAIN .....  | <b>178</b> |
| <b>Taoussi Taoukamla BICHARA</b>   |            |
| RESSOURCES SOCIOECONOMIQUES, INFORMATIONNELLES ET SORTIE DES PATIENTS TUBERCULEUX DU CIRCUIT DE TRAITEMENT EN CÔTE D'IVOIRE .....    | <b>191</b> |
| <b>Tenguel Sosthène N'GUESSAN</b>  |            |
| L'ADOPTION EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE : LA QUESTION DES ORIGINES DANS LE CAS KAMBARA .....   | <b>209</b> |
| <b>Thomas Fabrice AWONO LEVODO &amp; Alain Delombard NKOUNKWEN</b>   |            |
| MULTICULTURALISME, PLURILINGUISME ET SANTE POUR UN DEVELOPPEMENT DE L'AFRIQUE : CAS DES CENTRES HOSPITALIERS RURAUX AU CAMEROUN..... | <b>220</b> |
| <b>Nicole NANA NGUEGONG</b>  |            |

# NAVIGATION THERAPEUTIQUE<sup>1</sup> : UNE ANALYSE DES COMPORTEMENTS DE QUELQUES FEMMES DU RECOURS AUX SOINS OBSTETRICAUX DANS LA REGION DE L'AGNEBY-TIASSA (CÔTE D'IVOIRE)

**Ablakpa Jacob AGOBE**

Maître de Conférences (CAMES)

Département de sociologie

Ecole Doctorale SCALL-ETAMP

Université Félix Houphouët-Boigny

jacobagobe@yahoo.fr

---

## Résumé

*La présente étude permet de scruter une hiérarchisation de choix des itinéraires obstétricaux face aux défis de la médecine moderne. Autrement dit, l'objectif de cette étude est d'analyser les logiques sociales des acteurs du recours au syncrétisme dans la prise en charge obstétricale dans la Région de l'Agneby-Tiassa (Côte d'Ivoire). Partant d'une approche essentiellement qualitative fondée sur la recension documentaire et la collecte des données, à travers des entretiens autobiographiques et semi-directifs menés auprès d'une catégorie d'acteurs en occurrence, les femmes enceintes et leurs maris, les matrones et les spécialistes de santé. Ce qui nous a permis de parvenir aux résultats selon lesquels les antécédents obstétricaux de la femme et sa famille s'immiscent dans les croyances religieuses, les perceptions et pratiques socio culturelles pour décider du recours à l'offre optimale de la consultation prénatale dont la disponibilité, la qualité des services et l'accessibilité géographique, culturelle et financière sont cruciales ou décisives pour une utilisation effective et adéquate.*

**Mots clés :** *Navigation, Thérapeutique, Comportements, Femme, Obstétricaux.*

---

## Abstract

*This study examines the hierarchical choice of obstetric itineraries in the face of the challenges of modern medicine. In other words, the aim of this study is to analyse the social logic of those involved in the use of syncretism in obstetric care in the Agneby-Tiassa region (Côte d'Ivoire). Starting from an essentially qualitative approach based on documentary review and data collection, through autobiographical and semi-directive interviews conducted with a category of actors in this case, pregnant women and their husbands, matrons and health specialists. This enabled us to arrive at the results according to which the obstetrical history of the woman and her family interferes with religious beliefs, perceptions and socio-cultural practices in deciding on the optimal provision of antenatal consultation, the availability, quality of*

---

<sup>1</sup> Nous entendons par navigation thérapeutique, le tâtonnement des acteurs du recours simultané ou conjoint des soins obstétricaux traditionnels et modernes dans la prise en charge de la grossesse dans un contexte socio-culturel. Cette navigation thérapeutique est liée aux perceptions, aux pratiques socio culturelles mais surtout aux expériences vécues par les acteurs pour décider du recours à l'offre optimale de la consultation prénatale et à la construction de la santé de reproduction.



*services and geographical, cultural and financial accessibility of which are crucial or decisive for effective and adequate use.*

**Key words :** *Navigation, Therapeutics, Behaviours, Women, Obstetrics.*

---

---

## **Introduction**

---

Médicalement, la principale cause de décès maternel (21%) est l'hémorragie de la délivrance et du post-partum. Pourtant, cette pathologie pourrait être évitée, dans la plupart des cas, par une prise en charge correcte de la troisième phase du travail et, lorsqu'elle survient, par des soins appropriés. Le manque de sang et de ses dérivés aggrave cette situation. L'éclampsie, plus difficile à prévenir, mais relativement facile à prendre en charge et en plus avec un coût faible, continue à être responsable de 13% des décès maternels (Pruai Alain, 2020).

Au regard, du constat susmentionné, la consultation prénatale (CPN) permet de sensibiliser sur les signes d'alerte et de danger, de détecter et de traiter précocement les situations à risque et d'améliorer le recours à l'aide appropriée lors de l'accouchement (Pruai et al., 2002 ; Ndiaye et al., 2005 ; Mbuagbaw & Gofin, 2010). La CPN optimale de qualité offre des prestations dépassant le seul cadre de la grossesse pour inclure l'adoption d'un style de vie sain et la lutte contre la malnutrition, elle est le point de départ du continuum de soins permettant d'améliorer à la fois la morbidité maternelle et périnatale (Bhutta et al., 2005).

Une immixtion sur le terrain d'enquête dans la Région de l'Agneby-Tiassa a permis de relever les soins administrés aux femmes par les détenteurs du savoir traditionnel obstétrical ne permettent pas souvent aux femmes d'assurer une prise en charge de qualité de la grossesse. Cependant, la plupart des femmes enceintes qui se sont d'abord adressés à des matrones ou à des détenteurs de savoir populaire obstétrical ont recours à la médecine de type moderne quand elles sont insatisfaites de la prise en charge obstétricale traditionnelle.

A la lumière des constats sus mentionnés, force est de mentionner que les pesanteurs culturelles sont associées directement aux choix des soins obstétricaux. L'enjeu scientifique de la présente étude est de scruter une hiérarchisation de choix des itinéraires obstétricaux face aux défis de la médecine moderne.

Un état des connaissances sur l'objet d'étude a montré que la sous-utilisation des services de CPN dans les pays en développement a fait l'objet de nombreuses analyses contextuelles (Bloom et al., 1999) et de revues systématiques élucidant les facteurs sous-jacents (Bhutta et al., 2005 ; Say & Raine, 2007 ; Simkhada et al., 2008). Au plan individuel et familial, les facteurs critiques sont : (i) niveau d'instruction de la femme et du conjoint, (ii) statut matrimonial, (iii) revenu du ménage, (iv) emploi salarié de la femme, (v) exposition aux médias, (vi) antécédents de complications obstétricales, (vii) parité, (viii) âge, (ix) religion, (x) croyances culturelles et

(xi) perceptions de la grossesse (CDBPS<sup>2</sup>, 2012). Dans cette dynamique, les résultats de l'étude (Villar et al., 2001 ; Carroli, et al., 2001 ; Prual et al., 2002, Renée Cécile Bonono & Pierre Ongolo-Zogo, 2012) indiquent qu'au sein de la communauté l'utilisation optimale des services de CPN, loin de garantir seule le déroulement heureux d'une grossesse constitue le maillon critique du continuum des soins prénataux et un des quatre piliers de la maternité sans risque (Bhutta et al., 2005) destinés à réduire la mortalité maternelle et néonatale dont les taux culminent au Cameroun à 1000 décès pour 100000 naissances vivantes et 31‰ (Minsanté, 2011). Par ailleurs, Maria fernanda Acosta Altamirano (2017), montre à partir d'un travail ethnographique au Portugal et dans l'Amazonie équatorienne, nous avons mis en évidence l'existence de trois systèmes de santé : le biomédical ou système officiel (qui se constitue comme tel à partir du XIX s.), le système traditionnel ou ancestral et le système alternatif (dans ce cas, incarné par les *doulas*). Pour l'auteur, autour de ces trois systèmes de santé se tisse une culture de la naissance porteuse, dans chaque cas, d'un discours légitimant des pratiques présentées comme « adéquates » et les représentations associées. Selon l'auteur, malgré des différences importantes entre les procédures des protocoles médicaux propres au système officiel de santé, au système traditionnel de santé et au système alternatif pour la prise en charge de l'accouchement, de l'alimentation pré-lactée (don du colostrum) et du postpartum, nous avons identifié des points communs entre eux. En conclusion, l'auteur définit des frontières entre ces différents systèmes de santé, entre la tradition et la modernité, peuvent s'effacer ou demeurer floues. Les pratiques diverses sont associées à des représentations relatives à la mort, les corps, la douleur, les paradigmes de santé et de maladie, la religion, la propriété et l'hygiène, les liens sociaux, entre autres. Selon l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS, 1994), dans les pays en développement environ 3% souffrent des nouveaux nés souffrent d'asphyxie modéré à la naissance et, un nombre estimatif de 840.000 nouveaux nés en sont morts en 1993(25% des décès liés à l'accouchement). Ceux qui ont survécu sont en nombre égal à souffrir de lésions cérébrales. Alors que les techniques de réanimation rapide après l'accouchement permettent d'éviter bon nombre de ces décès et incapacités, on ne les met pas souvent en œuvre ou on les utilise de façon inadéquate. Rakotondrabe Faraniaina Patricia (1996) à partir de ces travaux a montré l'influence des facteurs socio-économiques sur la mortalité infantile à Madagascar. L'auteur s'est inspiré du schéma d'analyse du cadre conceptuel de Mosley et montré que l'instruction du mari est le déterminant le plus important de la mortalité infantile dans ce pays. Celle de la femme agissant le plus entre un et cinq ans. Les autres facteurs sont la région de résidence, l'occupation de la femme et l'état matrimonial de celle-ci. Pour l'auteur, son étude suggère une redéfinition des politiques et des stratégies dans le domaine de la santé des enfants à Madagascar.

---

<sup>2</sup> CDBPS : Centre pour le Développement des Bonnes Pratiques en Santé

---

## 1. Ancrage théorique et méthodologique

---

En s'appuyant sur la théorie de la reproduction sociale de Pierre Bourdieu, Anne Jourdain et Sidonie Naulin (2011 : 7) montrent que Pierre Bourdieu accorde : « une place centrale à l'héritage et à la transmission dans sa théorie du monde social. L'originalité de son analyse tient à la fois à la redéfinition proposée de l'héritage et à l'étude fine de la manière dont celui-ci agit sur le destin social des individus. Si la théorie bourdieusienne de la reproduction sociale par le biais de l'école est bien connue, il apparaît que l'héritage est convoqué de manière beaucoup plus large par Pierre Bourdieu, notamment au travers de son intérêt pour les stratégies de transmission familiales ». Rapporté à l'objet de cette étude, la reproduction opérée par les acteurs dans les choix des itinéraires obstétricaux face aux défis de la médecine moderne : « témoignent d'une réelle possibilité de mobilité sociale : certains individus dilapident leur héritage culturel tandis que d'autres mettent tout en œuvre pour le faire fructifier et sortir d'une condition défavorisée » (*idem*). En effet, le système de santé en Côte d'Ivoire dispose d'un plan national de développement par rapport aux aspirations des populations et ses ressources disponibles qui lui permettent en occurrence de définir ses propres activités de soins et d'améliorer la santé maternelle. Ce constat permet à l'Etat de Côte d'Ivoire de revendiquer une autonomie totale vis-à-vis des offres de soins dans la société. Alors qu'il n'est pas évident à remettre en cause les survivances thérapeutiques obstétricaux entre les catégories sociales.

Au plan méthodologique, l'étude s'est déroulée à Tiassalé<sup>3</sup> dans la région de l'Agnéby-Tiassa du 7 février 2023 au 6 mars 2023 inclus auprès de dix femmes enceintes, une matrone et un spécialiste de santé. La détermination de l'échantillon s'est faite au moyen de la technique d'échantillonnage non probabiliste. A cet effet, Matthieu Wilhelm (2014 : 7-8) nous enseigne que : « Le sondage non probabiliste est caractérisé par une hypothèse supplémentaire au sujet de la population cible : l'homogénéité de la distribution du caractère observé. Ainsi, la sélection des acteurs participant à l'enquête n'est pas nécessairement purement aléatoire. C'est une hypothèse très forte, qui ne se vérifie que rarement. La méthode

---

<sup>3</sup> Tiassalé est une ville de Côte d'Ivoire située au nord de la capitale économique du pays, Abidjan. C'est une préfecture qui, appartenant antérieurement à l'ex-région des Lagunes, au regard du nouveau découpage administratif, est maintenant dans la région Agnéby-Tiassa. Ses deux grandes populations autochtones, peuple Baoulé estimé à plus de 40 000 habitants et peuple Abbey en cohabitation pacifique depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle période de leurs arrivées du Ghana originel. Elle se situe à égale distance, 120 km, des 2 capitales du pays : Abidjan, la capitale économique, et Yamoussoukro, la capitale politique et administrative. Depuis 2011, ce département et ceux de la région Agnéby-Tiassa appartiennent au district des Lagunes dont Dabou chef de district. C'est une ville cosmopolite qui est une représentation de la Côte d'Ivoire en miniature. Elle est la marque de la cohabitation de plusieurs peuples venus d'ailleurs, vivant en parfaite harmonie avec les peuples autochtones. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Tiassal%C3%A9>  
19 centres de santé de Premier contact pour le département de Tiassalé. Plusieurs villages de la sous-préfecture de Tiassalé et de Morokro devraient bénéficier de ces établissements de premiers contacts dans le cadre de ce programme gouvernemental ([https://web.facebook.com/MairieTiassale/posts/1202616680475062/?locale=ms\\_MY](https://web.facebook.com/MairieTiassale/posts/1202616680475062/?locale=ms_MY)).

d'échantillonnage déterminée par les répondants, respondent-driven sampling (RDS) en anglais, appartient à la famille des méthodes boule de neige. L'idée principale de l'échantillonnage boule de neige est d'augmenter la taille d'un échantillon en utilisant les réseaux sociaux des personnes recrutées. La technique RDS reprend cette idée et l'adapte de manière à être applicable. Cependant, le but visé par la méthode RDS est tout à fait différent puisqu'il s'agit d'estimer des proportions de sous-populations au sein de la population échantillonnée ». Par ailleurs, le critère d'éligibilité de notre collège d'informateurs était leurs statuts des femmes enceintes. Mais surtout le fait que ces personnes ressources interviewées ont eu recours conjointement à la prise en charge de la matrone et à l'utilisation des pratiques obstétricales traditionnelles et modernes pour accoucher. Cette technique de boule de neige a consisté à identifier les personnes ressources. Avec ceux-ci, des entretiens semi-structurés ont été organisés pour comprendre les perceptions des acteurs de la préservation et la conservation des pratiques obstétricales en lien avec leurs valeurs culturelles et à la banalisation des soins obstétricaux qu'offrent la médecine moderne. Cette étude a été essentiellement qualitative. Plusieurs techniques ont été utilisées dans cette recherche afin d'obtenir un faisceau de données disponibles, accessibles et conformes à l'objet d'étude. Nous avons opté pour trois techniques de collectes : l'analyse documentaire, des entretiens autobiographiques et semi-structurés menés auprès d'une catégorie d'acteurs. L'analyse documentaire nous a permis de faire l'état des lieux en ce qui concerne notre sujet. Nous avons consulté des ouvrages de méthodologie, des ouvrages généraux sur la santé, les itinéraires thérapeutiques informels et les itinéraires thérapeutiques formels. Les synthèses et les critiques de ces documents nous ont aidés dans le choix de notre sujet ainsi que dans la construction de l'objet d'étude. Ces documents consultés nous ont permis de comprendre le mode de survivance thérapeutique dans la Région Lôh Djiboua. Mais aussi de comprendre les logiques socioculturelles qui justifient la position des acteurs au regard de la conservation et de la pérennisation des valeurs thérapeutiques traditionnelles obstétricaux. Les entretiens semi directifs ont consisté à un tête-à-tête oral, un contact direct, entre nous et les acteurs interviewés. Cet échange a permis aux acteurs d'exprimer leurs perceptions et leurs interprétations ainsi que leurs expériences sur la survivance thérapeutique obstétricale.

Les données recueillies auprès des acteurs sus évoqués ont été analysées sous les prismes de la méthode dialectique et de l'individualisme méthodologique de Karl Popper (1956). La combinaison de la méthode dialectique et de la théorie de Popper ont permis de comprendre les enjeux des différents positionnements des acteurs dans leurs rapports de préservation des valeurs thérapeutiques traditionnelles obstétricaux liés au mode de construction de la santé des populations dans un environnement socioculturel mais surtout dans la recherche de solution thérapeutique efficace. La méthode dialectique a relevé les contradictions et les stratégies des acteurs dans le jeu du choix des soins obstétricaux.

---

## 2. Résultats

---

### **2.1. Le pôle de réflexion de la prise en charge de la grossesse par les acteurs.**

---

La prise en charge de la grossesse est désormais placée par les acteurs au centre de l'analyse de la pluralité ou la diversité des médecines (moderne et traditionnelle), pour la préservation de la santé de la mère et du futur bébé. Les perceptions et les connaissances savantes ou scientifiques s'interpénètrent et légitiment les choix des itinéraires obstétricaux des acteurs. In fine, relevons que le recours des acteurs à la prise en charge obstétricale traditionnelle témoigne de leurs attachements aux valeurs culturelles thérapeutiques malgré le fait que ces acteurs sociaux recourent souvent aux soins obstétricaux de type modernes. Ce propos illustre :

*« L'accouchement d'un enfant n'est pas une invention importée de l'occident. Toute société a été créée par les naissances. Ceci dit, toute société qu'elle soit Africaine ou européenne a ses connaissances et ses expériences en matière d'accouchement. Pour nous, Africains, la nature est une pharmacie et une source de guérison pour nous sauver des maladies et même des épidémies ravageuses. Quand, une femme est enceinte, elle fait la purge avec certains médicaments (feuilles de plantes) pour accoucher au moment venu sans difficultés. Il y a aussi le caolin qu'on fait boire à la parturiente pour qu'elle accouche facilement. Tout ceci obéit s'inscrit dans un protocole de soins traditionnel à respecter. A cela s'ajoute dès fois les soins de prise en charge moderne. Cette deuxième option de prise en charge obstétricale est souvent liée à certaines complications constatées pendant les accouchements, tel que le saignement abondant de la femme après l'accouchement. Bien vrai, qu'il existe des médicaments dans notre société traditionnelle à faire face à cette situation, mais aujourd'hui, avec la déforestation abusive et l'utilisation des produits modernes à usage agricole, nous perdons presque notre flore. Alors, il est de temps en temps difficile, de trouver certaines plantes pour la prise efficace de la grossesse. D'où le recours de la médecine moderne ». (Y. O, 46 ans, Tiassalé, le 8 février 2023, 15 : 10).*

Toutefois, la connaissance des pratiques de prise en charge de la grossesse permet aux acteurs de faire un choix itinéraire obstétrical objectif optimal. L'enquête a également montré d'une part, l'étroite relation entre la prise en charge de la grossesse en contexte culturel et celle de type moderne. Retenons qu'à l'intérieur de la culture des populations de la Région de l'Agneby-Tiassa, il y avait une sorte de cohabitation de transmission et d'intériorisation de certaines valeurs thérapeutiques qui orientent les pratiques sociales obstétricales et légitiment la construction du choix de l'itinéraire obstétrical objectif des acteurs.

Au regard des constats sus mentionnés, force est de souligner que les facteurs culturels sont associés directement aux choix des soins obstétricaux.



De même, la prise en charge de la grossesse par les acteurs sociaux est donc un enjeu important constituant une condition de l'espérance de vie et du développement humain durable. Ce résultat empirique est en adéquation les résultats des travaux de CRDI (1979 : 59) qui indiquent qu'il existe : « une certaine intégration entre la médecine traditionnelle et la médecine moderne a toujours existé au niveau de la population qui a recours à chacune d'elle, simultanément ou successivement. Il faut pouvoir dépasser cette première intégration, souvent tâtonnante, pour l'inscrire dans un projet explicite maximalisant l'apport des deux médecines. On pourrait ainsi renforcer considérablement les services sanitaires nationaux par la mise en valeur d'un ensemble de ressources locales disponibles ».

---

## **2.2. Mise en évidence des barrières de démarcations des connaissances traditionnelles et modernes dans la prise en charge de la grossesse**

---

Dans un contexte culturel ou moderne de la dynamique de la prise en charge de la grossesse, on ne pourrait se fonder dans une logique unilatérale de l'interprétation du choix de l'itinéraire obstétrical et des ressources disponibles sur la prise en charge de la grossesse. En effet, les barrières qui démarquent chacune des connaissances traditionnelles et modernes ou scientifiques de la prise en charge de la grossesse et leur homogénéité interne sont remises en exergues. Cet argumentaire étaye :

*« La plupart des femmes enceintes qui se sont d'abord adressés aux détenteurs des savoirs traditionnels de la prise en charge de la grossesse, retournent à la médecine de type moderne quand surviennent les complications ». (D.J, 38 ans, Tiassalé, 3 mars 2023, 10 :15)*

Cette réticence des femmes à fréquenter directement les services de prise en charge moderne de la grossesse est à l'origine liée à la nature des rapports entre spécialistes obstétricaux et les demandeurs de soins obstétricaux (Femme enceinte et sa famille). Nombreuses sont les femmes enceintes qui qualifient leurs rapports aux spécialistes obstétricaux de rapports de pouvoir et de domination qu'exercent les détenteurs du savoir obstétrical moderne sur les femmes en quête de soins obstétricaux de qualité. D'autres femmes enceintes se retrouvent dès fois dans des rapports négociés pour bénéficier de l'attention des spécialistes obstétricaux. Cette attitude de nature à détériorer le rapport spécialiste de soins et demandeur de soins maintient et reconforte les populations dans un trouble de choix de l'itinéraire obstétrical d'une part et d'autre part, la limitation récurrente de l'enfantement liée à la pratique régulière de la césarienne. A cela s'ajoute le coût des médicaments dont font face les populations déjà vulnérables par la cherté de la vie avec les prix des denrées alimentaires qui grimpent en Côte d'Ivoire de façon exponentielle. C'est dans cette veine que témoigne :

*« Rien n'est gratuit à l'hôpital comme nous le fait savoir le gouvernement ivoirien dans les médias. L'Etat de Côte d'Ivoire a laissé entendre que l'accouchement est gratuit. Mais en réalité, cette gratuité est monnayée autrement à*

*travers les ordonnes qui suivent l'accouchement surtout lorsqu'une femme est césarisée. Nous payons tout. Alors que, le niveau de vie des ivoiriens est bas au regard des charges familiales suite à la crise de l'Ukraine, justificatif de l'Etat de Côte d'Ivoire de la cherté de la vie. Dans un tel contexte, comment aller à l'hôpital, sachant qu'on ne parviendrait pas à payer les ordonnances qui accompagnent la prise en charge obstétricale ? Face à cette humiliation qu'inflige le système médical aux patients en général et aux femmes enceintes et leurs familles, l'option envisageable est le recours thérapeutique traditionnel pour la prise en charge de la grossesse ». (T.M, 41 ans, Tiassalé 16 février 2023, 18 :23).*

Pour renchérir, un enquêté affirme en ces mots :

*« Accoucher à l'hôpital est une manière d'accepter deux douleurs : la douleur de l'accouchement d'une part et d'autre part, la douleur de l'humiliation que certaines sage-femmes infligent aux parturientes ou les femmes enceintes en visites prénatales. Elles nous traitent dès fois comme leurs enfants. Elles n'ont pas très souvent le bon ton pour s'adresser aux femmes enceintes ou bien en travail. Ces comportements ne motivent pas à adhérer entièrement à la prise en charge obstétricale. C'est pour cela que je m'oriente vers les deux types de prises en charge obstétricale (traditionnelle et moderne). (K.M, 37 ans, Tiassalé 16 février 2023, 10 :03).*

Sur cet aspect les résultats de la présente étude ne sont pas en conformité avec les résultats de l'étude de l'OMD 5(2012 : 12) qui ont montré que : « la volonté politique du Gouvernement Ivoirien de proposer des soins gratuits pour les populations pauvres et leur faire bénéficier des programmes de santé maternelle ».

Les résultats de la présente étude ont permis d'éluder les facteurs susceptibles de la navigation dans la prise en charge obstétricale ou du tâtonnement du choix des itinéraires obstétricaux. C'est dans cette dynamique de la réduction des inégalités sociales en matière de prise en charge obstétricale que l'OMS (1994) souligne : « Dans les pays en développement, les deux tiers des bébés naissent à domicile et les autres sortent des établissements de soins peu après leur naissance. Toutes les accoucheurs/accoucheuses doivent connaître les principes de bases des soins préventifs aux nouveau-nés et doivent être en mesure de reconnaître les signes alarmants. Les établissements de soins doivent être les premiers à adopter les bonnes pratiques cliniques, étant donné qu'ils sont censés donner l'exemple aux communautés. Néanmoins, il est très important de dispenser un enseignement aux accoucheurs/accoucheuses qui pratiquent des accouchements et s'occupent des nouveau-nés à domicile. Les agents de santé ont besoin de conseils sur la façon de changer le comportement de la famille vis-à-vis des soins aux nouveau-nés dispensés à domicile et par rapport à la nécessité de consulter ».

---

## Conclusion

---

La grossesse est un évènement marquant dans la vie d'une femme ou d'une famille. C'est donc une période qui laisse le temps<sup>4</sup> à la femme ou à la famille de mobiliser les ressources et choisir un itinéraire obstétrical objectif. Toutefois, la prise en charge de la grossesse initie une situation différente d'une famille à une autre famille. Dès lors, la présente étude examine les pesanteurs sociales qui orientent le choix thérapeutique objectif des acteurs dans la prise en charge de la grossesse dans un contexte socioculturel (Agobe & al. 2019). Cette étude est une contribution à la sociologie des survivances thérapeutiques et de la prise en charge obstétricale dans un contexte socio-culturel. Elle a été essentiellement qualitative avec des techniques d'enquête adéquates en l'occurrence, les entretiens autobiographiques, l'analyse documentaire et les entretiens semi-structurés. Ce qui nous a permis d'aboutir aux résultats suivants : Les facteurs explicatifs de l'écart entre les normes médicales obstétricales et les perceptions des acteurs sur la réalité subjective du processus des soins obstétricaux s'appréhendent dans certaines pratiques traditionnelles telles que la reproduction opérée par les acteurs dans la survivance thérapeutique face aux enjeux des politiques des soins obstétricaux qui témoignent d'une réelle possibilité de dynamique sociale. Certains acteurs savent leur héritage culturel tandis que d'autres mettent tout en œuvre pour le rendre pérenne et répondre à certaines aspirations de soins ou satisfaire des besoins de santé.

---

## Bibliographie

---

**Acosta Altamirano María Fernanda** (2017), *Cultures de la naissance, entre la tradition et le biomédical Étude comparative de cas en Équateur et au Portugal*, Thèse de doctorat Présentée en vue de l'obtention du grade de Docteur en Anthropologie d'université Côte d'Azur, <https://www.theses.fr/224745832>.

**Agobe Ablapka Jacob, Koffi Koffi Gnamien Jean-Claude & Adjoumani Kobenan** (2017-2019), *Survivances thérapeutiques face aux défis des politiques de soins : une analyse du processus des soins obstétricaux de quelques femmes de Lakota-Region Loh Djiboua (Côte d'Ivoire)*, Revue Sociologie-Anthropologie-Psychologie, Université Cheikh Anta Diop de Dakar faculté des lettres et sciences humaines, département de sociologie, presses universitaires de Dakar, N°s8-10, PP.199-222, ISSN : 0850-8305.

**Bonono Renée Cécile & Ongolo-Zogo Pierre** (2012), *Optimiser l'utilisation des services de consultation prénatale au Cameroun*, <https://catalog.ihns.org/citations/56047>.

---

<sup>4</sup> Le temps renvoie à l'âge de la grossesse pendant lequel, la femme ou la famille mobilise les ressources et choisit un itinéraire obstétrical. Ce temps varie d'une femme à une autre en fonction des ressources disponibles. Certaines femmes comment les consultations prénatales à trois mois. Par contre, d'autres femmes arrivent pour les premiers soins obstétricaux à l'hôpital lorsque la grossesse a six mois (Agobe & al. 2019, Entretien avec S.G, Infirmier Diplômé d'Etat, 2 juillet 2019, à 18 h).

**CDBPS** (2012), *une unité de recherche au sein du chapitre camerounais de l'initiative Evidence Informed Policy Networks (EVIPNet) de l'Organisation Mondiale de la Santé*, Optimiser l'utilisation des services de consultation prénatale au Cameroun, <https://afar.info/biblio/public/3185.pdf>

**Houngnihin Roch, Jabot Françoise, Prual Alain** (2020), *Santé néonatale en Afrique subsaharienne. Regards pluriels*, Santé publique, vol. 32, Hors-série 2020, <https://journals.openedition.org/lectures/41022>.

**Jourdain Anne, Naulin Sidonie** (2011), *Héritage et transmission dans la sociologie de Pierre Bourdieu*, <https://www.cairn.info/revue-idees-economiques-et-sociales-2011-4-page-6.htm>

**Karl Popper** (1956), *Misère de l'historicisme* (Rousseau Hervé, Trad.), Paris, Pion. (Original publié en 1944).

OMS (1994), *Soins essentiels au nouveau-né*, [https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/63345/WHO\\_FRH\\_MSM\\_96.13\\_fre.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/63345/WHO_FRH_MSM_96.13_fre.pdf?sequence=1&isAllowed=y).

**OMS** (1999), *Maternité sans risque : soins à la mère et au nouveau-né dans le post-partum*. Guide pratique, Genève, 88p

**OMS** (2000), *Maternité sans risque : santé de la mère et de l'enfant*, Guide pratique, Genève, 62p.

**Rakotondrabe Faraniaina Patricia** (1996), *Les facteurs explicatifs de la mortalité des enfants à Madagascar*, Les cahiers de l'IFORD, n°10, 87p, [http://iford-cm.org/images/CAHIER\\_IFORD/10-Cahier\\_IFORD\\_N\\_10.pdf](http://iford-cm.org/images/CAHIER_IFORD/10-Cahier_IFORD_N_10.pdf)

**Shelahs Bloom, Theo Lippveld & Wypij David** (1999), *Does antenatal care make a difference to safe delivery ? A study in urban Uttar Pradesh, India*. Health Policy and Planning, 14, 38–48.

**Say Lale & Rosalind Raine** (2007), *A systematic review of inequalities in the use of maternal health care in developing countries mining the scale of the problem and the importance of context*. Bulletin of the World Health Organization, 85, 812–819.

**Simkhada, B., van Teijlingen, E., Porter, M., & Simkhada, P.** (2008), *Factors affecting the utilization of antenatal care in developing countries : systematic review of the literature*. Journal of Advanced Nursing, 61(3), 244–260.

**Wilhelm Matthieu** (2014), *Rapport de méthodes, Echantillonnage boule de neige, la méthode de sondage déterminé par les répondants*, [Consulté le 21 janvier 2023]. Editeur : Office fédéral de la statistique (OFS). Disponible à l'adresse :

<https://www.bfs.admin.ch/.../publications.assetdetail.349363.html>.

**Zulfiqar Ahmed Bhutta & al.** (2005), *Community-based interventions for improving perinatal and neonatal health outcomes in developing countries : a review of evidence*. Pediatrics, 115, 519.

# LES PUIITS PASTORAUX AU BATHA AU TCHAD CENTRAL : ANALYSE DE L'ÉVOLUTION DU SYSTÈME DE GESTION A PARTIR DE LA MISE EN PLACE DES PROJETS D'HYDRAULIQUE EN 1990

## 1- Zakinet DANGBET

*(Laboratoire des Sciences Historiques, Archéologiques et du Patrimoine -  
LASHAP, Université de N'Djaména)  
dangbet\_zak@yahoo.fr*

## 2- GONDEU Ladiba

*(Laboratoire des Dynamiques Politiques, Sociales et des Savoirs  
Endogènes - LADYPSE, Université de N'Djaména)  
gondeu.ladiba@gmail.com*

## 3- Mahamat MEY MAHAMAT

*(Laboratoire des Sciences Historiques, Archéologiques et du  
Patrimoine - LASHAP, Université de N'Djaména)  
mahamatm2008@yahoo.fr*

---

### Résumé

*Au Tchad, comme dans les autres Pays du Sahel, les ouvrages d'hydraulique pastorale sont au cœur de la question du foncier pastoral. Les éleveurs ont en général plusieurs sources d'abreuvement pour leurs animaux : ils peuvent abreuver leur cheptel par les eaux de surface (fleuves, lacs, rivières, mini-barrages, mares et retenus collinaires), les eaux des puits pastoraux (contre-puits, puits modernes, puits traditionnels et puisards) et par les forages (stations de pompes pastorales). L'exploitation efficiente des puits pastoraux est fonction de la disponibilité du pâturage à proximité. La gestion des points d'eau pastorale peut ainsi être au centre d'un arrangement et des conventions entre différents groupes d'utilisateurs. Cependant, elle peut soulever des conflits s'il y a remise en cause d'une partie des usagers. Les accords sociaux pour la gestion des ouvrages hydrauliques qui prédominaient jadis tendent de nos jours à être remis en cause, en raison de la concurrence qui existe entre différents groupes d'utilisateurs. Cette concurrence pour l'accès aux ressources pastorales est à l'origine d'une tendance par endroits à la remise en cause des liens sociaux tissés depuis des générations entre les éleveurs et les agriculteurs d'une et d'autre part entre les agriculteurs eux-mêmes. C'est pourquoi, il nous a paru important de jeter un regard rétrospectif sur les enjeux de gestion des puits pastoraux et l'évolution systémique du secteur à partir de la mise en œuvre des Projets public d'Hydraulique pastorale démarrés en 1990.*

**Mots clefs :** *Agriculture, droit d'usage traditionnel, droit d'accès aux puits publics, élevage, gouvernance des ressources agropastorales, gestion des points d'eau, mobilité pastorale, Tchad.*

---

### Abstract

*In Chad, as in the other Sahel countries, pastoral water works are at the heart of the issue of pastoral land tenure. Pastoralists have sources of water for their animals: they can water their livestock by surface waters (rivers, lakes, rivers, mini-*



dams, ponds, and hilly reservoirs), water from pastoral wells (counterwells, modern wells, traditional wells, and sumps) and by drilling (pastoral pumping stations). The efficient use of pastoral wells depends on the availability of nearby pasture. The management of pastoral water points can thus be at the center of an arrangement and conventions between different user group. However, it could raise conflicts if users questioned. The social agreements for the management of hydraulic structures which used to predominate nowadays tend called into question because of competition between diverse groups of users. This competition for access to pastoral resources is the cause of a tendency in places to question the social ties that have forged for generations between pastoralists and farmers on both sides between farmers themselves. This is why we thought it important to take a retrospective look at the challenges of managing pastoral wells and the systemic evolution of the sector from the implementation of the public Pastoral Hydraulics Projects started in 1990.

**Keywords:** Agriculture; Traditional rights of use; Rights of access to public wells; Livestock farming; Governance of agro-pastoral resources; Pastoral grazing, Water point management; Pastoral mobility; Chad.

## Introduction

Les éléments entrant dans la production de cet article proviennent d'une série de missions de terrain effectué essentiellement dans le Guéra, le Batha, suivant le tableau ci-après :

| REGIONS | SOUS-PRÉFECTURE       | LOCALITÉS   | NOMBRE DE FOCUS |
|---------|-----------------------|---|-----------------|
| Guéra   |                       |   |                 |
| 1       | Mokofi (Bahr Siniaka) | Nabagaye (ou Lawa Maranga) et Haloufa (ou Trétre)           | 2               |
| 2       | Bitkine               | (Moukoulou-Mahoua)  | 1               |
| 3       | Nord Guéra            | Canton Dadjio (Douloumba) et Migami (Clignata)              | 5               |
| Batha   | Abouhidjilite         | Djambalbeyt Adengué   | 3               |
| 1       | Djedaa                | Al Adara  | 1               |
| 2       | Assinet,              | Canton Misserié rouge (Abdjourta) Dar Misserie, (Kandaguir) | 4               |
| 3       | Koundjourou           | (Abon Allah)  | 2               |

En dehors des focus groups, nous avons eu aussi recours à des entretiens individuels et avons privilégié les observations directes comme en témoignent quelques illustrations figurant dans le corps de l'article.

Dans les Pays du Sahel, l'élevage de façon générale participe à l'économie nationale, à la création de l'emploi et à la réduction de la pauvreté et de façon particulière l'élevage transhumant demeure le seul moyen qui permet aux éleveurs d'aller à la recherche des ressources pastorales dispersées. Ces dernières années, le gouvernement du Tchad avec l'aide de ses partenaires au développement a décidé, de sécuriser les systèmes pastoraux en créant à

travers des programmes d'hydraulique pastorale des points d'eau. Ceux-ci permettent d'ouvrir les pâturages aux éleveurs sur les itinéraires de transhumance et dans les zones de séjour.

Traditionnellement en effet, dans les zones pastorales, les éleveurs sont bien organisés et gèrent l'accès aux puits selon des règles communautaires établies. De manière à limiter le désordre et les conflits d'usage. Les choses vont être autrement avec la création des puits pastoraux dans les zones agropastorales. Les agriculteurs n'étant pas familier aux mécanismes complexes de gestion des puits pastoraux, et dans le souci de circonscrire les conflits récurrents des comités de gestion des puits ont été mis en place.

Une réalité demeure cependant : malgré l'expérience de gestion des puits pastoraux dans les zones pastorales et la mise en place des comités de gestion dans les zones agropastorales, des affrontements surgissent çà et là autour des puits, remettant alors souvent en cause les règles établies. Il s'agit principalement des problèmes liés à la surexploitation des puits, à la faiblesse des débits, à une tendance à l'accaparement du puits par une partie des usagers, à des revendications foncières parfois sur fond de droit d'usage exclusif.

Cet article voudrait présenter une vue exhaustive, d'une part, des modes d'utilisation des différents puits pastoraux et, d'autre part, montrer leur évolution au contact des nouvelles normes de gestion impulsées par les projets hydrauliques pastoraux à partir des années 1990. Il s'agit de voir concrètement comment ces outils ont façonné les usages des puits pastoraux ainsi que leur durabilité en termes de biens communs ruraux. Cette analyse s'énonce en quatre (4) grands arrêts. En un premier temps, il sera donné une description de la typologie des points d'eau pastoraux eaux de surface que sont les mares naturelles, les mares surcreusées, les fleuves, les lacs, les marigots, les étangs et sources, les aménagements hydroagricoles dont l'accès est plus ou moins libre, tout comme les eaux souterraines représentées par les puisards, les puits traditionnels, les puits modernes à usage public, les stations de pompage pastoral ou Donki dont l'accès est réglementé). La description de chaque ressource est accompagnée ainsi de la présentation de ses modalités d'accès.

Le deuxième arrêt donne un état des lieux des pâturages pastoraux existant dans les zones d'étude, se présentant en deux catégories : les pâturages naturels subdivisés en vaine pâture (composée des herbacées annuelles et vivaces) et en pâturage aérien et en pâturages privés ou privatisés. Les résidus des cultures, les cultures fourragères, les périmètres pastoraux, les superficies clôturées, etc. entrent dans cette dernière catégorie.

La troisième partie de l'article est un aperçu sur la diversification des modes de gestion des puits pastoraux, en les distinguant entre les espaces situés en zone agropastorale ou ceux ayant peu ou prou un grand débit d'eau et les espaces se trouvant en zone pastorale où la gestion est plus restrictive et concerne un groupe de familles attiré.

Le dernier arrêt fait un détour analytique des processus de mise en projet de l'hydraulique pastorale dans le but à la fois de réduire les conflits et d'en assurer une gestion durable. Cela permet de comprendre que la question relative à la gestion des puits pastoraux est intimément liée à celle liée à l'accès aux pâturages, et donc au foncier pastoral.

Finalement la question à se poser demeure celle-ci : *peut-on accorder la gestion traditionnelle des points d'eau pastoraux basée sur la régulation négociée de l'accès aux ressources (eau, pâturage) avec le statut public des ouvrages (puits) qui est normalement fondé sur un accès libre aux ouvrages, synonyme de concurrence ouverte entre usagers ?* Nous tenterons de répondre à cette question en dépouillant la stratégie de l'ingénierie sociale mise en place au Tchad à partir des années 1990 par les programmes et projets d'hydraulique pastorale.

---

### **Approches méthodologiques**

---

La rédaction de cet article prend appui sur la mise en place des programmes et projets d'hydraulique pastorale en République du Tchad. En effet, à partir de 1990, l'Etat tchadien et ses partenaires techniques et financiers, notamment, l'AFD, l'UE, la BM, la BAD, la BID, FAD, Coopération Suisse ont décidé d'appuyer le secteur de l'élevage qui occupe une place importante dans l'économie tchadienne, avec une contribution importante dans le PIB du secteur rural, et le cheptel représente un capital financier très important. Après de nombreuses années consacrées à veiller à la santé du cheptel (les campagnes de vaccination), la nouvelle approche de l'hydraulique pastorale consiste à mettre au centre la sécurisation des systèmes pastoraux (l'accès des éleveurs à l'eau sur les itinéraires de transhumance et dans les zones de séjours de saison sèche) en essayant de réfléchir sur la question de l'accès des éleveurs transhumants aux services de base.

Pour accompagner cette nouvelle politique, plusieurs projets d'hydraulique ont été mis en place, il s'agit entre autres, du projet ASETO, du Projet BET, du Projet d'Hydraulique pastorale au Kanem (PHPK), du Projet d'Hydraulique Pastorale au Tchad Oriental, du Projet Hydraulique Pastorale au Tchad Central (PHPTC), du projet PASEP (Projet d'Appui au Système d'Elevage Pastorale) ; du Programme d'Appui Structurant de Développement Pastoral (PASTOR) ; du projet PREPAS (Projet de Renforcement de l'Elevage Pastoral au Tchad), du Projet d'Hydraulique Pastorale en zone sahélienne (PROHYPA).

Parmi les nombreux projets d'hydraulique cités, nous avons choisi deux projets pour montrer les avancées de la nouvelle approche concernant la mise en place des infrastructures hydraulique et la nouvelle politique de l'accès partagé aux ressources pastorales. Il s'agit des Projets d'Hydraulique Pastorale au Tchad Central, Phase I et Phase II. Ces projets d'hydraulique sont mis en place dans un contexte de débat houleux au Tchad sur la transhumance comme mode d'exploitation des ressources aléatoires et dispersées.

Malgré les oppositions observées çà et là, les études sérieuses et documentées ont toujours démontré qu'après le pétrole, l'élevage constitue la deuxième ressource la plus importante pour le Tchad. L'élevage transhumant demeure le modèle de gestion des ressources dans un sahel incertain : « contrairement à certaines idées reçues et à la pratique des projets de développement qui promeuvent la sédentarisation « modernisant », les systèmes ancestraux centrés sur la mobilité des parcours font la preuve de leur très grande efficacité environnementale et économique tout en contribuant à la réduction des risques dans un contexte où cet aspect est loin d'être négligeable » (François Julien, 2006).

L'Intérêt de traiter d'un tel sujet réside essentiellement dans la nécessité de connaître l'évolution de la question de l'accès aux infrastructures pastorales et comment cela a impacté l'accès et la gestion des points d'eau pastoraux, l'utilisation du pâturage environnant. Il pourrait aussi représenter une tentative de proposition des schémas nouveaux pour un accès moins conflictuel aux puits pastoraux pour tous les usagers. Cela présente donc un double avantage, notamment pratique et scientifique. Au niveau pratique, les résultats de cette étude peuvent servir dans la mise en œuvre des programmes d'hydraulique pastorale au Tchad ; tandis que sur le plan scientifique, ses résultats peuvent servir de contribution dans les analyses des débats concernant l'hydraulique pastorale en générale, et en particulier sur l'accès conflictuel aux puits pastoraux. Ces antagonismes s'observent en termes de différends fonciers, mettant parfois en cause le statut public des ouvrages hydrauliques.

En outre, pour démêler les confusions ayant encore cours dans les conclusions des études traitant de la question, nous avons choisi de faire une analyse documentée sur la base de nos expériences dans l'accompagnement des projets d'Hydraulique pastoraux et, surtout, nos constats récents sur le terrain sur l'évolution des interactions autour de ces points d'eau. Notre problématique consiste à répondre à cette question principale : Comment articuler la gestion traditionnelle des points d'eau pastoraux et faciliter la régulation négociée de l'accès aux pâturages, avec le statut public des ouvrages qui pourrait s'accompagner d'un libre accès synonyme de concurrence ouverte entre usagers ? Nous avons mis ainsi en place une méthodologie basée sur l'exploitation des documents de premières mains, des rapports d'étude portant sur le sujet, nos propres travaux enquêtes de terrain et l'exploitation systématique de la littérature grise traitant de la question.

Nos premières sources sont constituées des rapports d'évaluation des programmes d'hydraulique pastorale (Charline Ranger et *al*, 2020). Les conclusions inédites de ces différentes sources constituent en soi des pistes heuristiques très enrichissantes. Par exemple, les études sur l'hydraulique pastorale dans la région du Batha, ont été menées auprès des éleveurs et des agriculteurs. Elles visaient à connaître les perceptions qu'ils ont de la gestion actuelle des puits pastoraux et des enjeux fonciers qu'elles soulèvent.

Il serait intéressant de délimiter ici les zones de mise en œuvre des programmes hydraulique pastorales

Cette contribution est articulée autour de quatre (4) grandes entrées. La première est une description des points d'eau pastoraux ainsi que des questions attachées à leurs statuts. Il s'agit de présenter les règles d'usage relatives aux eaux souterraines et de surface. La seconde entrée touche aux espaces-ressources, en particulier, les pâturages pastoraux, qu'ils soient naturels, privés ou privatisés. La troisième articulation porte sur la diversification observée dans la gestion des puits pastoraux suivant les latitudes, notamment en zone pastorale et en zone agropastorale. Le dernier point est un retour analytique sur les leçons apprises sur les processus de mise en projet de l'hydraulique pastorale au Tchad et de leurs inputs en termes d'ingénierie sociale.

---

## **1. Étude descriptive des points d'eau pastoraux et des enjeux liés à leurs statuts d'accès**

---

Au Tchad, il existe une diversité des points d'eau pastoraux dont l'accès est plus ou moins régulé, qu'il s'agisse des eaux de surface naturelles ou aménagées, des eaux souterraines captées suivant diverses techniques empiriques ou modernes. De la même façon, une diversité des règles d'accès et de procédures de gestion de ces points d'eau pastoraux permettent aux communautés de mieux assurer leurs interactions au quotidien. En effet, si ces conventions ou chartes communautaires ne sont pas observées, si les règles d'accès sont détournées par une partie des usagers, des problèmes peuvent surgir et perturber durablement l'ordre social local.

Deux situations apparaissent lorsque l'on observe les règles d'usage existantes : il y a les eaux de surface avec un statut d'accès libre et les eaux souterraines dont l'utilisation nécessite une certaine technologie sont soumises à des règles d'accès.

---

### **1.1. Les eaux de surface avec un statut d'accès libre**

---

Les eaux de surface sont constituées de mares naturelles, des mares surcreusées, des cours d'eau temporaires ou pérennes et des aménagements hydro-agricoles. Ces eaux de surface peuvent être des points d'eau naturels ou construits, des points d'eau temporaires ou permanents. L'accès aux eaux de surface est généralement libre, mais peut faire l'objet d'une réglementation en raison de sa vocation et sa localisation.

Cette sous-partie entend examiner la diversité des eaux de surface et les règles qui gouvernent leur accès.

**Les mares naturelles :** Les mares naturelles sont des dépressions naturelles situées dans les sols hydro-morphes qui retiennent l'eau des pluies durant un moment. Elles peuvent être exploitées pour plusieurs vocations, notamment l'abreuvement des animaux. Cependant, malgré son statut d'eau naturelle avec un accès libre, une mare surexploitée par plusieurs communautés d'éleveurs en transhumance peut parfois source de conflits



d'usage. Une mare qui garde longtemps de l'eau peut, dans certaines zones, faire l'objet d'un usage pour le jardinage, susciter de convoitise foncière et devenir finalement une source de conflits. Ces derniers temps, les mares et autres basfonds deviennent, de plus en plus, une source de grosses tensions (André Marty et *al*, 2009) ; car les individus se réclamant une certaine autochtonie affirment en avoir plus de droit que d'autres groupes. C'est aussi une tendance générale observée où se mêlent souvent une intention malsaine d'accaparement. Ceux qui revendiquent une certaine primordialité de droit sur un espace donné considéré comme un droit foncier irrépressible pensent y détenir un droit d'usage exclusif et prioritaire. Il est alors fréquent de constater que les éleveurs en transhumance peuvent en être exclus injustement.

### **Des éleveurs transhumants qui s'abreuvent dans une mare surcreusée dans la région du Batha**



**Image : Djimadoum Djialta, 2010**

Dans les zones agricoles, des mares situées sur l'axe de transhumance des éleveurs peuvent se retrouver l'année suivante au cœur d'un champ de bérébéré ; ce qui oblige les éleveurs à faire de longs détours.

**Les mares surcreusées :** Pour augmenter le volume de l'eau et prolonger la durée de vie de certaines mares naturelles situées sur les itinéraires de transhumance ou dans un espace avec un pâturage bien fourni, des études géophysiques sont réalisées au préalable pour évaluer la capacité de réception d'eau (Aubague Serge et *al*, 2004). Les mares sur-creusées sont normalement faites pour un usage uniquement pastoral. Cependant, il arrive souvent que les mares sur-creusées attirent la convoitise d'autres exploitants, notamment des cultures maraîchères ; ce qui peut susciter de conflits entre différents usagers (Aubague Serge et *al*, 2004). Certaines carrières creusées par des entreprises de construction des routes retiennent souvent beaucoup d'eau et sont souvent utilisées pour l'abreuvement des

animaux par les éleveurs en transhumance (Aubague Serge et al, 2004). A ce niveau également, des villages riverains s'en approprient et utilisent ces réserves d'eaux pour arroser leurs jardins, la pisciculture ou dans le cadre de la fabrication des briques. Avec plusieurs usagers sur une mare non pérenne, des questions des ayant-droits fonciers finissent par créer de tension entre ces différents usagers avec des intérêts très divergents (Ranger Charline et al, 2020).

**Les fleuves** : Les fleuves sont des cours d'eau le plus souvent pérennes et leurs eaux sont utilisées par les éleveurs transhumants pour l'abreuvement des animaux. L'accès aux fleuves est généralement libre, cependant, certaines zones peuvent être frappées de restriction en raison des vocations spécifiques comme les marchés, les usines de transformation, les maraîchages, les zones de pêche, etc. Ces dernières années, des hommes d'affaires pour des raisons de commerce transforment les abords des fleuves (Chari et Logone) en un champ de jardin sur une très longue distance (Zakinet Dangbet, 2015). En saison sèche, les éleveurs qui s'approchent des grands centres pour se ravitailler trouvent leurs anciens itinéraires complètement fermés par les jardins (Zakinet Dangbet, 2015). Ils sont donc obligés de chercher des voies de contournement sur plusieurs kilomètres. Même considéré en droit comme libre, l'accès au fleuve peut faire l'objet d'un détournement préjudiciable au détriment des éleveurs transhumants.

**Les lacs** : Les lacs sont de grandes étendues d'eau dont l'accès est également libre comme les fleuves. Cependant, de nombreux obstacles peuvent constituer une source de conflits entre les agriculteurs sédentaires riverains et considérés comme les ayant-droits fonciers et les transhumants qui y font abreuver leurs animaux de façon saisonnière (Ranger Charline et al, 2020). Au Fitri, par exemple, l'accès au lac était conditionné aux éleveurs transhumants par un avis préalable du sultan (Marty André et al, 2012). Ces dernières décennies, par suite des sécheresses et autres changements administratifs, l'accès au lac Fitri est devenu libre. Nous assistons ces dernières années dans les zones humides (lac Fitri par exemple) à une montée des conflits entre les éleveurs et les agriculteurs et entre les éleveurs eux-mêmes. Cette montée de conflits entre usagers a pour cause principale, le manque de régulation de l'accès aux lacs et ses ressources. Dans un entretien avec l'entourage du sultan du Fitri en 2012, le notable Dangarama affirme :

*La suppression par l'administration coloniale du droit d'accès aux ressources (ou Hag-al-Guesh en arabe) marque le début de l'exclusion du sultan du Fitri dans la gestion des ressources du lac, du désordre et du dérèglement du système de transhumance à l'origine du chaos actuel<sup>5</sup>.*

**Les marigots** : Les marigots sont de petites étendues d'eau qui ne sont pas pérennes ; car ils s'assèchent quelques temps après la saison des pluies. L'accès dans les marigots est libre en saison des pluies. Cependant, au fur et à mesure que l'eau se retire, les « détenteurs du foncier » qui ont le droit de propriété commencent également à poser des conditions pour préserver les

---

<sup>5</sup>Entretien groupé avec les notables du sultan

poissons et le maraîchage. Après la fin de la période de pêche, l'accès aux marigots redevient libre, sauf dans certaines réserves et piscicultures. Il faut souligner que ces dernières années, qu'il s'agisse des lacs ou des marigots, ces zones humides sont surexploitées par les agriculteurs et les éleveurs (Marty André et *al*, 2012).

**Les étangs et les sources** : Les étangs sont en général des propriétés privées et leur accès est règlementé durant toute l'année. Ils représentent des réserves (pisciculture ou maraîchage) durant toute une partie de l'année après la pêche collective. Quant aux sources, elles sont les eaux qui affleurent du sol et elles ont plusieurs vocations (abreuvement des animaux, maraîchage, etc). Elles sont gérées suivant leur importance et leur localisation ou encore les vocations qui leur sont dévolues.

**Les aménagements hydroagricoles** : Les aménagements hydroagricoles permettent de retenir de l'eau pour l'agriculture ainsi que pour l'élevage. Ces aménagements sont des biens publics réalisés dans le cadre des projets de développement au profit de tous les utilisateurs (éleveurs, agriculteurs et autres). Ils sont gérés par les bénéficiaires eux-mêmes par l'entremise d'un comité de gestion avec l'appui des techniciens. L'accès aux aménagements hydroagricoles est juridiquement libre, cependant, tous les utilisateurs doivent se conformer aux règles de gestion et d'entretien (Ranger Charline et *al*, 2020).

---

## **1.2. Les eaux souterraines**

---

Les eaux souterraines, ce sont les nappes phréatiques. Elles sont naturellement situées en profondeur dans le sous-sol. Les profondeurs des nappes sont variables d'une région à une autre en fonction des variables naturelles. Pour capter ces eaux souterraines et les utilisés au profit des différents utilisateurs, diverses techniques sont utilisées. Dans cette sous-partie seront évoqués quelques exemples les plus rencontrés au Tchad. Il s'agit de : puisards, puits dits traditionnels, les puits modernes à usage public et les stations pastorales.

**Les puisards** : Les puisards sont généralement des puits de faible profondeur en fonction de la nappe (2 à 10 mètres environ). Ils sont situés dans le lit des cours d'eau ou dans les bas-fonds qui gardent de l'eau en saison sèche ou dans les bras asséchés des fleuves. Le puisard peut être creusé par un individu, une famille ou un groupe et demeure la propriété de celui ou de ceux qui la creusent. Dans l'ensemble, le creusement d'un puisard ne soulève pas de problème foncier majeur pour les éleveurs en transhumance dans les zones agricoles en raison de leur caractère provisoire et non officiel. Cependant, par endroits, le fonçage d'un puits peut parfois faire l'objet de rejet, de dispute dans des zones d'intérêt d'un groupe sédentaire se considérant comme ayant droit foncier vis-à-vis des éleveurs en transhumance (Ranger Charline et *al*, 2020). Dans certaines régions du Fitri par exemple, il arrive régulièrement que les éleveurs en transhumance se plaignent du refus qu'opposent des agriculteurs à leurs égards, en les empêchant de creuser des puisards pour faire abreuver leurs bétails. Les

agriculteurs interrogés rétorquent : « Si on laisse les éleveurs en transhumance creuser des puisards partout, commenceront par réclamer des droits fonciers sur des zones entières. » On remarque en général que quand on se rapproche des zones de bérébéré (lac Fitri), le refus de laisser les éleveurs en transhumance creuser des puisards est plus marqué que dans les zones plus éloignées (Goz) du lac où les éleveurs peuvent creuser des puisards sans passer par l'autorisation d'une autorité traditionnelle. La question des puisards est donc au cœur du foncier pastoral (Marty André et al, 2009).

**Les puits traditionnels** : Les puits appelés traditionnels sont des puits réalisés avec des matériaux rudimentaires (branches d'arbres et branchages d'arbustes). Ils peuvent être la propriété d'un village, d'un groupe des villages, des campements d'éleveurs, etc. L'accès aux puits traditionnel est généralement réglementé. Un gestionnaire est désigné par le chef traditionnel qui commande la zone. Ce dernier est chargé de réglementer les tours d'eau. Des cotisations ponctuelles sont souvent réalisées pour l'entretien de ces puits.

Les puits traditionnels sont également au cœur du débat sur le foncier pastoral. Dans les zones pastorales, les éleveurs peuvent facilement creuser des puits pour tout usage. Cependant, dans les zones agricoles, les éleveurs en transhumance doivent demander l'avis d'un chef traditionnel avant d'être autorisé à creuser un puits. Le puits traditionnel peut être au cœur des conflits fonciers entre les éleveurs et les agriculteurs, entre les éleveurs eux-mêmes, entre les cantons, les villages, et les feriks. Autour des puits, des alliances peuvent être scellées entre les éleveurs et les agriculteurs et entre les éleveurs eux-mêmes. Entre alliés, l'autorisation de creuser un puits traditionnel pour abreuver ses animaux peut facilement être acceptée par un chef traditionnel. Cependant, entre deux communautés non alliées, la méfiance est souvent grande, puisqu'un puits traditionnel utilisé durant de nombreuses années peut faire l'objet de réclamations par un usufruitier qui n'est pas un ayant droit foncier (Aubague Serge et al, 2009).

**Les puits modernes à usage public** : Les puits modernes sont des ouvrages hydrauliques construits avec des matériaux durables. Ils peuvent être l'œuvre de l'Etat avec l'appui de ses partenaires techniques et financiers ou d'une tierce personne. Les puits modernes construits avec l'aide de l'Etat ont un statut public. L'accès est donc ouvert à tous les usagers (éleveurs, agriculteurs, ayant droit foncier, usufruitiers, etc.) (Aubague Serge et al, 2009).

La gestion des puits modernes est calquée sur le modèle des puits traditionnels dans les zones pastorales. Le chef de canton désigne un gestionnaire du puits (appelé en arabe *kabir-ana-bir*) (Aubague Serge et al, 2006). Pour éviter le désordre et d'éventuel conflit, celui-ci s'atèle à réguler l'accès au puits selon les règles établies. Il peut à son tour déléguer une partie de ses prérogatives à un gestionnaire des fourches qui à son tour s'occupe de la gestion des tours d'eau par fourche. La répartition des fourches est faite dès l'ouverture du puits en fonction des communautés, des affinités et du poids numérique. Des systèmes d'accès sont également mis en place

pour les non-inscrits. On parle du droit de la soif pour les communautés qui ne sont pas inscrits sur ce puits et qui sont de passage. Le gestionnaire des fourches peut leur attribuer provisoirement une fourche pour une journée pour leur permettre d'abreuver leurs animaux et de continuer leur transhumance sur d'autres puits.

Le nombre des fourches est généralement fonction du débit de l'eau. Si le débit est important, le puits peut supporter jusqu'à 8 fourches. Si le débit est moyen, le puits peut supporter 4 fourches voire 2 pour un puits à faible débit. On parle aussi du droit de réciprocité, c'est-à-dire permettre à une communauté de venir s'abreuver à un puits voisin, lorsque le puits se trouvant à proximité n'a plus d'eau (Aubague Serge et al, 2009).

La mise en place d'un puits moderne répond ces dernières années à des critères qui permettent de limiter au maximum les conflits fonciers. Avant le fonçage du puits par les techniciens de l'hydraulique (ingénierie technique), des enquêtes et négociations (ingénierie sociale) sont préalablement entreprises pour déterminer les paramètres fonciers de la zone et faire accepter par tous le caractère public du puits qui sera construit au profit de tous. Qu'il s'agisse de la zone pastorale ou agropastorale, un puits public construit sans accords préalable entre les communautés peut être à l'origine des conflits d'accès et des conflits fonciers (Zakinet Dangbet, 2008).

### ***Un puits moderne à usage public***



**Source : Image Zakinet, Djedda, 2020**

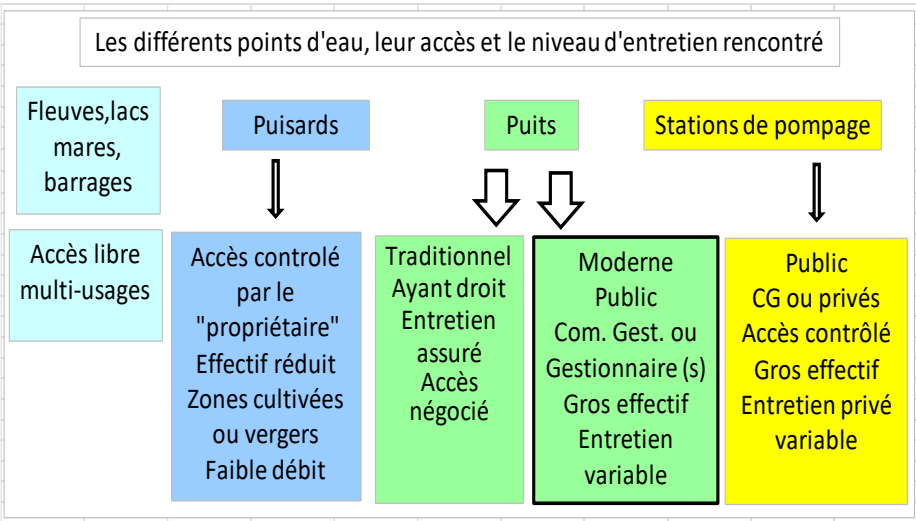
Malgré le caractère moderne et public des puits construits, on peut constater par endroits des dysfonctionnements qui surgissent dans la gestion quotidienne des puits. Par exemple, dans le Barh Siniaka, certains puits modernes ayant de très bon débit par exemple, des éleveurs ont ajouté des abreuvoirs en terre à côté des abreuvoirs construits en ciment. Ces abreuvoirs ajoutés entraînent une surcharge sur le puits et sont souvent sources des conflits. La rareté de l'eau dans des zones avec un bon pâturage est souvent la cause des surcharges sur les puits. Malgré son caractère public,

des tensions apparaissent souvent dans les zones agropastorales entre les sédentaires « ayant droits fonciers » et les transhumants qui utilisent ces puits publics (Charline Ranger, Zakinet Dangbet, 2020).

**Les stations pastorales :** Les stations pastorales sont des mini-entreprises qui fonctionnent grâce à des sources d'énergies et comportent des adductions d'eau. Contrairement aux puits modernes, les stations pastorales demandent un suivi technique régulier. En raison de leur fonctionnement avec une source d'énergie et une demande en maintenance exigeante et régulière, l'accès aux stations pastorales est conditionné par le paiement d'un frais. Les utilisateurs s'organisent avec les frais collectés pour assurer le bon fonctionnement des machines ; car il est nécessaire d'assurer une bonne gestion pour un usage efficient au quotidien.

Le Donki est soit cogérée, soit confiée à un partenaire privé. Elles fournissent de l'eau d'abreuvement d'un plus grand nombre d'animaux. La gestion des stations pastorales est très délicate car une petite panne peut engendrer de sérieux problèmes d'abreuvement pour de milliers de têtes d'animaux. Il n'est pas souvent facile aux pour les éleveurs, quand une panne survient, de trouver une solution rapide pour abreuver leurs nombreux animaux.

En raison d'un accès conditionné, c'est-à-dire payant, l'éleveur moyen cherche toujours à optimiser en faisant abreuver ses animaux sur des puits, puisards, ou encore mares dont l'accès est libre et gratuit.



## 2. Les pâturages pastoraux

Parmi les piliers du système de production pastoral basé sur l'élevage transhumant, le pâturage reste incontournable. Il est vrai que l'eau constitue la priorité des priorités dans le système pastoral, mais le pâturage n'en demeure pas moins. Durant la transhumance, les éleveurs choisissent les lieux de stationnement pour leur pause en fonction de la disponibilité non

seulement de l'eau, mais aussi du pâturage, voire de l'équilibre du pâturage entre les espèces. Il y a plusieurs qualités de pâturages : le pâturage naturel (vaine pâture herbacée ou vivace, pâturage aérien) avec un accès libre et le pâturage privé ou privatisé.

---

## **2.1. Les pâturages naturels**

---

Il se distingue dans les différentes zones de l'étude deux grands types de pâturages naturels. Il y a d'une part la vaine pâture et d'autre par les pâturages aériens.

**La vaine pâture :** La vaine pâture est composée des herbacées annuelles et vivaces. Durant la saison des pluies, la biomasse est bien fournie et décline progressivement vers la fin de l'hivernage et se raréfie en saison sèche affectant négativement l'embonpoint des herbivores. Les vivaces sont pérennes et leur valeur nutritive est plus élevée que les annuelles qui se dessèchent rapidement après fructification ou à la fin de la saison des pluies. Certaines régénèrent rapidement après le feu de brousse précoce et bien conduit dans les plaines inondables.

**Le pâturage aérien :** Le pâturage aérien est composé des arbustes et jeunes arbres dont les feuilles et les fruits peuvent être exploités par les animaux. Certaines plantes sont appréciées et ont une forte valeur nutritive. Les dromadaires sont les plus friands des pâturages aériens et sont suivis par les petits ruminants qui n'hésitent pas à escalader les petits arbustes et les arbres inclinés. Dans certaines zones, en pleine saison sèche, les animaux se rabattent sur les feuilles de certaines ligneuses pyrophytes.

---

## **2.2. Les pâturages privés ou privatisés**

---

Les pâturages privés ou privatisés sont composés des résidus de récoltes, des cultures fourragères, des périmètres pastoraux ou espaces clôturés pour des fins d'élevage ou aux ranchs.

**Les résidus des cultures :** Les résidus des récoltes proviennent des activités agricoles. Après les récoltes (les céréales de saison des pluies, les cultures de contre saison (*bérébéré*), les périmètres rizicoles (pluviale ou irriguée) constituent de vastes étendues de pâturages. Depuis longtemps, l'accès aux résidus des récoltes était laissé libre aux éleveurs en transhumance. Après les récoltes, en fonction des alliances et affinités, les transhumants entre sans condition dans les champs récoltés et profitent de ces pâturages très appétissants. Ces dernières décennies, en raison des conséquences du changement climatique et des changements sociaux, les propriétaires des champs ont commencé à monétariser les résidus des récoltes. De nos jours, il est très rare que les agriculteurs après la récolte laissent les éleveurs accéder gratuitement aux résidus des récoltes comme le bérébéré, le riz, etc.

**Les cultures fourragères :** Les cultures fourragères sont des plantes ou des légumineuses exotiques ou locales mises en expérimentations pour servir de compléments alimentaires pour les animaux en période de soudure. Cette



culture innovante demeure, jusqu'à nos jours, expérimentale. Cette expérimentation reste à l'actif des projets d'hydraulique pastorale. Cependant, ces tests ne font pas encore l'objet de diffusion pour essayer de transformer le système d'alimentation du bétail, mais s'arrêtent souvent avec la fin des projets. De même, la rentabilité de la culture fourragère en matière de production animale a toujours été mitigée, même si elles ont été utilisées pour appuyer les femelles et les animaux affaiblis par la dure saison sèche (période de soudure animale).

### **Test d'un pâturage cultivé**



**Image Rémy Coursier, 2020**

**Les périmètres pastoraux :** Les périmètres pastoraux sont des pâturages naturels dans les espaces inter-villages qui sont parcellisés par les éleveurs en vue d'en faire une exploitation rationnelle et holistique. Pour cela, la végétation des parcelles a le temps de se régénérer et certaines herbacées arrivent à boucler leur cycle pour permettre leur pérennisation. L'accès aux parcelles est en général libre, cependant, il est demandé aux usagers de respecter la procédure de rotation des parcelles.

**Les superficies clôturées :** Comme son nom l'indique, les superficies clôturées sont des espaces pastoraux privatisés par des tiers. En effet, ces dernières années, des personnes privées (fonctionnaires civils, militaires, commerçants, etc) profitent de leur position pour se faire attribuer de grands espaces (des hectares) qu'ils capitalisent dans l'élevage. Ces personnes clôturent ces grands espaces et les privatisent au détriment des autres éleveurs. A l'intérieur de ces espaces, on y trouve du pâturage et des forages pour l'abreuvement des animaux.

---

### ***2.3. Interdépendances entre points d'eau et pâturages et la question de polarité***

---

L'eau se trouve au cœur de l'activité pastorale. Les mouvements quotidiens des éleveurs sont toujours en relation avec un point d'eau, durant la transhumance ou dans les zones de séjours (André Marty et al, 2012). Les

points d'eau sont donc indispensables pour l'exploitation utile du pâturage environnant, cependant, ils peuvent aussi créer une certaine polarité :

- Un pâturage situé loin d'un point d'eau ne peut être exploité convenablement.
- Un puits qui a un fort débit polarise le bétail qui met la pression sur le pâturage environnant.
- Un puits qui a un faible débit est un motif pour éconduire les pasteurs qui sont de passage.
- Un point d'eau installé dans un espace abandonné peut favoriser l'exploitation d'un pâturage abandonné, mais peut aussi par endroits créer des revendications foncières sur des zones qui étaient sans intérêt.
- La présence d'un point d'eau conditionne l'utilisation d'un espace et son pâturage : il pourrait entraîner la création d'un village, d'un *ferik* (campement) et créer la polarité et des revendications foncières.

---

### **3. Diversification dans la gestion des puits pastoraux**

---

Tout il y a une diversité des puits pastoraux et de pâturages, de même il existe sur le terrain une diversification de normes régissant leur gestion. Cette diversification normative tient compte tant de leur proximité ou pas des villages que de l'intensité ou non de leur débit.

---

#### ***3.1 gestions des puits pastoraux dans la zone agropastorale***

---

La gestion des puits pastoraux dans les zones agro-pastorales peut être influencée par plusieurs variables. Les variables concernent par exemple la gestion des puits pastoraux situés loin d'un village, ceux situés proche d'un village, et ceux qui peuvent géographiquement dans les deux cas, mais avec un très bon débit.

**Puits pastoraux situés loin des villages :** Concernant le puits pastoral situé loin du village, sa gestion ne représente pas un enjeu pour la population environnante. Son utilisation quotidienne par les éleveurs et les pasteurs transhumants ne pose aucun problème aux sédentaires des villages environnants. En général, les chefs de village dont les puits se trouvent dans leur zone d'influence délèguent la gestion des puits éloignés aux chefs de campement d'éleveurs installés proches du puits. En raison des considérations foncières que soulèvent généralement les puits pastoraux dans les zones agropastorales, les chefs des villages préfèrent confier la gestion des puits éloignés des villages aux campements d'éleveurs de confiance, ou des alliés de longue date.

Un autre élément important qu'il faut relever dans la gestion des puits pastoraux dans une zone agropastorale, c'est la gratuité de l'accès au puits. Dès lors que tout le monde sait que le puits est public avec un accès gratuit, il n'y a aucune agitation autour de sa gestion entre les sédentaires considérés

comme les « ayant droits fonciers » et les éleveurs ou pasteurs transhumants considérés comme utilisateurs ou qui bénéficient de l'usufruit. Toutefois, dans la gestion quotidienne des puits, des tensions peuvent surgir entre les usagers. Ces tensions peuvent parfois déboucher sur des litiges difficiles à régler à l'amiable. S'il y avait un tel cas, c'est l'autorité traditionnelle qui est saisi par les gestionnaires des puits pour tenter un règlement à l'amiable. Si d'aventure le problème persiste et se dégrade (bagarre avec coûts et blessures), ce sont les autorités administratives et judiciaires qui sont saisis.

**Les puits pastoraux proches des villages :** Pour les puits pastoraux situés à proximité des villages, leur usage est commun entre les villageois, les éleveurs sédentarisés et les éleveurs en transhumance. Tous les usagers qui sont surplace (les villageois, les éleveurs sédentarisés) participent directement au comité de gestion, car tous utilisent les puits.

**Les puits pastoraux avec un bon débit :** Les puits pastoraux avec un bon débit et soutenu toute l'année crée une concentration animale et humaine autour de l'ouvrage. Ces genres de puits, s'ils sont entourés des pâturages constituent normalement une aubaine pour les éleveurs et les agriculteurs qui utilisent ces puits. Cependant, un bon puits avec disponibilité de pâturage environnant peut également faire l'objet d'une exploitation continue et anormale. Les puits avec un bon débit dans une zone agropastorale polarisent beaucoup de troupeaux d'animaux et tous les pasteurs en transhumance le programment sur leur trajet. Pour ces genres de puits, il peut donc se poser plusieurs problèmes entre autres : la gestion du flux animal et humain, la gestion des tours d'eau, la destruction rapide de l'ouvrage et du pâturage environnant, les conflits d'usage, les conflits liés au foncier, etc.

---

### **3.2 Gestion des puits pastoraux en zone pastorale**

---

Dans les zones pastorales, les puits sont gérés par un gestionnaire des puits, appelé en arabe parlé au Tchad *kâbir al bir*. Ce dernier organise l'accès puits sur la base des règles traditionnelles en vigueur au profit de différents campements. Le gestionnaire du puits est désigné par un acte du chef de canton. Cette fonction peut se transmettre d'un père à un fils.

**Le rôle du gestionnaire du puits :** Le gestionnaire du puits a pour principales tâches :

- Organiser les tours d'eau sur les fourches ;
- Organiser l'entretien du puits au début de chaque saison d'abreuvement (nettoyage de la margelle, curage du fond, réparation artisanale des fissures du cuvelage) ;
- Insérer dans le tour d'eau les usagers non-inscrits qui sont de passage ;
- Faire respecter le droit de la soif au profit des éleveurs en transhumance ;
- Faire réquisitionner une fourche au profit des éleveurs non-inscrits sur le puits ;

- Collecter auprès de tous usagers les ressources permettant de procéder à la réparation du puits en cas de panne ;
- Traduire devant le chef de canton les contrevenants qui ne respectent pas les procédures d'abreuvement en vigueur dans le milieu ;
- Trancher les litiges mineurs ;
- Maintenir les bêtes égarées en fourrière jusqu'à trois mois et, si le propriétaire ne se présente pas, les transmettre au chef de canton (Aubague Serge et *al*, 2007).

**La gestionnaire des fourches :** Si le puits est très sollicité par différents *kashimbeyt* (ou lignage en transhumance), le gestionnaire du puits peut désigner des gestionnaires des fourches (*kâbir al djoura en arabe local*) pour l'aider dans l'organisation des tours d'eau. Dans certaines zones, en absence du gestionnaire des puits, ce sont les gestionnaires des fourches qui organisent la gestion du puits et en même temps les tours d'eau.

En fonction des cas :

- Les fourches peuvent être réparties entre les différents *kashimbeyt* et gérées par un *kâbir al djoura*. Dans ce cas, le tour d'eau est alors organisé par fourche et chaque usager utilise chaque année la même fourche.
- Les fourches ne sont pas réparties entre des groupes distincts d'usagers. Alors, il n'y a donc pas de *kâbir al djoura*. Dans ce cas, le *kabir al bir* gère seul les fourches. Le tour d'eau est ainsi organisé sur le puits, et les usagers peuvent être alors insérés, d'une année à une autre, sur des fourches différentes.
- L'ordre des tours d'eau au puits est temporaire, mis en place pour une seule période d'abreuvement et peut changer l'année d'après en s'adaptant au nouvel ordre d'arrivée des usagers. Sur certains puits, cet ordre reste permanent et est respecté par les usagers.

**La question des tours d'eau durant les séances d'abreuvement :** Les tours d'eau peuvent être organisés de différentes manières :

- Selon l'ordre d'arrivée au puits dès le fonçage du puits ;
- Un accès libre pour tous les usagers au début, ensuite une répartition selon l'ordre d'arrivée depuis le fonçage du puits quand les usagers deviennent trop nombreux ;
- Selon un ordre préétabli de façon permanente (dans les zones du sud ce système de tour d'eau est appelé système « de corde » ;
- Selon l'ordre établi en fonction des espèces. Sur certains puits surchargés, les camelins peuvent abreuver le jour, et les bovins abreuvent la nuit chez les Arabes *Oulad Himet* par exemple, ou inversement les bovins le jour et ou encore les camelins la nuit chez les Arabes *Oulad Rachid*, les *Djaatné*, les *Khozzam* et les *Salamat Siéra* (Aubague Serge et *al*, 2007).

Les différents mécanismes de gestion des puits amplement décrits sont aussi appelés mode de gestion traditionnelle des puits et appliqués sur des puits avec un statut dit communautaire. En effet, un puits communautaire est un puits creusé par une communauté sur un territoire cantonal reconnu dans ces limites à cette communauté. Les autres communautés ne peuvent abreuver leurs animaux dans ces puits communautaires que sous certaines conditions, notamment, en usage du droit de la soif, du droit de réciprocité, ou autre système traditionnel d'accès aux puits communautaires reconnu.

---

#### **4. Les leçons apprises du processus de mise en projets d'hydraulique pastorale**

---

Nous l'avons vu : les Projets d'hydraulique pastoraux ont été des projets structurants et ont concerné le Tchad dans son ensemble puisqu'ils ont été mis en œuvre dans la partie septentrionale (BET), l'Ouest (le Kanem), l'Est et le Centre (le Tchad central), toutes les zones sahéniennes et soudaniennes. Quelles leçons un tel processus pourrait donner pour une lecture globale de la problématique du développement en termes de durabilité dans le pays ? Nous établirons cette lecture à partir de deux fenêtres : à savoir que ces projets ont introduit localement une certaine ingénierie sociale mais qu'ils souffrent de mêmes tares que les autres pour ce qui concerne la durabilité de mécanismes qu'ils ont contribué alors à secréter.

---

##### ***4.1. La mise en place de l'ingénierie sociale***

---

La mise en place de l'ingénierie sociale consistait à faire évoluer la logique d'intervention des projets d'hydraulique pastorale. Il s'agissait ne plus de considérer la logique d'accès à l'eau comme une finalité, mais de considérer l'eau comme un moyen de sécurisation des systèmes pastoraux et de gouvernance des espaces pastoraux. La complémentarité entre tous les usagers des ressources naturelles était donc au cœur de la construction de la nouvelle approche de l'accès aux ressources.

En effet, le lancement des Projets d'Hydraulique Pastorale au Tchad Central devait géographiquement faire la jonction entre les anciens Projets d'Hydraulique pastorale du BET, du Kanem et du Tchad Oriental. Concernant l'ingénierie sociale, les deux Projets du Tchad Central ont mis l'accent sur la production de connaissances sur les zones d'intervention du projet comme préalable à la mise en route de l'ingénierie physique (les infrastructures hydrauliques).

Les diagnostics pastoraux réalisés dans toute la zone des projets ont permis de constituer une base de données solide. Ils ont également permis de comprendre la situation socioéconomique des éleveurs, des pasteurs transhumants et de l'environnement géo-écologique, le peuplement, les pratiques locales et les formes des changements globaux dans la région. Les études sur l'évolution de la végétation ont été également menées pour évaluer d'une part, l'impact de la démographie humaine et animale, et d'autre

part, l'impact des aménagements pastoraux. Sur la base des enquêtes de terrain auprès des usagers, les résultats des études ont permis de mieux appréhender les contours de la transhumance et la question de l'accès aux ressources dans les zones du Projet (Batha).

Les PHPTC de la génération de 1990 ont donc mis l'accent sur l'ingénierie sociale, notamment la question des accords sociaux après validation des résultats du diagnostic avant l'implantation d'un puits, la mise en place d'un couloir de transhumance etc. Cette nouvelle approche mettait l'accent sur l'importance de la concertation et la recherche du compromis avant l'installation d'un ouvrage hydraulique pour les conflits d'usage. Par exemple, avant de creuser un puits, ou mettre en place un couloir, il fallait d'abord réaliser des enquêtes auprès de tous les usagers des ressources, avoir leur avis et faire signer des accords entre toutes les parties prenantes.

C'est pour cette raison que les anciennes pratiques de gestion des points d'eau connues dans les zones pastorales (nord Batha par exemple), ainsi que les anciens modes de règlement des conflits fondés sur les alliances entre les communautés ont été plébiscitées dans cette nouvelle approche de l'hydraulique pastorale.

En revanche, dans les zones agropastorales (sud Batha), les populations sont habituées aux usages des puits pastoraux. Les éleveurs transhumants arrivaient dans cette zone après les récoltes pour profiter de l'abondance du pâturage et de l'eau durant la saison sèche. La mise en place des puits pastoraux pour ouvrir les pâturages constituaient une nouveauté. Pour éviter les conflits d'usage, des comités de gestion des puits ont été installés. Sur la base des accords sociaux, de nouveaux puits pastoraux ont permis d'ouvrir des pâturages dans les zones agropastorales (sud Guera par exemple dans la zone de Siniaka). La mise en place des comités de gestion des puits a donc permis de garantir :

- La gratuité de l'accès aux puits au profit de tous les usagers ;
- Le caractère public des puits pour éviter toute privatisation et exclusions ;
- De veiller à l'entretien des ouvrages pour éviter les dégradations précoces ;
- D'éviter les conflits d'usage ;
- etc.

---

#### ***4.2. Les revers de la médaille ?***

---

De manière générale, le respect des normes du maillage des points d'eau et l'implication des bénéficiaires permet de prévenir les éventuels conflits et de préserver les ouvrages. Toutefois, il ne serait donc pas illogique de conclure cette partie en soulignant avec force que la reconduction des pratiques de gestion traditionnelle des puits lors de la mise en place des ouvrages hydrauliques dans les zones agropastorales a contribué à créer une cohésion sociale entre tous les usagers autour des puits, de garantir le bon

fonctionnement et la fonctionnalité des ouvrages hydrauliques, sans toutefois arrêter les conflits d'usage tant sur les pâturages que sur les points d'eaux.

Deux études récentes présentent ces revers de la médaille d'une difficile appropriation par les communautés locales des initiatives dont la visée est d'impacter durablement leurs modes d'existence. L'introduction des nouvelles normes subsistent le temps d'un projet mais sans aller plus au-delà. La première étude est de celle de Gondeu Ladiba et Madjigoto Robert (Ladiba Gondeu & Robert Madjigoto, 2021). Dans cet article, les auteurs, en partant de l'exemple du Projet Gestion Conservatoire des ressources naturelles dans la province tchadienne du Mayo-Kebbi, ont montré que ce projet avait déployé des approches originales. Il a impliqué les acteurs locaux les processus de développement de leur terroir :

Elles furent axées sur la gestion des terroirs villageois par les villageois. Il s'est agi de repérer les règles traditionnelles, communautaires de gestion des patrimoines naturels. Une fois que les éléments de compréhension des habitudes locales en matière de l'accès aux ressources, à l'espace et à la terre furent cernés, il a été question de créer une synergie avec les producteurs ruraux pour faire avec eux l'état de leur connaissance de leur environnement. Cette mise en contact s'opère à travers des outils techniques dont dispose le projet, à savoir les diagnostics des ressources naturelles, la hiérarchisation et la résolution des problèmes prioritaires à l'échelle villageoise, etc. Le projet s'attela ensuite à l'accompagnement des villageois dans l'étude de faisabilité des solutions à mettre en œuvre ainsi que la réorganisation bilatérale entre le projet et le groupe d'action, constitué de quelques personnes leaders choisies par les villageois eux-mêmes. Les personnes désignées subissent différents exercices de repérage du territoire (Ladiba Gondeu & Robert Madjigoto, 2021, p.70).

Cette structuration des communautés à la base n'a pas garanti les acquis du projet pour autant, car :

Les acquis positifs du PRODALKA qui sont pourtant palpables n'ont pas été pérennes. Certains outils et mécanismes de gestion ont été vite remis en cause par la pratique de braconnage sur les pachydermes, les orpaillages illégaux dans des aires protégées. Or nul ne peut nier que la mise en œuvre du PRODALKA a contribué à impulser une prise de conscience chez les populations locales quant à la nécessité de préserver les ressources de leurs terroirs ; mais les observations sur le terrain et les témoignages recueillis permettent de dire qu'elle a aussi contribué à complexifier les rapports sociaux et raffermir les identités locales, en instaurant dans les brousses soudaniennes une situation d'insécurité des personnes et de leurs biens (Ladiba Gondeu & Robert Madjigoto, 2021, p.76).

Ces deux auteurs concluent leur réflexion en mettant l'État à l'index comme premier acteur de l'échec de processus de développement au niveau local :

De ce qui précède, on peut dire que l'échec, si l'échec il y a, de ces programmes de développement est essentiellement dû à la manière dont l'État tchadien à travers ses agents de terrain gère leur durabilité. La durabilité dans les politiques publiques en général et dans leurs déclinaisons à travers les programmes et projets en particulier, est une composante essentielle de l'action publique participative. En effet, l'introduction du concept de développement durable dans l'action publique et la mobilisation internationale



autour de cette notion bouleverse les manières de concevoir, d'implémenter et d'évaluer les politiques publiques, dans la mesure où ce concept transcende les secteurs et opère principalement sur un mode discursif et d'adaptation plus ou moins volontaire (Ladiba Gondeu & Robert Madjigoto, 2021, p.80).

La deuxième étude résulte d'un article dans lequel les auteurs montrent la difficile cohabitation entre faunes, hommes et animaux (Ladiba Gondeu & Zakaria Beine, 2022). Cet article tout en indiquant la fragilité caractérisant cet environnement subaride donne à voir les difficultés qu'éprouvent les acteurs de base à cohabiter pacifiquement et à jouir des ressources que leur offre leur environnement :

Les conflits les plus immédiats concernent la gestion des points d'eau qui méritent une attention très particulière. Toutefois, la perception d'inégalité et d'injustice que les uns manifestent à l'égard des autres n'est que la face visible de l'iceberg. Les communautés locales étudiées vivent avec des nombreux conflits latents relatifs au droit d'usage (gestion des espaces-ressources) et/ou aux normes encadrant la gestion de la réserve, etc. Certains conflits sont de longue durée (conflits historiques entre les différentes ethniques arabes, conflits entre arabes et les autres communautés locales, notamment du Borkou, etc.) et régissent les interactions groupales et inter-groupales (Ladiba Gondeu & Zakaria Beine, 2022, p.122).

Ces deux terminent en notant ceci :

Dans certaines localités, l'eau existe mais la gestion est privée. Les éleveurs doivent payer l'eau pour leur bétail ainsi que pour leur consommation. Cette situation de gestion privative de l'eau dans un environnement dépourvu devrait interpeller les plus hautes autorités du pays, à envisager de rendre publics tous ces points, en imaginant un mécanisme pérenne pour leur gestion. Dans la zone de Tawil, la population assiste au phénomène d'expropriation de la terre. Les gens bien placés qui ne sont pas de la localité et avec la complicité des autorités traditionnelles viennent installer de forages et occuper des espaces pour leur bétail. C'est le cas de forage Ragabal Djamal et Bakhit. Selon nos interlocuteurs, ce sont des éleveurs armés qui ne laissent pas les animaux des autres paître dans leur zone. Ce qui suscite le mépris des populations vis-à-vis de leurs autorités traditionnelles et des occupants qui viennent d'ailleurs (Ladiba Gondeu & Zakaria Beine, 2022, pp.124-125).

---

## **Conclusion**

---

Après cette analyse de la question de l'évolution de gestion des puits pastoraux depuis la mise en place des projets et programmes d'Hydraulique pastorale Tchad avec un ancrage autour du sujet sensible, notamment le foncier pastoral, nous pouvons tirer les conclusions suivantes sous forme de recommandations.

Pour éviter les conflits autour des ouvrages hydrauliques, notamment les puits pastoraux, il faut que les règles d'usage des puits pastoraux publics soient fondées sur un accès véritablement ouvert avec reconnaissance des droits réciproques, c'est-à-dire : les droits d'accès prioritaires accordé aux ayant droits fonciers, mais aussi les droits des tiers, notamment les éleveurs et les pasteurs qui sont en transhumance. Le respect d'un tel dispositif permettra d'éviter les impacts écologiques et les risques de conflits que

comportent l'accès libre sauvage avec le risque de surpâturage, ou un accès exclusif avec un autre risque de privatisation.

Les systèmes de gestion des ouvrages hydrauliques doivent garantir le bon fonctionnement de l'ouvrage, sa maintenance, l'accès des tiers, la prévention et la gestion des conflits d'usage qui peuvent malheureusement survenir. Il est donc indispensable de continuer à combiner la diversité des ouvrages hydrauliques avec renforcement des mares sur les itinéraires de transhumance pour essayer de ralentir la descente précoce des éleveurs dans les zones agricoles, pendant que les champs ne sont pas encore récoltés. Sur la base des accords sociaux avec une acceptation réciproque continuer à ouvrir les pâturages aux éleveurs transhumants en creusant les puits là où les conditions hydrogéologiques le permettent, sans que cela ne puisse susciter des intérêts et des conflits foncières.

Le Tchad dispose des ressources hydriques exceptionnelles, mais inégalement réparties sur l'ensemble du territoire. Ce constat argumente en faveur de la conception d'un aménagement global de l'implantation et de l'exploitation des différents ouvrages hydrauliques. Cet aménagement doit prendre en compte la complémentarité entre eaux de surface et eaux de profondeur, la nécessité d'études préalables et la sécurisation de la mobilité des troupeaux sur l'ensemble du territoire national, en connexion avec les pays limitrophes (Bertrand Guibert et al, 2014).

Les projets de développement introduisent localement des mécanismes novateurs pouvant améliorer la coopération des acteurs pour meilleure gestion de leur terroir. Le gros souci demeure l'État à travers ses agents qui est souvent considéré comme un déstabilisateur des efforts des communautés à la base, faisant en sorte que ces projets souffrent de problèmes de durabilité quelques années très courtes après leur clôture.

---

## Bibliographie

---

**Serge Aubague, Djimadoum Djialta, Abdellatif Awad Fizzani, Ali Adoum Mannany** (2006), *Du fleuve Batha au sud Guéra. Diagnostic pastoral*, N'Djaména, ANTEA-IRAM-PHPTC.

**Aubague Serge, Djimadoum Djialta, Ali Adoum Mannany** (2006), *Le Fitri : Diagnostic pastoral*, N'Djaména, ANTEA-IRAM-PHPTC.

**Charline Ranger, Zakinet Dangbet** (2020), *Evaluation rétrospective du projet d'hydraulique pastorale au Tchad central*, phase II, AFD-GRET-MEPA, Rapport d'étude, Septembre.

**Clanet Jean Charles** (1994), *Géographie pastorale du Sahel Central*, thèse de doctorat d'Etat ès-lettres en Sciences Humaines, Université de Paris IV-Sorbonne.

**Dangbet Zakinet** (2016), *Des Pasteurs transhumants entre alliances et conflits au Tchad, les Arabes Salamat Sifera et les Arabes Djaatné au Batha*, 2016, in Afrique contemporaine.

**Dangbet Zakinet** (2008), *La mobilité pastorale au Batha (Tchad Central), enjeux et défis : essai d'approche historique*, mémoire de master 2, Université Pierre Mendès France de Grenoble.

**François Julien** (2006), *Nomadisme et transhumance, chronique d'une mort annoncée ou voie d'un développement porteur ?* in *Afrique contemporaine*, 2006.

**GONDEU Ladiba & MADJIGOTO Robert** (2021), *Politiques publiques et durabilité des programmes de développement au Tchad : regards critiques sur les acquis du PRODALKA*, in Komi Selom KLASSOU, Edinam KOLA & Messan VIMENYO (dir.), *Sociétés africaines et espaces en mutation dans un contexte de développement durable. Mélanges en hommage au Professeur David Wonou OLADOKOUN*, Lomé, Presses de l'UL, pp.65-84.

**GONDEU Ladiba & ZAKARIA BEINE** (2022), *Dynamiques sociales des zones périphériques de la réserve de faunes de Ouadi Rime-Ouadi Achim (RFOROA) au Tchad*, Dieudonné VAIDJIKE & Zakinet DANGBET (dir.), *Le patrimoine matériel et immatériel tchadien : enjeux et perspectives. Actes du Colloque Scientifique Annales de l'Université de N'Djaména, Série A (Hors-Série), Lettres, Sciences humaines et sociales*, juillet 2022, pp. 115-126.

**Guibert Bertrand** (2014), *Étude prospective : État des lieux et éléments stratégiques pour le développement pastoral au Tchad*, AFD-IRAM, Rapport d'étude.

**Marty André, Eberschweiler Antoine, Zakinet Dangbet** (2009), *Au cœur de la transhumance, un campement chamelier du Tchad Central*, Paris, Karthala.

**Marty André, Dangbet Zakinet, Djimingar Djibrine Khamis, Christophe Bénard** (2012), *Analyse de l'évolution des ressources dans le département du Fitri*, ministère de l'Élevage du Tchad, ANTEA-IRAM.

# **MIGRATION FEMININE DE DIAGOUROU A NIAMEY AU NIGER : ENTRE MOBILITE ET SURVIE**

**Issa ABDOU YONLIHINZA**

Université Abdou Moumouni de Niamey  
yolehinza@gmail.com

---

## **Résumé**

*Le Niger est un pays sahélien sujet à l'instabilité climatique. Les équilibres locaux sont souvent bouleversés et l'espace migratoire des populations notamment rurales s'est intensifié. La migration dont il est question ici est saisonnière et se déroule entre ville et campagne, précisément entre Niamey, la ville-capitale du Niger et Diagourou, une commune rurale dans l'Ouest du pays à la frontière du Burkina Faso. Elle intègre les stratégies de lutte contre la dégradation des conditions de vie. Les femmes de Diagourou s'inscrivent de plus en plus dans cette dynamique migratoire comme actrices à part entière. A la fin de chaque saison agricole, elles quittent leurs villages pour s'adonner à des activités économiques dans la ville de Niamey. Alors, en quoi se déplacer à Niamey constitue une forme de résilience pour ces femmes ? Cet article vise donc à décrypter cette mobilité saisonnière en termes d'impacts sur la vie de ces femmes migrantes à partir d'un appareillage méthodologique composé essentiellement d'observations et d'enquêtes par questionnaires et des entretiens avec différents acteurs impliqués dans la problématique à l'étude. Il ressort qu'à la fin de chaque saison agricole, 52 % des femmes âgées de 15 à 64 ans quittent leurs villages pour Niamey. Parmi les foyers des migrantes, 80 % n'arrivent pas à subvenir à leurs besoins localement. Par ailleurs, le contact avec le milieu urbain fait naître chez ces migrantes d'autres comportements différents de leur culture traditionnelle.*

**Mots clés :** Niger, Diagourou, Niamey, migration, femmes.

---

## **Abstract**

*Niger is a Sahelian country prone to climatic instability. Local balances are often upset and the migratory space of populations, particularly rural ones, has intensified. The migration in question here is seasonal and takes place between town and countryside, precisely between Niamey, the capital city of Niger and Diagourou, a rural commune in the west of the country on the border with Burkina Faso. It integrates strategies to combat the deterioration of living conditions. The women of Diagourou are increasingly participating in this migratory dynamic as actors in their own right. At the end of each agricultural season, they leave their villages to engage in economic activities in the city of Niamey. So, how does moving to Niamey constitute a form of resilience for these women? This article therefore aims to decipher this seasonal mobility in terms of impacts on the lives of these migrant women based on a methodological apparatus composed essentially of observations and surveys by questionnaires and interviews with different actors involved in the problem at hand study. It appears that at the end of each agricultural season, 52% of women aged 15 to 64 leave their villages for Niamey. Among migrant households, 80% are unable to meet their needs locally. Moreover, contact with the urban environment gives rise to other behaviors in these migrants that are different from their traditional culture.*

**Key words:** Niger, Diagourou, Niamey, migration, women.

---

La mobilité est un attribut essentiel de la vie humaine et est « désormais le mode de vie et de fonctionnement dominant de notre société » Amar (2010 : 16). Dès lors, la migration qui est l'une de ses formes s'avère tout aussi importante. Cette mobilité apparaît comme une réponse à des besoins d'une économie de subsistance car permettant de parer aux déficits d'une agriculture souvent déficitaire. A partir du cas des migrants touaregs de la commune de Bankilaré dans l'Ouest du Niger, Boyer (2017 : 49) reconnaît en cette migration : « une forme de contournement » de la pauvreté à l'échelle locale. Dans ce contexte, la migration est perçue comme une réponse pour subvenir aux besoins familiaux surtout en cas de mauvaise récolte. En effet, la migration est aujourd'hui vue comme une possibilité d'élargir l'espace de vie car elle permet d'aller à la recherche de moyens de production et de survie. Le phénomène est reconnu et s'intensifie avec le développement des moyens de transport et des difficultés existentielles rencontrées par les populations dans leurs milieux de vie. Au Niger, Issaka (2015 : 225) fait remarquer que : « Niamey offre un bel exemple de ce mouvement saisonnier de jeunes et moins jeunes qui quittent leurs terroirs pour venir chercher un emploi temporaire en attendant la saison des travaux champêtres ».

Toutefois, cette migration a été pendant longtemps dominée par les hommes qui sont plus aptes à surmonter les problèmes liés aux déplacements. De nos jours, les femmes s'affirment de plus en plus sur la scène migratoire. A ce sujet selon les données de ONU-Femme (2021), en 2020 les femmes et les filles représentaient environ 54 % des 350 000 migrants internationaux estimés au Niger. La même source indique que ces femmes sont principalement originaires d'autres pays d'Afrique occidentale.

Cette féminisation de la migration résulte en grande partie de la dégradation des conditions de vie des populations rurales dans un pays sahélien comme le Niger. A cet effet, Gillard (1998 : 159) parle d'un : « monde rural en voie d'appauvrissement ». Ceci suite à « un profond déséquilibre écologique est apparu avec l'aridification progressive de la bande sahélienne depuis les années 1970 » Gillard (2006 : 2).

A Diagourou, les équilibres locaux sont bouleversés et la migration s'est intensifiée et mobilise de plus en plus les femmes des villages. Cette migration s'inscrit donc dans un contexte marqué par la baisse de la production agricole et le manque d'alternative au niveau local. Dans cette commune, face à une telle situation : « la plupart de ces femmes affirment que la migration est la stratégie d'adaptation la plus utilisée » (Noufou, 2019 : 81). La migration apparaît comme une réponse à des besoins d'une économie de subsistance car permettant de parer aux déficits d'une agriculture souvent déficitaire. Alors, quels bénéfices ces femmes tirent de cette migration ? Quels défis se posent à elles dans leur contact avec la ville ? Toujours est-il qu'elles s'inscrivent dans une migration progressive qui a commencé d'abord par le chef-lieu de la commune, puis le chef-lieu du département qu'est Téra, avant que ces migrantes ne découvrent le chemin qui mène à Niamey, leur destination privilégiée. Elles y exercent plusieurs

métiers pendant la saison sèche mais restent en contact permanent avec les villages de départ.

---

## **La démarche méthodologique**

---

A travers une démarche multi-sites, les investigations ont été menées à Diagourou et à Niamey. L'appareillage méthodologique mis en œuvre a concerné la documentation, des enquêtes et des entretiens *in situ*. Ainsi, les travaux des auteurs ont permis de comprendre l'importance de la migration dans la relation ville-campagne. A l'échelle de la commune rurale de Diagourou et des villages qui la constituent, nous avons complété les informations sur les mouvements migratoires par une série d'entretiens semi-directifs et une enquête qui a pris en compte les réalités du terrain au niveau local et les pratiques socio-spatiales. Dans les villages de départ des migrantes, les élus locaux, les chefs coutumiers et les autres leaders d'opinion ont été nos interlocuteurs privilégiés pour des entretiens à bâton rompu.

A Niamey, les femmes migrantes originaires des villages de la commune rurale de Diagourou ont été nos cibles privilégiées. A ce niveau, la démarche adoptée est à deux phases :

- A la première phase, les migrantes ont été localisées à l'échelle de la ville de Niamey. A cet effet, une investigation exploratoire a permis d'identifier leurs sites d'implantation. Ces sites constituent les unités primaires d'échantillonnage. Il faut préciser que l'accent a été mis sur le plus ancien site de la ville qu'est celui du quartier de Gamkallé dans la quatrième commune de Niamey.
- A la seconde phase, l'absence de statistiques sur les migrantes de Diagourou à Niamey a conduit à un choix aléatoire qui tient compte de la présence d'un nombre critique sur les sites. D'où un échantillon de 165 individus auxquels un questionnaire été administré.

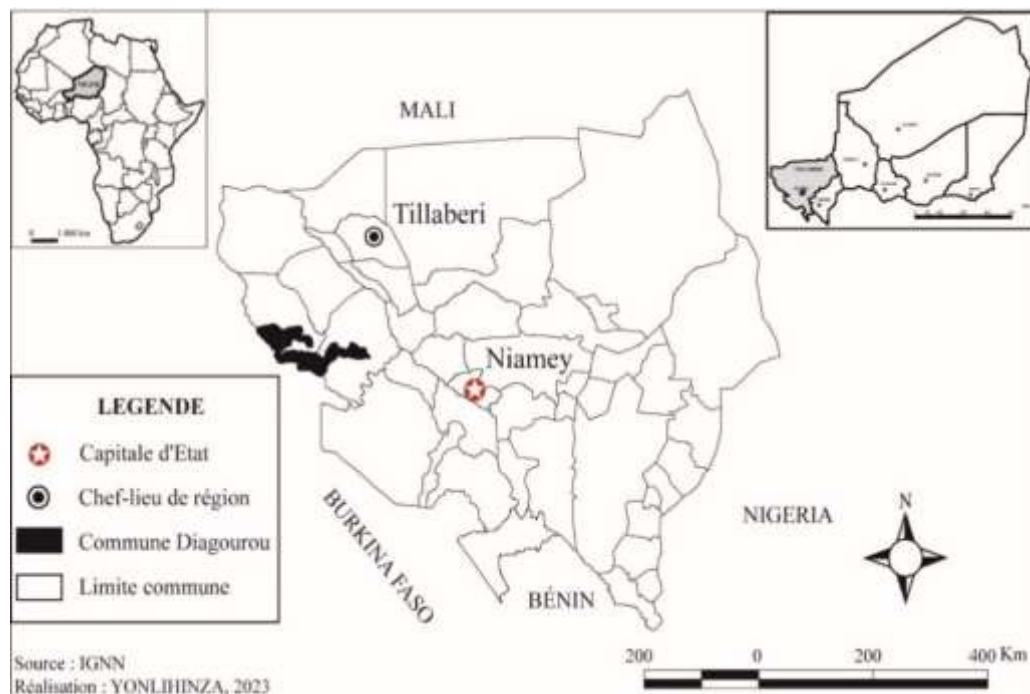
---

## **Les zones d'investigation privilégiées**

---

Les investigations menées l'ont d'abord été dans la commune rurale de Diagourou qui est située dans le sud-ouest du département de Téra dans la région de Tillabéri. C'est l'une des communes les plus à l'Ouest du Niger, à la frontière avec le Burkina Faso (figure n°1). C'est une collectivité territoriale créée par la loi 2002-014 du 11 janvier 2002, portant création des communes et fixant les noms de leur chef-lieu à l'échelle du territoire nigérien. Elle composée de 41 villages administratifs avec 160 hameaux rattachés et habitée en majorité par des peulh, un peuple pasteur dont l'élevage est une activité importante de la vie socio-économique. Avec une superficie de 1 400 km<sup>2</sup>, la commune couvre 28,30 % du territoire de Téra pour une densité de 43,9 habitants/km<sup>2</sup>, soit un peu plus de la moyenne départementale qui est de 40,02 habitants/km<sup>2</sup>. Selon les chiffres officiels du Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGP/H, 2012), Diagourou comptait 61 472

habitants. Les sources de l'Institut National de la Statistique (INS) estiment cette population à 74 068 habitants en 2017, soit 21,31 % de la population totale du département et croissement de la population communale de 3,31 % en cinq ans.



**Figure n°1 :** Localisation de la commune rurale de Diagourou



**Photo n°2 :** L'habitat des migrantes de Gamkalé



A Niamey, les migrants de Diagourou se regroupent par affinité. Dans cette affinité, il ressort des éléments déterminants :

1. Le village d'origine est le premier déterminant de regroupement. Ainsi, les migrants qui proviennent d'un même village ou de villages proches ont tendance à être ensemble.
2. Sur les sites d'installation, une certaine ségrégation est observable. En effet, sur place, on retrouve une organisation qui caractérise la structure sociale des familles dans la commune de Diagourou. Cela est, en fait, une transposition d'un fonctionnement de la société de départ : les nobles d'un côté, les sujets d'un autre côté.
3. Enfin, il est important de noter que les sites d'installation des migrants sont majoritairement situés à la périphérie de la ville et bougent sans cesse avec la croissance urbaine. La raison de cette situation et des déplacements de ces sites dans le fait qu'à Niamey, ces migrants vivent sur des terrains souvent prêtés par des particuliers qui les récupèrent au fur et à mesure qu'ils sont viabilisés. On peut remarquer sur la figure n°2 qu'une bonne partie de ces sites (photo n°1) sont situés en lisière de la ceinture verte de la ville de Niamey.



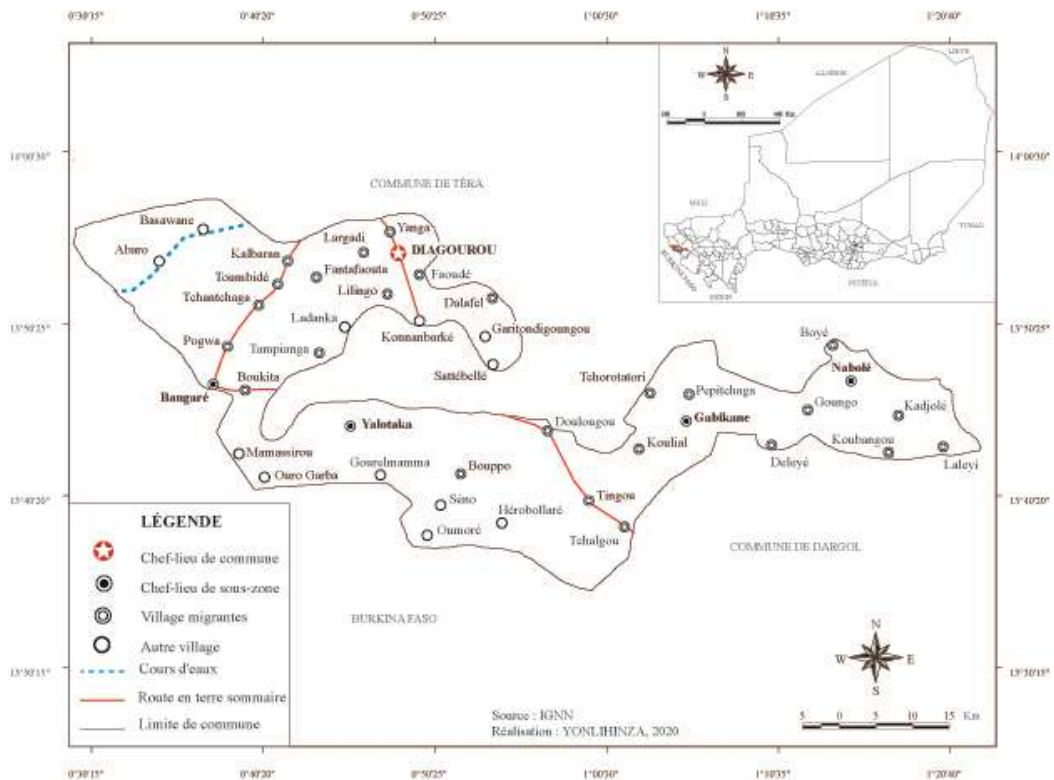
---

## Origine géographique des migrantes

---

A l'échelle du territoire communal de Diagourou (figure n°3), les 41 villages administratifs et tribus ainsi que les 43 campements et hameaux rattachés sont répartis dans cinq sous-zones. Ces sous-zones peuvent être réparties en deux secteurs qui présentent des caractéristiques différentes dans les mouvements migratoires des femmes :

1. Dans le premier secteur, l'existence d'une infrastructure routière facilite les déplacements car empruntée par les voitures de transport en commun. Les femmes ont donc plus de possibilité de voyager qu'ailleurs. Là, se trouve le plus important marché de la commune où il est plus facile de rallier la ville de Téra, le chef-lieu du département. Par ailleurs, dans ce secteur se trouvent les villages les plus peuplés et où il y a plus de migrantes. En effet, la démographie est un facteur qui joue sur la migration. Il ressort des entretiens qu'elle est à la base d'une pression foncière au niveau local qui engendre un émiettement des champs de culture qui ne permet plus d'atteindre l'autosuffisance alimentaire. Ceci est corroboré par le fait que les trois sous-zones les plus peuplées de la commune rurale de Diagourou sont les plus affectées par le phénomène de la migration féminine. Il s'agit de Gabikane, Diagourou et Nabolé qui mobilisent 68,57 % de la population de la commune avec respectivement 24,75 %, 22,08 % et 21,74 %. La proximité avec le chef-lieu de la commune est aussi à prendre en considération.
- Dans le second secteur et à contrario du premier, les zones sont pauvres en équipement marchand. Elles sont plus éloignées des routes et présentent moins de candidates à la migration. Il est important de préciser aussi que ces deux sous-zones qui sont Bangaré et Yalotaka sont les moins peuplées avec 18,32 % et 13,09 % de la population communale de Diagourou.



**Figure n°3 : Localisation des villages de départ des migrantes à Diagourou**

### La pratique agro-pastorale, une activité en sursis à Diagourou

La commune rurale de Diagourou est un territoire éminemment sahélien dont : « l'une des préoccupations qui focalisent les esprits est liée à l'insécurité alimentaire » Abdou Yonlihinza et Zakari (2015 : 219). Ces auteurs reconnaissent une récurrence du déficit de la production notamment vivrière qui affecte par conséquent la capacité de production des ménages principalement ruraux. Ceci corrobore des résultats de recherche déjà menée par des spécialistes de la question (Alpha Gado et Dramé Yayé, 2006) sur le fait que cette situation de crise contribue à la fragilité du milieu sahélien d'aujourd'hui. La position géographique de Diagourou la défavorise du point de vue de la nature de son sol (photo n°2). En effet, la structure du sol de la commune est celle du Liptako Gourma. Selon une étude du Chartered Institute of Environmental Health (CIEH, 1976) cité par Moussa (2018 : 153), le sol du Liptako Gourma est : « constitué par des formations du précambrien moyen et supérieur, formées des schistes, quartzites et roches vertes, injectés de granites ou de roches basiques. Ces formations n'offrent des ressources importantes que dans leur zone d'altération étroitement liée à des facteurs tectoniques ».



**Photo n°2 :** *Structure du sol à Diagourou*

A cette contrainte édaphique, il y a eu lieu d'ajouter la variabilité climatique qui se caractérise par des saisons de pluies assez courtes et mal réparties dans l'espace et le temps à la base de sécheresses d'inondations et également de famines. Les deux phénomènes climatiques engendrent. A ce sujet, il est important de préciser qu'il s'agit ici de pratiques agricoles essentiellement pluviales marquées par le caractère archaïque des techniques et des moyens de production et l'insuffisance de l'encadrement des producteurs. Le maraîchage est peu pratiqué compte tenu de la profondeur de la nappe phréatique mais aussi de l'absence de système de rétention d'eau de pluie qui aurait pu permettre cette pratique.

Enfin, il faut noter que la démographie constitue d'une certaine manière une contrainte. Avec un taux d'accroissement de 3,31 %, c'est un gain de 2 106 individus tous les ans. Cette croissance est à la base d'une forte demande en alimentation et du coup une surexploitation des ressources naturelles dont l'eau, les terres culturales et pastorales, la coupe abusive du bois. Ceci conduit aux morcèlements et aux pénuries des terres arables entraînant de ce fait la dégradation des terres culturales et la baisse de la production agricole.

Ce sont essentiellement des éleveurs sédentarisés qui pratiquent l'agriculture de longue date. C'est justement dans la pratique agricole et pastorale que le problème des terres arables se pose avec acuité aujourd'hui. Pour comprendre ce problème, il faut placer la commune rurale de Diagourou dans le contexte nigérien marqué par une forte croissance démographique.

---

### **Les migrantes à l'épreuve de la ville : où habiter et quoi faire ?**

---

A Niamey, la première préoccupation des migrantes de Diagourou est de trouver un logement. Il faut savoir qu'elles y arrivent sans ressources. En effet, la majorité quitte le village avec juste de quoi payer le voyage, comme

nous a confié une migrante : « pour le reste, on verra une fois à Niamey ». Pourtant, bien que leur habitat soit précaire car construit en carton ou en seko, il coûte entre 7 500 FCFA et 10 500 FCFA selon la technique de la construction et son envergure. Dès lors pour une maison en carton (photo 3), le prix unitaire varie entre 250 FCFA et 350 FCFA en fonction de sa taille. Une cabane en seko (photo 4) mobilise plus de dépenses car le seko coûte entre 2500 FCFA et 3 000 FCFA. Il faut préciser aussi que pour les migrantes qui sont complètement démunies, les maisons sont construites avec du tout-venant : morceau de moustiquaire, tissus usagé, vieille tôle, etc.



**Photo 3 :** *une cabane en carton*



**Photo 4 :** *une cabane en seko*

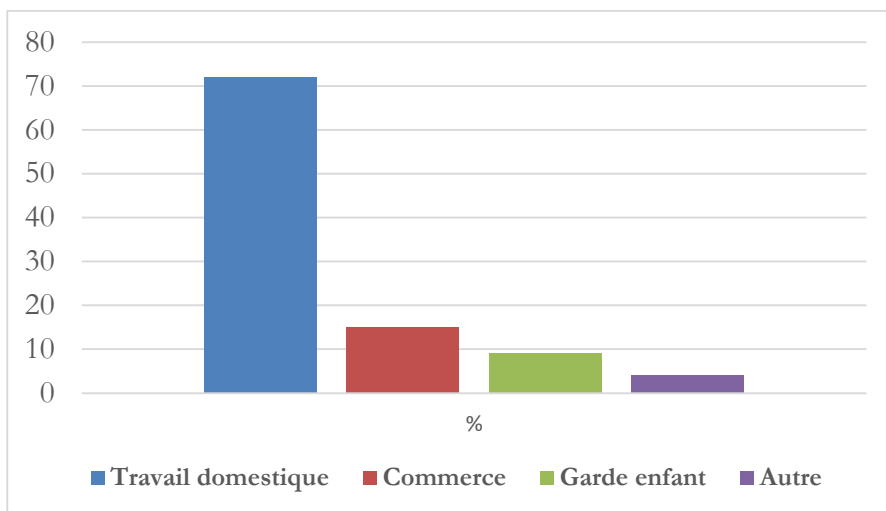
La deuxième préoccupation des migrantes, et non des moindres, c'est la recherche d'activités. Pour éviter de parcourir de longues distances du lieu de travail à leurs habitations, elles cherchent des emplois dans les quartiers les plus proches. Il est important de savoir que le statut matrimonial d'une migrante peut influencer sur la recherche l'emploi exercé.

Ainsi, à l'échelle de la ville de Niamey et des sites des migrantes qui la composent, on permet de caractériser le statut matrimonial des migrantes à travers trois groupes de migrantes :

1. Le premier groupe est le plus nombreux. Il regroupe 65 % des migrantes qui sont des femmes mariées souvent accompagnées d'enfants à bas âges. La majorité de ces femmes justifient leur présence à Niamey par l'incapacité des chefs de ménages (les maris) à supporter toutes les charges familiales.
2. Le deuxième groupe mobilise 29 % des migrantes. A ce niveau, on trouve surtout les célibataires. Elles sont le plus souvent les filles qui sont là pour constituer le trousseau du mariage.
3. Le troisième groupe est le moins nombreux avec 8 %. Il est constitué de divorcées et de femmes âgées. Ici, il faut dire que les divorcées sont plus présentes avec 6 % tandis que les vieilles femmes ne sont que 2 %.

Pour les tâches exercées à Niamey, la figure n°4 révèle que le travail domestique est de loin la principale activité des migrantes. Parmi les autres tâches, elles gardent des enfants en bas âge dans des ménages

où le couple travaille et ne peut pas s'occuper de l'enfant. Il y a aussi celles qui prennent l'initiative de s'engager dans le petit commerce. Quelques-unes de ces femmes ont maintenant commencé à s'engager dans les travaux de balayage de rue, employées depuis quelque temps par la Mairie de Niamey.



**Figure n°4 : Activité exercée par les migrantes à Niamey**

Il faut savoir que les plus jeunes, qui souvent n'ont pas d'enfants, travaillent généralement comme bonnes dans les foyers et sont payées mensuellement. Les autres, c'est-à-dire les plus âgées et celles qui ont des enfants en bas âge, font des travaux ponctuels et sont payées à la tâche.

En général, la majorité des migrantes exercent des travaux domestiques : balayage, lavage des tasses et des habits, pilage de céréales ou de condiments, etc. Mais d'autres s'adonnent au commerce tel que la vente de bois. En termes de revenu, il ressort que 80 % d'entre elles ont des salaires journaliers compris entre 1000 FCFA et 1 500 FCFA. Cependant, on remarque que 20 % de ces migrantes n'exercent aucune activité rémunérée. Dans cette catégorie de migrantes, on distingue deux types : celles qui accompagnent leurs maris et sont prises en charge par ces derniers d'une part, et d'autre part celles qui sont très âgées et prises en charges par leurs enfants actifs.

### **Des retombées de la migration visibles sur les lieux de départ**

Les retombées de la migration féminine circulaire entre la ville de Niamey et les différents villages de la commune rurale de Diagourou sont essentiellement perceptibles à trois niveaux.

Le premier niveau est existentiel. En effet, on se rappelle que l'élément déclencheur de la migration des femmes est le déficit de production agropastorale. Ce déficit est la base d'une vulnérabilité récurrente des ménages. Une vulnérabilité que les solutions locales n'ont pas permis d'endiguer. Aussi,



Abdou Yonlihinza (2012 : 257) constate qu'à l'échelle du département de Téra, dans la commune de Diagourou, beaucoup de ménages : « n'arrivent pas à couvrir les besoins alimentaires et ce même en année de bonne pluviométrie bien répartie dans le temps et dans l'espace et sans attaques de nuisibles ». Les fruits de la migration permettent désormais aux migrantes d'avoir des moyens de subsistance et d'économiser les récoltes et le troupeau. Elle réduit de ce fait les chocs climatiques et se présente comme un « outil de diversification du risque » selon la théorie de la Nouvelle Economie de la Migration (NEM) de rapportée par Gubert (2010 : 101). Cette théorie stipule que : « les ménages ruraux sont exposés à différents types de risque et font l'hypothèse que l'émigration de certains membres constitue un moyen de s'en protéger. Pour ces auteurs, l'une des difficultés majeures auxquelles sont confrontés les ménages ruraux est liée au fait que l'essentiel de leurs revenus provient de l'activité agricole ». La migration dont il est question ici procure des moyens de subsistance car elle permet à la migrante de contribuer aux charges de la famille : habillement des enfants, nourriture, trousseau de mariage, etc.).



**Photo n°5 :** *Maisons d'une migrante*

Le deuxième niveau est économique. En effet, de plus en plus de migrantes arrivent à économiser de l'argent qui permet de constituer ou de reconstituer le troupeau. Localement, la ressource engrangée dans la migration est utilisée pour améliorer le cadre de vie. La photo n°5 montre la case d'une migrante et la maison en banco qu'elle a réussi à construire grâce à l'économie de la migration.

Le troisième niveau est social et est lié aux nouveaux comportements acquis par les migrantes au contact avec la ville. Ainsi, à la longue, il est remarquable que les femmes migrantes adoptent d'autres habitudes, notamment esthétiques. Ceci à commencer par le style vestimentaire différent de celui des villages et typique des femmes de Niamey ; ou bien l'utilisation de pommade éclaircissante est souvent visible. Mais, le fait le plus



évident est l'utilisation du téléphone portable, non pas seulement pour téléphoner mais aussi pour écouter de la musique. Dans les villages, une certaine remise en cause de la stratification de la société est perceptible. Ainsi, certaines migrantes qui ne font pas partie de la classe des nobles revendiquent une certaine notoriété et ont tendance à rejeter cette classification sociale. Il faut savoir aussi que la migration, en permettant à ces femmes d'avoir une certaine autonomie financière et de participer à l'effort familial, bouleverse un peu certains codes dans les ménages : on constate un effritement de l'autorité du mari dans le foyer.

Au regard de ce qui précède, on peut affirmer que la migration a définitivement intégré les systèmes de production dans la commune rurale de Diagourou. Face aux transformations socioéconomiques que connaissent les ménages, il serait impensable de croire que cette mobilité féminine pourra s'arrêter. Ce mouvement ininterrompu et saisonnier des femmes des villages vers Niamey la ville-capitale du Niger s'est ancré dans les habitudes et toute une économie migratoire a été créée. Il consacre l'amorce d'une transformation sociale et met en relief une défaillance d'une gouvernance territoriale incapable de mettre en place une alternative locale.

---

## **Conclusion**

---

L'idée de cette analyse est de mettre en cohérence la migration et les stratégies d'adaptation de la population notamment féminine de la commune rurale et sahélienne comme celle de Diagourou dans le département de Téra dans l'Ouest du Niger. En effet, face à la baisse de la production agro-pastorale sur laquelle repose la vie des ménages, la migration s'est révélée être une des solutions choisies par les femmes pour gérer les déficits et participer à l'effort familial. Ainsi, chaque année, dès que la saison agricole prend fin, elles sont nombreuses à s'installer à Niamey, pour sept à neuf mois pour des activités domestiques et le petit commerce. Ces activités procurent une certaine économie migratoire qui permet d'abord de parer aux déficits de production agro-pastorale et ensuite de contribuer à l'amélioration de leur cadre de vie. Enfin, il faut noter que cette migration a aussi un impact social, car elle fait acquérir aux migrantes une manière de vivre urbaine, ce qui préfigure d'une mutation dans leur mode de vie.

La migration des femmes de Diagourou vers Niamey, constitue aujourd'hui un enjeu pour la commune. C'est un espace sahélien éprouvé par la dégradation des ressources naturelles et des moyens de subsistance. En absence d'une assistance locale, la migration circulaire touche l'ensemble des villages et est parmi les réponses apportées à la dégradation des conditions de vie. On comprend alors que la circulation soit plus importante que l'ancrage territorial dès lors qu'elle permet de limiter les contraintes pour parvenir à un équilibre (Bonnassieux, 2015). A partir de ce moment, le rôle de la migration dans la problématique du développement des villages de départ devient important.

---

## Bibliographie

---

**Abdou Yonlihinza Issa et Zakari Boubacar Issaka** (2015), « Crise alimentaire et stratégie paysanne à Kellé-Kellé, un village sahélien du Niger ». *Etudes Sahélienne*, n° spécial, pp. 219-236.

**Abdou Yonlihinza Issa** (2012), *Le transport en milieu rural sahélien : l'exemple du département de Téra au Niger*, Saarbrücken, Éditions universitaires européennes.

**AMAR Georges** (2010), *Homo Mobilis : le nouvel âge de la mobilité*, Limoges, FYP Editions.

**Bonnassieux Alain** (2015), « Stratégies territoriales d'adaptation aux contraintes démographiques et environnementales ». *Les Cahiers d'Outre-Mer*, n°270, pp. 99-284

**Boyer Florence** (2005), « Le projet migratoire des migrants touaregs de la zone de Bankilaré : la pauvreté désavouée », *Stichproben : Vienna Journal of African Studies*, n°8, pp. 47-67.

**Dramé Yayé Aïssétou, Alpha Gado Boureima** (2006), *Histoire des crises alimentaires au Sahel: cas du Niger*, Forum régional sur la souveraineté alimentaire en Afrique de l'Ouest (FORESA), Niamey.

**Gillard Patrick**, (2006). *Pauvreté et mobilités circulaires campagnes/villes au Niger*. <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/doc/transv/Mobil/MobilRess.htm>

**Gillard Patrick** (1998), *La mendicité : une nouvelle logique socio-économique ? Etude d'un groupe vulnérable dans la capitale Niamey, Urbanisation et pauvreté en Afrique de l'Ouest*, Niamey, Annales de l'Université Abdou Moumouni

**Gubert Flore** (2010), « Pourquoi migrer ? Le regard de la théorie économique », *Edition La découverte* n°8, pp. 95-105.

**Issaka Hamadou** (2015), « Exode rural, urbanisation et sécurité privée à Niamey », *Cahier d'Outre-Mer*, pp. 99 – 284.

**Janin Pierre, De Suremain Charles-Edouard.** (2012). *L'insécurité alimentaire : dimensions, contextes et enjeux*. In Cambrézy L. et Petit V. (dir.), *Population, mondialisation et développement. La fin des certitudes ?* Paris, la Documentation française.

**Moussa Yayé** (2018), *Précarité hydrique et développement local dans la commune urbaine de Téra, Niger*. Thèse, Université de Toulouse 2 Jean Jaurès.

**Noufou Bernadette** (2019), *Femmes, résilience territoriale et développement en espace rural sahélien : le cas des villages de Diagourou et Largadi (commune rurale de Diagourou) au Niger, entre défis socio-économiques et environnementaux*, Mémoire de master, Université de Pau et des Pays de l'Adour.

**UN-Woman** (2021), les impacts du genre sur la migration au Niger, <https://interactive.unwomen.org/africa/niger/fr/index.htm>, 19/09/2023.

# SPINOZISME ET HERMENEUTIQUE DES RELIGIONS EN AFRIQUE

**Kobena Maxime TAKY**

*Professeur de collège au Lycée Moderne de Bondoukou (Côte D'Ivoire)  
takykobenam@gmail.com*

---

## Résumé

*Le sentiment religieux est universel. Toutefois, les raisons qui motivent les hommes à adhérer à telle religion ou telle autre religion varient d'un continent à l'autre, d'un pays à l'autre, d'une société à l'autre, d'un individu à l'autre. En Afrique, la sorcellerie semble être la principale raison de l'adhésion de l'homme aux différentes religions en place. Dès lors, quels rapports peut-on établir entre sorcellerie et religion en Afrique ? Ces rapports sont-ils rationnels ? Sont-ils au contraire animés par l'ignorance et la superstition ?*

*En Afrique, la sorcellerie semble omniprésente dans tous les domaines de l'existence et inspire la peur. C'est donc pour se protéger contre la sorcellerie que certains Africains adhèrent aux religions dites révélées, notamment au judéo-christianisme, tandis que d'autres préfèrent s'orienter vers les systèmes de croyances traditionnelles. Toutefois, à l'aide de l'herméneutique, comme méthodologie de recherche, la sorcellerie paraît relever du problème métaphysique du mal. Et les actions qu'on attribue habituellement au sorcier ne sont, passés au crible de la raison, que des superstitions qui ne doivent pas inspirer la peur. En somme, le rationalisme critique de Spinoza apparaît comme une protection adéquate contre la hantise de la sorcellerie en particulier, et une source de libération de la superstition en général.*

**Mots clés :** libération, religion, sorcellerie, spinozisme, superstition

---

## Abstract

*Religious sentiment is universal. However, the reasons which motivate men to a particular religion or that other religion vary from continent to continent, from country to country, from society to society, from individual-to-individual other. In Africa, witchcraft seems to be the main reason for man's adherence to the various established religions. Therefore, what relationship can we establish between witchcraft and religion in Africa? Are these relationships rational? On the contrary, are they driven by ignorance and superstition?*

*In Africa, witchcraft seems to be ubiquitous in all walks of life and inspires fear. It is therefore to protect themselves against witchcraft that some Africans adhere to so-called revealed religions, notably Judeo-Christianity, while others prefer to orient themselves to wards traditional belief systems. However, with help of the hermeneutic, as methodologic of research, witchcraft appears to be part of the metaphysical problem of evil. And the actions usually attributed to the sorcerer are, scrutinized by reason, nothing but superstitions which should not inspire fear. In short, Spinoza's critical rationalism appears as an adequate protection against the obsession with witchcraft in particular, and a source of liberation from superstition in general.*

**Key words:** liberation, religion, witchcraft, spinozism, superstition

---

---

## Introduction

---

La religion, manifestation du sentiment religieux, est une caractéristique fondamentale et vitale de l'humanité. Partout et en tout temps, l'homme fut, est et sera sans doute *homo religiosus*, c'est-à-dire homme religieux (Grigorieff, 2007 : 11).

Toutefois, si le sentiment religieux est commun à tout le genre humain, les raisons qui motivent les hommes à adhérer à telle ou telle autre religion varient d'un continent à l'autre, d'un pays à l'autre, d'une société à l'autre, d'un individu à l'autre.

En Afrique, la sorcellerie semble être la principale raison de l'adhésion de l'homme aux différentes religions en place. Dès lors, quels rapports peut-on établir entre sorcellerie et religions en Afrique ? Ces rapports sont-ils rationnels ? Sont-ils au contraire animés par l'ignorance et la superstition ?

En vue de bien cerner notre problématique, il convient de recourir à une méthode analytique des religions en Afrique, par le biais du rationalisme spinoziste ; d'où la structuration de notre réflexion de la manière suivante :

- Sorcellerie et religions en Afrique
- Rationalisme spinoziste et libération en Afrique

---

## 1. Sorcellerie et religions en Afrique

---

En Afrique, parmi les différentes raisons qui favorisent l'adhésion aux diverses religions présentes, la sorcellerie semble occuper le premier rang. La sorcellerie est omniprésente dans tous les domaines de l'existence et inspire la peur. On la retrouve dans les domaines scolaire, sentimental, sportif, des affaires et même dans celui de la politique : « La sorcellerie reste omniprésente en Afrique, surtout dans les domaines de vie plutôt modernes. Elle se transnationalise même, à juger des rumeurs tenaces sur des syndicats internationaux spécialisés dans le commerce des membres humains pour en fabriquer des gris-gris ; elle abonde dans les faits divers de Radio trottoir ou des journaux ; et elle constitue un sujet clef dans les vidéos populaires apparues surtout au Ghana et au Nigeria (Geschiere, 1995 : 6).

Au niveau scolaire par exemple, l'une des idées répandues est que le sorcier, par jalousie, peut nuire au succès d'un élève brillant. Le Père Meinrad Hebga dit avoir été témoin de ce genre d'action nuisible de la part d'un sorcier envers un jeune élève, lors de l'une de ses missions évangéliques, en Afrique. Le jeune élève, d'après le témoignage du Père, se sentait comme perturbé par des forces invisibles, lorsqu'il tentait d'étudier dans sa chambre (Hebga, 1982 : 73).

Le même Père Hegba fait état d'un autre acte de sorcellerie qui se serait déroulé en Côte D'Ivoire, mais cette fois dans le domaine politique, preuve que cette activité n'épargne aucun domaine. L'acte sorcier en question a été imputé au Docteur Ernest Boka, ancien ministre de l'Education nationale, par le président d'alors M. Houphouët Boigny. Selon ce dernier, M.Boka, bien que comblé, car ayant occupé respectivement les fonctions de ministre de la Fonction publique et de ministre de l'éducation nationale, aurait, aveuglé par

l'ambition, voulu attenté à sa vie en remettant à un marabout une de ses photos sur laquelle on devrait «travailler». Mais, Mr Boka s'étant fait découvrir dans sa velléité d'éliminer le président se serait donné la mort, après avoir rédigé une confession détaillée de tous ses crimes. Cette accusation du premier président de la république de Côte d'Ivoire se fit lors d'une conférence de presse tenue le 13 Avril 1964 à la suite de la mort mystérieuse du médecin Boka (Hebga, 1979 : 33-40).

Un autre témoignage de la présence de la sorcellerie dans le domaine politique est celui rapporté, par Geschiere (Geschiere 1995 : 12-13), des faits qui se sont déroulés au Bénin, en 1991, après l'élection présidentielle : « Au Bénin un des rares pays où l'élan démocratique a rencontré un certain succès, le nouveau président Soglo a failli ne pas assister à sa propre prestation de serment en 1991, parce qu'il aurait été ensorcelé par ses adversaires. Dans ce même pays, l'une des premières actions du nouveau régime démocratique a consisté à intenter un procès contre le marabout du dictateur (...) Mathieu Kérékou. Au cours du procès, le « magicien » a menacé, en des termes peu voilés, d'exercer ses pouvoirs occultes contre ses juges.

Outre le milieu scolaire et politique, la sorcellerie intervient aussi au niveau sportif. En Afrique, la quasi-totalité des matchs de football, par exemple, s'accompagne de rumeurs selon lesquelles l'équipe qui reçoit a « blindé » les buts et « travaillé » le terrain de telle sorte que la victoire ne pourra lui échapper (Geschiere, 1995 : 9). En Côte d'Ivoire, lors d'une émission télévisée, le samedi 27 février 2010, dont le titre était "Bilan CAN 2010", un des intervenants, pour justifier l'élimination récurrente de l'équipe nationale des compétitions continentales et internationales, affirmait que c'est parce que la FIF (Fédération Ivoirienne de Football) serait redevable à certains féticheurs d'Akradjo, ceux-ci leur ayant permis de remporter la CAN (Coupe d'Afrique des Nations) de l'an 1992. En d'autres termes, selon cet intervenant, comme la FIF n'avait pas payé ce qu'elle devait aux féticheurs d'Akradjo en contre partie de leur aide, ces féticheurs se vengent sur l'équipe ivoirienne par des actions maléfiques ésotériques, c'est-à-dire par la sorcellerie.

Quant au niveau sentimental, il est courant d'entendre des affirmations telles que par la sorcellerie, il est possible «d'enfermer le cœur» du conjoint ou de la conjointe afin que celle-ci soit incapable d'être infidèle ou d'aimer une autre personne, que par le pouvoir du sorcier on peut rendre quelqu'un fou amoureux d'une personne sans son consentement, à l'aide de potions magiques ou philtres, breuvages que préparent les sorciers pour procurer à leurs clients un charme d'amour (Palou, 1975 : 33). En somme, la sorcellerie semble être prédominante dans tous les champs de l'activité humaine ; elle est érigée en système et permet d'expliquer tous les mystères et surtout tous les aspects difficiles de la condition existentielle de l'homme.

C'est pour se protéger contre les méfaits de cette activité omniprésente dans la société africaine que l'Africain, religieux qu'il est à l'image de tout homme, s'oriente soit vers les religions importées, notamment vers les religions judéo-chrétiennes, soit vers les religions traditionnelles ou systèmes de croyances africaines. Ainsi, le sorcier, principal responsable supposé des difficultés dans l'univers africain, inspire naturellement à toutes les couches

sociales une angoisse contre laquelle il faut lutter. En effet, craindre la sorcellerie et vouloir s'en protéger revient logiquement à craindre aussi son pratiquant, le sorcier, et à s'en protéger également : « Le sorcier a toujours été un membre important de la société africaine traditionnelle et même moderne (...). Même la scolarisation généralisée n'a pas réussi à détruire la croyance en la sorcellerie. Et l'homme africain "moderne" a peur de la sorcellerie. Contre elle il se protège (Bibaki, 1997 : 53).

Mais qu'est-ce que la sorcellerie ? Pourquoi en avoir peur ? La sorcellerie est une notion très complexe pouvant être abordée de plusieurs façons et de différents points de vue. Elle peut être traitée du point de vue historique, du point de vue psychologique ou du point de vue sociologique. Elle est susceptible d'être l'objet d'un discours multidisciplinaire (Bibaki, 1997 : 5). En conséquence, les débats qui tournent autour des questions de l'existence ou de l'inexistence de cette « réalité » devraient toujours faire preuve d'un cadrage bien précis afin d'éviter tout amalgame.

Généralement, lorsqu'on parle de sorcellerie en Afrique, c'est du point de vue sociologique qu'on la considère. Dans cette optique, elle est toujours assortie de descriptions de faits insolites ou de témoignages d'événements apparemment mystérieux, ou encore des aveux de la part des sorciers eux-mêmes. Ainsi, dans l'imagerie populaire, la sorcellerie est l'art de nuire à l'homme par de multiples techniques surnaturelles ou extraordinaires, techniques rendues possibles en raison de la conception pluraliste de l'être humain dans l'anthropologie africaine (Anoumou, 2003 : 68-69). Parmi ces techniques diverses utilisées dans la sorcellerie, trois semblent universelles : l'envoûtement, l'ensorcellement et la métamorphose.

L'envoûtement est un procédé par lequel le sorcier forme une figure de cire sur laquelle, par des paroles, il projette la charge maléfique. La figure qui représente symboliquement l'ennemi à atteindre, est ensuite percée de coups d'épingles ou autres objets, ce qui provoque sa souffrance et parfois sa mort au bout de l'opération (Palou, 1975 : 34). Autrement présenté, l'envoûtement est l'opération par laquelle on pratique sur un substitut de la personne, effigie, ongles, cheveux et autres composantes, des blessures qui sont destinées à atteindre cette personne elle-même quelle que soit la distance qui la sépare du sorcier (Hebga, 1979 : 39).

Quant à l'ensorcellement, c'est une technique qui consiste à provoquer, par des rites magiques, des formules incantatoires, des imprécations ou des malédictions, une altération de la santé physique ou mentale de la personne visée (Hebga, 1979 : 39). L'ensorcellement et l'envoûtement sont très souvent confondus, mais il existe des nuances entre ces deux techniques sorcières. En effet, on distingue l'envoûtement direct et l'envoûtement indirect.

L'envoûtement direct consiste, pour le sorcier, à procéder par médium pour atteindre sa victime : « Il fait des prélèvements sur la personne, c'est-à-dire la salive, l'urine, les vêtements, la photographie, sur lesquels on peut faire des rituels sorciers pour atteindre la victime » (Gadou, 2009 : 6 ). Ici, l'envoûtement est considéré comme direct parce que même si l'ennemi visé est absent physiquement, le sorcier en dispose au moins un élément de

substitution qui a un rapport avec lui. L'effigie, les ongles, les cheveux, les chaussures sont des canaux permettant d'atteindre mystiquement l'individu. Quant à l'envoûtement indirect, il se pratique par incantation (Hebga, 1979 : 39). C'est donc par sa voie indirecte que l'envoûtement se confond à l'ensorcellement. Celui-ci, en effet, est la méthode par laquelle le sorcier, sans disposer d'un élément intime à son ennemi, entre en communication avec le monde invisible, se sert des forces surnaturelles de ce monde et lance un sort à cet ennemi concerné : « c'est la sorcellerie (du latin *sors*, sort) » (Vermette, 1995 : 7).

En plus de l'envoûtement et de l'ensorcellement, il est courant d'entendre que, dans la sorcellerie, il est fait usage de la technique de la métamorphose. Celle-ci se manifeste soit du côté du sorcier lui-même, soit du côté de la victime. Du côté du sorcier, l'imaginaire populaire attribue au sorcier la capacité de se muer en n'importe quel élément matériel de la nature : « Le sorcier pour la société traditionnelle, est un individu doué de pouvoirs surhumains grâce auxquels il peut se métamorphoser en animal, en vent, ou tout autre objet, pour commettre des crimes » (Boa, 2010 : 46).

Ce pouvoir de métamorphose tient à une certaine conception dualiste de l'être humain selon laquelle celui-ci serait à la fois physique et spirituel, c'est-à-dire visible et invisible ou matériel et immatériel. L'homme serait un être double dont une partie reste visible et l'autre invisible : « Ce double [invisible] peut être l'âme, l'ombre, en tout cas l'un des éléments constitutifs de l'être » (Gadou, 2009 : 7). Grâce à ce double, le sorcier peut prendre des formes variées, telles les formes d'animaux féroces ou d'autres formes physiques inhumaines afin d'être à l'abri d'un repérage possible de la part des hommes ordinaires, lors de l'exécution de ses actes maléfiques (Boa, 2010 : 47).

Du côté de la victime, la métamorphose est l'action invisible par laquelle la victime est transformée en un objet comestible par le sorcier. En d'autres termes, c'est le double de l'ennemi, l'âme sans doute qui est transformée en nourriture afin d'être consommée : « Le sorcier est donc un mangeur d'âmes. Sa nourriture principale, voire unique et préférée est l'âme. Il détruit la substance immatérielle (...), composante spirituelle des êtres » (Boa, 2010 : 46).

Cette technique qui consiste à métamorphoser la victime en une matière comestible afin de la manger peut-être considérée comme de l'anthropophagie. Mais, comme la technique consiste à agir sur le double invisible et immatériel de l'individu, celui-ci reste intact physiquement même quand il est atteint par le maléfice (Gadou, 2009 : 7). C'est pour cette raison que ce type d'anthropophagie dépasse l'entendement. Il s'agit d'un *cannibalisme mystique* (Hebga, 1979 : 16).

En somme, le sorcier d'un point de vue sociologique, et dans l'imaginaire populaire, est un être doté de pouvoirs extraordinaires et occultes qui lui servent à nuire aux autres hommes qu'il déteste. Quant à la sorcellerie, elle est l'art ou la technique avec laquelle le sorcier met en pratique ses pouvoirs surhumains en vue de causer du tort à ses ennemis. Ainsi compris, le sorcier et la sorcellerie inspirent naturellement la crainte.



C'est donc contre cette conception de la sorcellerie que certains croyants africains désirent se protéger en recourant à la religion judéo-chrétienne dont le projet principal est justement d'en combattre l'auteur fondamental, le diable. En effet, la sorcellerie, dans le domaine de la théologie biblique, relève de la démonologie, science du démon ou du diable. Selon cette science, la sorcellerie est un pouvoir dont dispose le sorcier par un pacte qu'il a signé avec le diable : « Quant au sorcier, il rend manifeste le contrat qu'il a passé avec le diable. Ses maléfices sont eux aussi un signe, la trace visible de son engagement contractuel » (Houdard, 1992 : 38).

Ainsi définie par la théologie chrétienne, la sorcellerie sera classée, dans le registre des hérésies telles qu'elles ont été combattues au Moyen Age par l'Eglise lors de l'essor du christianisme, comme une hérésie particulièrement dangereuse pour l'humanité : « (...)la sorcellerie est bien présentée comme une hérésie spécifique, distincte en cela qu'elle implique l'oblation des sorciers au diable, le pacte explicite avec lui et le reniement de la foi catholique » (Houdard, 1992 : 34).

Si la sorcellerie est considérée par l'Eglise comme une hérésie particulière, c'est parce que les autres hérésies qu'Elle combattait tenaient seulement au refus de croire ou d'adhérer à telle ou telle autre doctrine du judéo-christianisme, telles que la théorie du péché originel, la Trinité ou l'Incarnation. Mais, avec le cas de la sorcellerie, on sort du cadre traditionnel de l'hérésie due à la difficulté de croire pour pénétrer dans l'histoire d'un choix radical et délibéré dont l'objectif est la destruction de l'humanité. Ainsi le sorcier est perçu par l'Eglise comme un être irrécupérable, car il est en dehors à la fois de la Loi et de la Foi (Houdard, 1992, p.34).

A partir de cette conception du sorcier et de sa pratique qui lui est octroyée par le diable, il suffisait, pendant la période médiévale, d'être soupçonné quelque peu de pratiques occultes ou de posséder certains pouvoirs hors du commun, pour être traité de sorcier et d'être persécuté jusqu'au bûcher : « Le moyen âge a peu brûlé, il a, disons plutôt, cherché à savoir si la sorcellerie était combustible (...), en maints endroits les bûchers flamberont encore au XVIIIe siècle, jusqu'à ce qu'enfin partout un terme soit mis à cent ans de folie persécutrice (Arnould, 2009 : 19).

Après l'essor du christianisme et sa consolidation en Europe face aux hérésies en général et à la sorcellerie en particulier, cette religion se répandra dans le monde entier dans son ensemble et notamment en Afrique, par les missionnaires. Ceux-ci vont perpétuer la lutte chrétienne contre le diable en combattant la sorcellerie, comme c'était le cas au Moyen Age européen : « A partir de la fin du 16<sup>ème</sup> siècle jusqu'à Vatican II, un des objectifs des missionnaires fut de détruire toutes les pratiques religieuses traditionnelles jugées démoniaques » (Bibaki, 1997 : 52). Des ministères seront érigés çà et là en vue de pratiquer l'exorcisme sur les personnes envoûtées ou ensorcelées. L'exorcisme est un rite par lequel est libérée une personne qui se trouvait sous l'emprise d'un démon ou d'un sorcier (Hebga, 1982 : 175).

Dans la même perspective de lutte contre la sorcellerie, des hommes et des femmes de différentes confessions chrétiennes, laïcs ou ecclésiastiques se réclamant de Jésus-Christ, vont se faire les champions de la lutte contre les forces du mal, en appelant à eux tous ceux qui souffrent

de possessions sorcières (Hebga, 1982 : 10-11). Les éléments de protections souvent offerts dans les églises sont, par exemple, la croix du Christ, l'aspersion de l'eau bénite, l'usage d'huiles consacrées, l'usage licite de branchages consacrés au jour des Rameaux, la prière et l'imposition des mains (Houdard, 1992 : 37). En somme, certains africains recourent au judéo-christianisme car, en tant qu'institution religieuse, elle a, grâce au pouvoir du Christ dont elle dispose, la capacité de combattre et de vaincre la sorcellerie, œuvre du diable, objet d'une crainte particulière en Afrique.

Au-delà du judéo-christianisme, les religions traditionnelles africaines combattent également la sorcellerie. Et si les religions traditionnelles africaines ont des adeptes, c'est, parfois, parce que ces derniers veulent se protéger contre la sorcellerie, phénomène redoutable qui semble expliquer tous les malheurs de la société, notamment la mort. En effet, même si en Afrique en général on considère la mort comme faisant partie du système naturel de la vie, le paradoxe veut que chaque mort humaine soit sensée avoir des causes extérieures, ce qui la rend à la fois naturelle et anormale. Afin de lui trouver des raisons directes, la cause couramment avancée est la sorcellerie : « (...) on accuse fréquemment une personne d'avoir utilisé la sorcellerie pour provoquer la mort d'une autre personne » (Mbiti, 1972 : 165).

L'une des raisons du recours à la religiosité traditionnelle de l'Afrique est le désir de se protéger contre la mort, le plus souvent provoquée, selon l'imagerie populaire, par la sorcellerie. Contre celle-ci et contre son pratiquant, le fétichisme semble la solution adéquate. Cependant, comme dans toute société, la religion peut basculer dans la superstition, si le sentiment qui est à la base de son institution est mal orienté. C'est ainsi que ceux qui recourent aux fétiches se mettent à pratiquer eux-mêmes de la magie ou même de la sorcellerie, en voulant contraindre les forces naturelles ou Dieu lui-même à obéir leur volonté.

Mais, en dehors de ces féticheurs-magiciens, il existe des féticheurs guérisseurs qui sont considérés dans la tradition religieuse africaine comme des anti-sorcières, protecteurs des innocents non-initiés à la pratique sorcière. C'est ce rôle protecteur que jouent, par exemples, le *Nganga* en Afrique centrale et la *Komian* en Côte d'Ivoire dans la société Akan. Ces anti-sorcières ont une connaissance étendue des pouvoirs des plantes, de l'anatomie et de la psychologie humaine. Ils connaissent les arcanes de la sorcellerie, sans être pourtant sorcières, car leur rôle est essentiellement de désenvoûter ou d'exorciser ceux qui sont sous l'emprise des sorcières (Boa, 2010 : 38).

Jusqu'ici, la sorcellerie n'a été analysée que des points de vue sociologique et théologique. Du point de vue sociologique, c'est la considération des faits, des témoignages et des aveux des sorcières eux-mêmes qui permettent d'en parler. Au niveau théologique, elle est comparée à l'œuvre du diable et a été toujours combattue sur la base, également, de témoignages factuels ou de soupçons de pouvoirs surnaturels dont certaines personnes disposeraient. Mais, ces deux approches, généralement les plus répandues, ne peuvent, à elles seules, permettre de saisir exhaustivement le phénomène sorcier.

La sorcellerie peut être l'objet d'une étude multidisciplinaire. Elle peut être l'objet d'une étude philosophique en général et d'une étude spinoziste

en particulier. Du point de vue philosophique en général, la sorcellerie relève de la question du mal. En effet, bien analysée à partir des approches sociologique et théologique, ce qui fait la substance de la sorcellerie, est le désir de faire du mal à autrui : «(...) la réflexion sur la sorcellerie s'inscrit dans le sillage des réflexions menées autour du problème métaphysique du mal » (Bibaki, 1997 : 8).

Que ce soit un discours venant de la part d'un vulgaire ou d'un intellectuel, le discours sur la sorcellerie a toujours en filigrane l'action du mal sous toutes ses formes : l'envoûtement, l'ensorcellement, le cannibalisme mystique, la mort. En somme, la sorcellerie est un crime contre la vie, contre l'humanité : « La sorcellerie, c'est le principe du mal, de la nuisance pour la plupart des sociétés africaines. Elle contribue à tuer, à enlever la vie, à détruire et à faire du mal » (Boa, 2009 : 7).

Toutefois, s'il est vrai que la sorcellerie ressortit au mal, les actions extraordinaires qu'on attribue souvent au sorcier invitent à la réflexion. Selon l'imagerie populaire, en effet, le sorcier possède des dons de métamorphoses, des capacités de se déplacer à l'aide de balai, de se rendre invisible, du pouvoir de perturber même le climat en arrêtant par exemple la pluie ou en empêchant la levée du soleil. En somme, le sorcier disposerait du pouvoir de violer les lois de la Nature. C'est ici que doit intervenir la raison critique avec, notamment, le spinozisme.

Dans l'économie du système de Spinoza, les actions surnaturelles et occultes attribuées aux sorciers sont absurdes. En effet, l'homme est un mode parmi tant d'autres de la Nature ; il suit le cours naturel des choses astreintes à un déterminisme nécessaire. Par conséquent, il n'est pas dans la nature comme un empire dans un empire ; il ne peut se soustraire aux lois immuables de la Nature, ne peut troubler son ordre et ne peut non plus contraindre Dieu à agir à sa guise (Spinoza, 1954 : 411-412). L'ontologie du spinozisme bien cernée, l'homme ne peut agir que selon des lois naturelles ; il ne peut agir qu'en fonction de pouvoirs naturels ; ses actions ne peuvent jamais relever de pouvoirs surnaturels qu'ils pourraient avoir eu dans le monde invisible, celui-ci étant d'ailleurs utopique puisque Dieu ou la Nature est l'unique substance existante (Spinoza, 1954 : 312).

La sorcellerie, si elle existe, ne relève pas de l'extraordinaire. Analysée à la lumière de l'herméneutique spinoziste, elle apparaît comme un savoir détenu par une minorité de personnes. C'est la rareté de ce savoir, savoir défendu jalousement par des personnes malintentionnées, qui lui donne, sans doute, un caractère supranaturel. En réalité, la sorcellerie ressortit à une connaissance approfondie de la nature. Si elle est une connaissance approfondie, elle reste néanmoins, non pas une connaissance surnaturelle, mais une connaissance naturelle.

Ainsi, si couramment, on attribue des pouvoirs supranaturels au sorcier, ces pouvoirs sont, soit des mystifications de la part de certains hommes, soit des superstitions. Comme Spinoza nous l'avait déjà fait comprendre au XVII<sup>ème</sup> siècle, à travers sa méthode herméneutique, il nous permet encore aujourd'hui de savoir que la religion en général dans sa fonction sociale génère très souvent des superstitions.

Au total, la sorcellerie et les religions en Afrique sont intimement liées. Leur liaison tient au fait que la religion en général a pour objectif de combattre la sorcellerie. C'est pour se protéger contre celle-ci que certains africains adhèrent aux religions dites révélées, notamment au judéo-christianisme, tandis que d'autres préfèrent s'orienter vers les systèmes de croyances traditionnelles. Toutefois, à l'analyse, la sorcellerie paraît relever du problème métaphysique du mal. Et les actions qu'on attribue habituellement au sorcier ne sont, passées au crible de la raison critique, que des superstitions qui ne doivent pas inspirer la peur. Dans ce cas, ne serait-il pas urgent de recourir au rationalisme comme un autre moyen de protection contre la sorcellerie en particulier et partant de se libérer de la superstition religieuse en général ?

---

## **2. Rationalisme spinoziste et libération en Afrique**

---

La superstition en général et la sorcellerie en particulier sont des réalités communes à tous les temps et à tous les espaces où vit l'homme. Ce sont deux réalités qui, transcendant tout cadre spatio-temporel, se trouvent être étroitement liés à la religion. Par conséquent, il va sans dire que, au-delà de l'espace d'analyse dans lequel vivait Spinoza, la superstition et tous ses corollaires sont également présents en Afrique.

La superstition est d'autant plus présente en Afrique qu'il y a sur ce territoire une diversité de religions. En effet, on trouve sur le continent africain le christianisme, l'islam, le bouddhisme et de nombreux systèmes de croyances africaines traditionnelles tels que le fétichisme, le chamanisme, le vaudou, le bossonisme, pour ne citer que ceux-ci. Malgré cette diversité de religions, on rencontre finalement, en Afrique, deux types majoritaires de religieux : ceux qui sont adeptes des religions dites révélées et ceux qui ne pratiquent que les religions traditionnelles du territoire.

Le constat, c'est qu'on retrouve des superstitieux de part et d'autre de ces deux espèces de religions observées. Ce constat confirme davantage que la superstition n'est pas fille d'une seule catégorie de religion ; elle est en puissance dans toute sorte de religion à un stade de latence. Comme telle, elle peut entrer en acte en fonction du type de relation que l'on a avec la religion concernée.

L'élément fondamental qui active la superstition est l'ignorance : « (...) l'ignorance va souvent de pair avec la superstition » (Njoh-Mouellé, 1970 : 20). Ainsi, le chrétien africain peut sombrer facilement dans la superstition, s'il a une idée confuse ou inadéquate de sa religion, la religion chrétienne. De même, le religieux traditionnel africain tombera inéluctablement dans la superstition s'il pratique une religion ou est dans un système de croyance traditionnelle dont il ignore l'ontologie.

En soi, les religions, qu'elles soient traditionnelles ou nouvelles, ne sont pas superstitieuses, handicapantes ou aliénantes. C'est le niveau de connaissance que nous en avons et l'usage que nous en faisons qui les rendent superstitieuses ou libératrices. La religion, quelle qu'elle soit, est d'emblée une valeur culturelle; elle a une fonction sociale. Ce qui peut la

dénaturer ou l'avilir est, sans doute, l'attitude adoptée par le fidèle vis-à-vis d'elle en fonction du sentiment religieux qui l'anime : « Aucune valeur n'est en soi et de façon éternelle un handicap à quoique ce soit. C'est plutôt l'usage que l'on en fait qui détermine sa polarité positive ou négative » (Boa, 2005 : 196). Il est donc important de savoir faire usage des valeurs religieuses afin de se libérer de ses formes aliénantes. Tel est le conseil fondamental de Spinoza.

L'analyse des religions révélées en général et de la religion chrétienne en particulier ainsi que des religions traditionnelles africaines permet de comprendre que la religion, quelle qu'elle soit, peut entraîner la superstition et asservir l'homme, lorsque cette religion est pratiquée en dehors de la connaissance rationnelle de son message essentiel et universel. La religion est libératrice, au contraire, lorsqu'elle permet à l'homme de répondre à ses aspirations vitales telles que l'entraide, la convivialité, la tolérance, pour ne citer que ces valeurs, dans la société : « Ce n'est pas le fait d'être consigné dans la Bible ou dans le Coran, ou bien d'appartenir à la tradition africaine qui confère de la valeur à une tradition, mais uniquement le fait de répondre à nos besoins et aspirations actuelles, de nous aider, de quelque manière, à affronter nos problèmes actuels, qu'ils soient d'ordre matériel, politique, éthique, théorique ou esthétique (M.Towa, 1982 : 36).

Si la religion asservit l'homme en le soumettant à l'irrationnel et à l'ordre qu'on croit émaner d'un être redoutable, c'est dans la mesure où le croyant est, le plus souvent, ignorant de l'ontologie divine. C'est ainsi que le croyant africain superstitieux, car ignorant, s'abandonne consciemment ou inconsciemment aux forces occultes, au destin, aux dieux : « Se dépouillant ainsi de sa responsabilité véritable, il se dépouille de son privilège de créer : Dieu y pourvoira, le sorcier y pourvoira, les ancêtres y pourvoiront » (Njoh-Mouellé, 1970 : 141).

---

## Conclusion

---

Au total, le rationalisme critique de Spinoza apparaît comme une protection adéquate contre la hantise de la sorcellerie constatée en Afrique, hantise qui est l'une des raisons essentielles des adhésions respectives aux religions révélées et aux croyances traditionnelles d'Afrique. Avec le rationalisme spinoziste, le religieux comprendra qu'il peut compter sur ses propres efforts pour son épanouissement. Par la connaissance rationnelle de Dieu, l'homme saura que la sorcellerie, si elle a une réalité, n'est pas, pour autant, l'œuvre d'un pouvoir surnaturel mais plutôt le résultat d'un savoir naturel que possède une minorité d'hommes. Cela le libérerait d'une peur outrancière de la réalité sorcière. Au demeurant, si dans l'ignorance les croyants ne se sont jamais sentis maîtres d'eux-mêmes et de leur destin (Mveng et Lipawing, 1996 : 25), le rationalisme spinoziste leur permettra de comprendre que l'homme est le seul maître et le seul architecte de son devenir. L'adhésion à la philosophie de Spinoza permettra aux hommes de se sentir responsables de leur histoire, car cette adhésion les libérera de la superstition. Enfin, c'est de cette libération qu'adviendra le développement de l'Afrique, sous toutes

ses formes, et partant le salut, c'est-à-dire le bonheur de l'homme africain : « Bienheureux les hommes et les femmes qui sucent le rationalisme comme le lait et n'ont même pas besoin d'étudier les écrits de l'ancêtre ni d'être capables d'exposer correctement sa pensée, du moment qu'ils bénéficient de caractères cartésiens acquis (Hebga, 1995 : 95). Le rationalisme doit, pour ainsi dire, devenir, plus qu'une philosophie, la religion prédominante de l'Afrique, comme il l'a été pour Spinoza, le penseur le plus religieux des rationalistes.

---

## Références bibliographiques

---

**ARNOULD Colette**, (2009), *Histoire de la sorcellerie*, Paris, Editions Tallandier.

**ANOUMOU Roger**, (Juin 2003), « L'Eglise en Afrique face à la sorcellerie », in *La Voix de St. Gall : la sorcellerie en milieu africain*, n°87.

**BARAQUIN Noëlla**, (2007), *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand Colin.

**BIBAKI Nzuzi P.**, (1997) *Approches africaines de la sorcellerie*, Kinshasa, Editions Loyala-Publications canisius.

**BOA Thiémélé Ramsès**, (2005), *Recherches philosophiques : quelle philosophie pour l'Afrique ?* T. I Abidjan, EDUCI

**BOA Thiémélé Ramsès**, (31mars 2009), « Pourquoi les sorciers n'existent pas? », in *Nord-Sud Quotidien* n°1161, en Côte D'Ivoire).

**BOA Thiémélé Ramsès**, (2010), *La sorcellerie n'existe pas*, Abidjan, les Editions du CERAP.

**DIETERLEN Germaine**, (1965), *Textes sacrés d'Afrique noire*, Editions Gallimard, col. « Unesco d'œuvres représentatives, série Africaine ».

**GADOU Dakoury**, (10 Avril 2009) « Voici comment on devient sorcier », in *Nord-Sud Quotidien*, n°1170, en Côte D'Ivoire).

**GAZOA Germain**, (2003), *Dieu en danger ! J'accuse : sociétés, religions, sectes en procès*, Abidjan, Editions de l'UCAO.

**GESCHIERE Peter**, (, 1995), *Sorcellerie et politique en Afrique : la viande des autres*, Paris, Editions Karthala.

**GRIGORIEFF Vladimir**, (2007), *Religions du monde entier*, Paris, Eyrolles pratique.

**HEBGA Meinrad P**, (1979), *Sorcellerie, Chimère dangereuse?*, Abidjan, INADES.

**HEBGA Meinrad P**, (1982), *Sorcellerie et prière de délivrance*, Abidjan, Editions INADES.

**HEBGA Meinrad P**, (1995), *Afrique de la Raison, Afrique de la Foi*, Paris, Karthala.

**HOUDARD Sophie**, (1992), *Les sciences du diable: quatre discours sur la sorcellerie*, Paris, les Editions du Cerf.

**METOGO Eloï Messi**, (1985), *Théologie africaine et ethnophilosophie*, Paris, Editions de l'Harmattan.

**MBITI John**, (1972), *Religions et philosophie africaines*, trad. De l'anglais par Christiane LeFort, Yaoundé, Editions clé.

**MVENG Engelbert et LIPAWING B.L**, (1996), *Théologie, libération et cultures africaines*, Yaoundé, Editions Clé.

**NGIMBI Nseka**, (du 21 au 23 Avril 1987), « Développement, ses obstacles et les conditions de leur dépassement », in *Recherches philosophiques africaines : conception africaine et conditions humaines du développement. Actes du premier séminaire interrégional de Mbéo*, n°14.

**NJOH-MOUELLE Ebénézer**, (1970), *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, Clé.

**PALOU Jean**, (1975), *La sorcellerie*, Paris, PUF, col. « Que sais-je? ».

**SPINOZA**, (1954), *Œuvres complètes*, traduites, présentées et annotées par Roland Cailliois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, chap.IV, Paris, Editions Gallimard.

**TOWA Marcien**, (janvier-mars 1982), « Les conflits entre traditionalismes : recherche d'une solution », in *Recherche, pédagogie et culture*, n°56.

**VERNETTE Jean**, (1995), *La sorcellerie : envoûtements-désenvoûtements*, Plon-Name, col. « Encyclopédie des phénomènes spirituels ».

**ZAHAN Dominique**, (1970), *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot.



# LE DROIT DES ENFANTS DANS LE SYSTEME D'ALIMENTATION SCOLAIRE DANS LE DEPARTEMENT DE BOUAFLE (CÔTE D'IVOIRE).

**Konan Fidèle-Pacôme ALLAH**

Socio-Anthropologie de l'alimentation  
Université Alassane Ouattara Bouaké (Côte d'Ivoire)  
allahpacome@yahoo.com

**Ange-Marie Rebecca KOFFI**

Juriste en droit humanitaire  
rebeccapromessek@gmail.com

---

## Résumé

*Cet article traite du droit de l'enfant dans le système d'alimentation scolaire en Côte d'Ivoire, à partir du cas de la ville de Bouaflé. Le droit des enfants à la cantine scolaire est un sujet d'une importance capitale, car il touche à la fois à leur bien-être physique et à leur éducation. Ainsi, l'accès à une alimentation saine et équilibrée est un droit fondamental pour chaque enfant. L'objectif de cet article est de discuter ce droit fondamental en examinant les références légales, les politiques et les pratiques qui entourent l'accès des enfants aux cantines scolaires en Côte d'Ivoire. En se basant sur une analyse approfondie des politiques, des pratiques et des données disponibles, l'article identifie l'absence d'un cadre juridique opérationnel posant les bases de la mise en place du droit des enfants dans les cantines scolaires. Il souligne également les enjeux clés liés à la mise en œuvre de ce droit, notamment l'accès inégal aux repas scolaires, les défis de financement et les obstacles logistiques.*

**Mots clés :** Droit, enfant, cantine scolaire, accès, alimentation saine

---

## Abstract

*This article deals with the rights of the child in the school feeding system in Ivory Coast, based on the case of the town of Bouaflé. Children's right to the school canteen is a subject of capital importance, because it affects both their physical well-being and their education. Thus, access to a healthy and balanced diet is a fundamental right for every child. The objective of this article is to discuss this fundamental right by examining the legal references, policies and practices surrounding children's access to school canteens in Côte d'Ivoire. Based on an in-depth analysis of policies, practices and available data, the article identifies the absence of an operational legal framework laying the foundations for the implementation of children's rights in school canteens. It also highlights key issues related to the implementation of this right, including unequal access to school meals, funding challenges and logistical obstacles.*

**Keywords:** Law, child, school canteen, access, healthy eating

---

---

## Introduction

---

Ce présent article part du principe que l'éducation est reconnue comme un droit de l'homme depuis l'adoption en 1948 de la déclaration universelle des droits de l'homme (UNICEF, 2008, p. 7). La Constitution ivoirienne<sup>6</sup> et d'autres instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme<sup>7</sup> font de l'éducation, un droit inaliénable. Ainsi, la Constitution ivoirienne prévoit que pour tous les enfants âgés de six ans, l'école est obligatoire sur le territoire ivoirien. C'est pourquoi, le gouvernement ivoirien a établi des lignes directrices pour la mise en œuvre de ce droit, en particulier en ce qui concerne les cantines scolaires. En d'autres termes, cette loi oblige ainsi les écoles primaires publiques à fournir des services de cantine. Ce droit à l'alimentation à l'école repose sur plusieurs piliers juridiques, notamment les textes internationaux relatifs aux droits de l'homme et aux droits de l'enfant (Défenseur des droits, 2018, p. 5). Selon la FAO, il existe un lien entre le droit à l'alimentation et d'autres droits de l'homme. Car les droits de l'homme sont interdépendants, indissociables et intimement liés. Cela signifie que la violation du droit à l'alimentation peut compromettre l'exercice d'autres droits fondamentaux, comme le droit à la santé, à l'éducation ou à la vie, et réciproquement (FAO, 2010, p. 19).

C'est dans l'élan du respect du droit à une alimentation adéquate des enfants favorisant l'atteinte du plein potentiel physique et intellectuel que, la présente étude se propose d'examiner le cadre juridique et réglementaire entourant le droit des enfants à une alimentation adéquate dans les établissements scolaires ivoiriens en particulier ceux du département de Bouaflé. Dès lors, il importe de signifier que le droit à l'alimentation dans cet article est défini comme le droit d'avoir un accès régulier, permanent et libre, soit directement, soit au moyen d'achats monétaires, à une nourriture quantitativement et qualitativement adéquate et suffisante, correspondant aux traditions culturelles du peuple dont est issu le consommateur (rationnaire), et qui assure une vie psychique et physique, individuelle et collective, libre d'angoisse, satisfaisante et digne (FAO, 2010 p. 48).

Dans le contexte scolaire, le droit à une alimentation scolaire n'est pas explicitement protégé par la Constitution ivoirienne de 2016. Pour combler ce vide juridique, l'Etat ivoirien a adopté des mesures et des politiques visant à garantir une alimentation adéquate aux élèves dans le cadre de leur droit à l'éducation. Ces mesures visent à assurer l'accès à une alimentation adéquate pour les enfants scolarisés, contribuant ainsi à leur bien-être et à leur développement éducatif. De plus, le gouvernement ivoirien a mis en place le Programme Intégré de Pérennisation des Cantines Scolaires (PIPCS) qui vise à fournir des repas nutritifs aux enfants dans les écoles primaires en responsabilisant progressivement la communauté locale (DNCS, 2014, p. 4).

---

<sup>6</sup> Constitution de la République de Côte d'Ivoire, telle que modifiée par la loi constitutionnelle n° 2020-348 du 19 mars 2020.

<sup>7</sup> Charte Africaine des Droits et du Bien-Etre de l'enfant, juillet 1990

Or, plusieurs constats révèlent que malgré ces mesures et politiques, des défis persistent dans la mise en œuvre effective du droit des enfants à une alimentation adéquate dans les écoles. En effet, le droit des enfants à l'accès à l'alimentation scolaire est le plus souvent violé à chaque niveau de l'offre alimentaire dans les écoles primaires publiques. C'est le cas des cantines scolaires du département de Bouaflé, où les enfants n'ont que peu ou pas accès aux cantines scolaires, qui constituent une source cruciale de nutrition et de repas bénéfiques pour la santé pendant les heures de classe (Allah, 2022, p. 56). Ces enfants ont un accès si limité aux cantines scolaires qu'ils sont souvent obligés d'apporter leur propre déjeuner ou de prendre la pause de midi pour acheter de la nourriture ou cueillir des fruits saisonniers (mangues, oranges, etc.). Il est évident de constater que l'accès aux cantines scolaires reste inégal. Car les enfants issus de familles pauvres n'ont souvent pas les moyens de payer le déjeuner à l'école. En plus, les enfants sont majoritairement exclus de la liste des rationnaires autorisés, vu que le droit aux repas est conditionné par le paiement de la somme de 25 F CFA pour un effectif d'ayant droit restreint. Outre ce fait, les parents, les membres du Comité de Gestion des Établissements Scolaires (COGES) et certains enseignants se plaignent souvent de la mauvaise qualité des vivres accusant le gouvernement de ne pas financer suffisamment les écoles. L'accès des enfants aux cantines scolaires est également limité par d'autres facteurs, notamment la qualité nutritionnelle des repas et les conditions d'hygiène des cantines. Étant donné que, les enfants qui n'ont pas accès aux cantines scolaires ou qui en sont exclus risquent de développer des problèmes de sécurité alimentaire et de santé (PAM, 2017, p. 25).

Cet article examine le droit à la restauration scolaire, souvent mis en avant comme l'un des droits les plus élémentaires, mais aussi les plus cruciaux, dans le domaine de la santé. Il s'agit cependant d'un droit souvent négligé, en particulier dans les pays les moins développés comme la Côte d'Ivoire. Les cantines scolaires pour enfants en Afrique ont fait l'objet de plusieurs études mettant l'accent sur l'impact positif de ces programmes sur les performances scolaires des élèves (Bertine, 2001, p. 19) (CNESCO, 2017, p. 11). Une étude menée au Bénin a montré que les cantines contribuent à la rétention des élèves, en particulier dans les écoles publiques (Maureen, 2013, p. 4). Une autre étude menée au Sénégal a révélé que les cantines améliorent les scores globaux des élèves de 2<sup>e</sup> année, ainsi que leurs compétences en mathématiques et en français (Diagne, et al., 2008, p. 20) (Diagne, 2010, p. 29). D'autres études ont montré que les effets positifs ont été observés sur l'apport nutritionnel des enfants vivant avec des bénéficiaires des cantines (JFL Consultants Côte d'Ivoire, 2016, p. 42) (Dia, 2011, p. 13).

Le problème central soulevé par cet article est le suivant : Comment le cadre juridique et réglementaire au droit des enfants en Côte d'Ivoire influe-t-il sur la mise en œuvre du droit des enfants à une alimentation adéquate dans les cantines scolaires de Bouaflé ? Cette question permet d'explorer la conformité des pratiques dans les cantines scolaires avec les dispositions législatives et réglementaires établies par le gouvernement

ivoirien. Elle met également en lumière les obstacles spécifiques qui entravent la mise en œuvre effective de ce droit, en se concentrant sur des éléments tels que l'accès inégal aux cantines, les contraintes financières des familles, la qualité nutritionnelle des repas, et les conditions d'hygiène dans les cantines.

En somme, la présente recherche a eu tendance à se concentrer sur le droit des enfants dans les manières et conditions d'accès au service d'une restauration de qualité. Cette étude, socio-anthropologique, basée sur les principes juridiques mettant en avant l'intérêt supérieur des enfants, vient combler cette lacune en analysant la situation du droit des enfants dans la mise en place et le fonctionnement des cantines scolaires en Côte d'Ivoire. Pour ce faire, nous allons d'abord présenter le cadre juridique (législatif et réglementaire) sur le droit d'accès à la cantine dans le paysage éducatif ivoirien. Ensuite, nous analyserons la situation actuelle dans certaines cantines et le respect du droit des enfants à la cantine qui encadrent leur mise en place et leur fonctionnement. Enfin, nous évoquerons également les défis et les obstacles à la mise en œuvre du droit des enfants à une alimentation équilibrée dans les cantines scolaires.

---

## **1. Matériel et méthodes**

---

### ***1.1. Site et participants***

---

L'enquête se déroule dans quinze (15) écoles primaires à cantine. Elles sont situées dans les villages périurbains et dans la commune de Bouaflé. Ces établissements ont été choisis avec la collaboration des inspections d'enseignement primaire préscolaire, qui ont permis de localiser, les écoles à cantines. La population-cible de cette étude se compose des apprenants des écoles, des parents d'élèves, cantinières et des agents de la Direction des Cantines Scolaires (DCS).

---

### ***1.2. Techniques et outils de collectes des données***

---

Une pré enquête sur les sites, a été effectué pour décrire ces écoles à cantine et les réalités vécues dans le cadre de l'offre alimentaire relative au droit des enfants dans le fonctionnement des cantines scolaire. Nous avons procédé à une série d'observation sur les principes de stockages des vivres, la manière et les conditions de préparations des repas et le choix des rationnaires autorisés à partir d'accessibilité des repas par les enfants, à l'aide d'une grille d'observation ; ceci en vue d'identifier le niveau de respect du droit des enfants liés à l'accès aux repas ce qui pose les bases de la mise place du droit des enfants dans les cantines scolaires. Un entretien semi-directif a été réalisé également avec les Conseillers à l'Extra-Scolaire & Activités de Cantine (CESAC) et les cantinières au sujet des défis et obstacles à la mise en œuvre du droit dans les cantines scolaires. Aussi, un Focus groupe est réalisé avec les apprenants au nombre de 50 choisis selon qu'ils sont du même secteur pédagogique en deux groupes de petites classes (CP1

au CE1) et de grandes classes (du CE2 au CM2) des écoles à cantines à Bouaflé.

---

## **2. Résultats & discussion**

---

### ***2.1. Cadre juridique ivoirien relatif au droit des enfants à la cantine scolaire***

---

La Constitution de la République de Côte d'Ivoire de 2016 telle que modifiée par la loi constitutionnelle n° 2020-348 du 19 mars 2020 reconnaît le droit à l'éducation pour tous les enfants, sans discrimination, et garantit leur protection. L'article 10 de cette constitution précise que l'Etat et les collectivités publiques assurent l'éducation des enfants en créant les conditions favorables à cette éducation. En ce qui concerne la cantine scolaire, la législation ivoirienne ne prévoit aucune disposition spécifique.

---

#### ***2.1.1. Constitution ivoirienne et droit à l'éducation en côte d'ivoire en rapport avec le droit à l'alimentation scolaire***

---

La Constitution de la République de Côte d'Ivoire de 2016 telle que modifiée par la loi constitutionnelle n° 2020-348 du 19 mars 2020 garantit le droit à l'éducation nationale pour tous les citoyens. L'article 10 de la constitution précise que l'État et les collectivités publiques assurent l'éducation des enfants en créant les conditions favorables à cette éducation. Cela signifie que l'État s'engage à assurer un accès égal à l'éducation pour tous les citoyens, conformément aux principes de la constitution modifiée. Ce droit inclut l'accès à l'éducation de base, à l'enseignement supérieur, à la formation professionnelle et à la formation continue. Dès lors, l'État est responsable de la mise en place de politiques et de programmes visant à garantir ce droit et à promouvoir l'égalité des chances dans le système éducatif. Par ailleurs, la Constitution de la République de Côte d'Ivoire de 2016 ne protège pas de manière explicite le droit de l'enfant à une alimentation adéquate en milieu scolaire. Pourtant, le droit à une alimentation adéquate est un droit fondamental reconnu au niveau international (FAO, 2006, p. 15). Les droits à l'éducation nationale et à l'alimentation sont des droits importants pour le développement et le bien-être des individus, et il est essentiel que les gouvernements travaillent à garantir l'accès à ces droits pour tous leurs citoyens.

Dans le cadre de l'alimentation scolaire, les cantines scolaires sont réglementées par plusieurs textes juridiques et réglementaires. L'un des principaux textes est le Décret n° 2015-43 du 21 janvier 2015 relatif à la restauration scolaire. Ce décret établit les règles générales pour la gestion des cantines scolaires dans les établissements d'enseignement primaire et secondaire. Selon ce décret, les cantines scolaires doivent respecter les normes d'hygiène et de sécurité alimentaire, en veillant notamment à la qualité des produits utilisés et à la propreté des locaux. Les repas servis doivent être équilibrés et variés, en prenant en compte les besoins nutritionnels des enfants. Ce décret stipule également que les cantines

scolaires doivent être gérées de manière transparente et efficace. Les tarifs appliqués doivent être abordables pour les familles, et des mécanismes de contrôle doivent être mis en place pour assurer la qualité des repas et éviter toute forme de malversation.

En outre, il n'existe pas de textes réglementaires pris au niveau local, par les autorités éducatives ou les collectivités territoriales, pour préciser certaines modalités d'application du décret et adapter les règles aux réalités locales. Pourtant, l'accès à la cantine scolaire devrait respecter des réglementations afin de garantir la santé et le bien-être des élèves, ainsi que l'égalité des chances en matière d'accès à une alimentation de qualité. Cette situation opte la responsabilité des autorités éducatives à veiller à l'application des lois et réglementations. De plus, les parents d'élèves et les associations de parents ne disposent pas de référence basée sur des textes juridiques pour défendre les droits de leurs enfants et demander des améliorations dans les cantines scolaires. Bien que la constitution ivoirienne n'aborde pas spécifiquement la question de l'alimentation scolaire, elle établit un cadre juridique global pour le système éducatif ivoirien. Ce cadre se base sur la Loi relative à l'éducation de 1995 modifiée en 2015 qui prévoit des dispositions garantissant l'égalité des chances dans l'éducation, la qualité de l'enseignement, et la participation des parents et de la société civile.

---

### ***2.1.2. Loi 2015-635 du 17 septembre 2015 portant modification de la loi n° 95-696 du 7 septembre 1995 relative à l'enseignement***

---

Le Code de l'éducation en Côte d'Ivoire est régi par la Loi 2015-635 du 17 septembre 2015 portant modification de la loi n° 95-696 du 7 septembre 1995 relative à l'enseignement. Selon l'article 2-1 de cette loi, la scolarisation est obligatoire pour tous les enfants des deux sexes âgés de six à seize ans, dans le cadre du service public de l'enseignement. Le Code de l'éducation reconnaît le droit à l'alimentation scolaire. Ce droit est mis en œuvre à travers différents programmes et projets, dont l'un est le projet visant à fournir des repas chauds aux élèves des écoles ciblées. La loi stipule que l'État ivoirien a la responsabilité de fournir une éducation gratuite et obligatoire pour tous les enfants. Cela inclut également l'obligation de veiller à ce que les enfants aient accès à une alimentation saine et équilibrée à l'école. En vertu de la loi, les écoles sont tenues de mettre en place des programmes d'alimentation scolaires qui répondent aux besoins nutritionnels des enfants. Ces programmes doivent être mis en œuvre par le biais de partenariats avec des organisations gouvernementales, des ONG ou des collectivités locales. L'objectif est d'assurer que tous les enfants, quelle que soit leur origine socio-économique, aient accès à une alimentation adéquate à l'école. La loi encourage également la participation des parents et de la communauté dans la mise en œuvre des programmes d'alimentation scolaire. Cela peut se faire par le biais de comités de gestion scolaire, de conseils de parents d'élèves ou de partenariats avec des organisations locales. L'implication des parents et de la communauté garantit une approche participative et inclusive dans la fourniture de l'alimentation scolaire.

Il convient de noter que la mise en œuvre effective de ces dispositions légales peut être un défi en raison de contraintes budgétaires et de ressources. Cependant, en reconnaissant le droit des enfants à une alimentation scolaire, la loi ivoirienne sur l'éducation de 1995 jette les bases pour promouvoir et protéger ce droit essentiel. En conclusion, la Loi ivoirienne sur l'éducation de 1995 a une implication significative pour le droit des enfants à l'alimentation scolaire. En garantissant une éducation de qualité et en reconnaissant l'importance de l'alimentation scolaire, cette loi contribue à améliorer la santé, le bien-être et l'apprentissage des enfants en Côte d'Ivoire.

---

### ***2.1.3. Textes réglementaires relatifs à la cantine scolaire en Côte d'Ivoire***

---

En Côte d'Ivoire, les textes réglementaires relatifs à la cantine scolaire comprennent le décret n° 95-26 du 20 janvier 1995 portant création de Comités de Gestion des Établissements Scolaires publics. Ce décret établit les bases de la gestion des établissements scolaires publics, y compris la cantine. De plus, le décret n° 2012-488 du 07 juin 2012 porte sur la pérennisation des cantines scolaires, reconnaissant leur importance en tant que facteur stimulant la demande d'éducation. Ces textes réglementaires visent à garantir le bon fonctionnement et la continuité des cantines scolaires dans le pays. Selon ce décret, la gestion des cantines scolaires est maintenant de la responsabilité des municipalités, qui sont chargées de l'administration et des aspects financiers. Cependant, l'État conserve le contrôle sur les politiques éducatives, le recrutement des enseignants et les programmes d'études. Des compensations financières sont prévues pour les municipalités afin de couvrir les coûts liés à ces transferts de responsabilités.

---

### ***2.2. Situation actuelle des cantines scolaires dans le département de Bouaflé (Côte d'Ivoire)***

---

Selon une étude menée par l'ONG Justice Sociale, la situation des cantines scolaires à Bouaflé, en Côte d'Ivoire, est préoccupante. Seulement 10 % des cantines existantes sont fonctionnelles (Coulibaly, 2019, p. 2). Le financement de l'État est insuffisant, ce qui entraîne des difficultés pour maintenir leur fonctionnement. En moyenne, il faut 3,6 millions FCFA par an pour faire fonctionner une cantine scolaire. Cette situation soulève la nécessité d'une réforme adaptée au contexte national et local afin d'améliorer la situation des cantines scolaires et de promouvoir l'éducation des enfants (ONG Justice Sociale, 2020, p. 1).

---

#### ***2.2.1. Accès limité, inégal des enfants à la cantine scolaire***

---

L'accès limité et inégal des enfants à la cantine scolaire est une problématique importante qui impacte leur bien-être et leur éducation. Cet



accès demeure limité et inégal pour les enfants dans les cantines scolaires de Bouaflé ce qui soulève des préoccupations quant à l'égalité d'accès à l'éducation et à la nutrition. Nos enquêtes de terrain ont révélé que tous les enfants n'ont pas accès à la cantine.

- **La limite des rationnaires autorisés** à la cantine scolaire est un réel défi pour leur viabilité. En effet, la couverture nationale en repas fournis aux enfants est faible, ce qui limite l'impact des cantines sur la scolarisation dans le primaire. De plus, les enfants doivent payer la somme de 25 F CFA pour être parmi le nombre de rationnaires admis pour le repas. Cette situation est en soit une violation du droit à l'alimentation scolaire, car il ne favorise pas l'accès à la cantine et contredit la loi sur l'école obligatoire. Malgré ce fait, le nombre de cantines scolaires dans le département de Bouaflé a augmenté au fil des ans.
- **L'indisponibilité des vivres dans les cantines** : nos enquêtes ont montré une absence de vivres pour le fonctionnement des cantines scolaires. Les cantines scolaires ne fonctionnent encore qu'avec les provisions gouvernementales, qui ne couvrent que 18 jours d'ouverture. Cette limitation dans les jours d'ouverture remet en question la durabilité des cantines soutenues par la communauté, d'après les chiffres fournis par la DNCS. Ces chiffres révèlent clairement l'échec du Programme d'Investissement dans les Cantines Scolaires (PIPCS). En effet, plusieurs groupements créés il y a 3 ans ne parviennent pas à fournir les cantines en provisions. D'autres groupements, quant à eux, n'ont jamais réussi à apporter, ne serait-ce qu'un kilogramme de vivres depuis leur création. Selon les informations recueillies dans le département de Bouaflé, les ruptures d'approvisionnement alimentaire en provenance de la communauté sont fréquentes, entraînant de longues périodes de non-fonctionnement des cantines scolaires tout au long de l'année scolaire. Par exemple, au cours de l'année scolaire 2021-2022, la plupart des cantines n'ont commencé à fonctionner que deux mois après la rentrée scolaire soit en novembre et ont été fermées à la mi-février et en mars. Seuls les mois de décembre et janvier ont assuré une couverture de deux jours de préparation par semaine sur cette période. Diverses raisons sont invoquées par les parents et les membres des COGES pour justifier l'état actuel des cantines. Cette situation d'indisponibilité des vivres ne favorise pas la mise en place du droit des enfants à une alimentation adéquate.
- **'Inadéquation** des repas aux besoins des enfants, en réalité les denrées ne satisfont pas aux besoins alimentaires des enfants, compte tenu de leur âge, de leurs conditions de vie, de leur état de santé, de leur sexe, etc. En effet, l'objectif de la cantine n'est pas d'offrir n'importe quoi à manger aux enfants, mais d'offrir une nourriture de qualité (saine et équilibrée) d'une quantité

correspondant à l'âge et aux besoins nutritionnels d'un enfant. Par exemple, lorsque les repas des enfants ne contiennent pas les éléments nutritifs nécessaires à leur développement physique et mental, ils ne sont pas adéquats. Les aliments énergétiques, mais à faible teneur en éléments nutritifs, ce qui a contribué à l'obésité et à d'autres maladies. Les repas réparés ne respectent pas les normes sanitaires et offrir une variété d'aliments sains et équilibrés. De plus, les menus ne sont pas adaptés aux besoins spécifiques des enfants, en prenant en compte les allergies alimentaires et les restrictions alimentaires. Pour parer à cette situation et satisfaire aux besoins alimentaires, les parents donnaient le reste du repas de la veille (communément appelé riz couché) ou du pain, beignets, de la bouillie (d'igname, de banane, de taro, de patate douce, de mil... aux enfants tôt le matin. Parfois, quelques morceaux de pain, beignets... sont remis aux enfants (les plus petits) comme collations à 10 heures (récréation). L'ensemble de ces pratiques alimentaires témoignait vivement de la volonté manifeste des parents de pouvoir aux besoins alimentaires de leurs enfants malgré la présence de la cantine.

D'après nos recherches sur le terrain, il apparaît que les besoins des cantines sont déterminés en fonction de la provenance des vivres. Ainsi, un système de sélection est mis en place pour déterminer le pourcentage d'élèves autorisés à bénéficier des repas. Lorsqu'il s'agit des vivres gouvernementaux, les gérants des cantines affirment ne pas connaître le processus de sélection qui permet à un nombre limité d'enfants de bénéficier des repas, le nombre vient de la Direction des Cantines Scolaires depuis Abidjan.

En conclusion, nous pouvons retenir que l'accès à l'alimentation reste limité et inégal pour les enfants à la cantine scolaire. Cela signifie une violation du droit des enfants à l'alimentation dans le fonctionnement actuel des cantines scolaires. Quand n'est-il de la qualité des repas servis ?

---

### ***2.2.2. Qualité des repas et conditions d'hygiène***

---

Le constat fait, montre que les cantines scolaires en Côte d'Ivoire accordent moins d'importance à la qualité des repas et aux conditions d'hygiène. Peu d'efforts sont également déployés pour répondre aux exigences nutritionnelles des enfants dans les cantines visitées. La faible qualité des repas dans les cantines scolaires de la Bouaflé est principalement due à la rareté des vivres disponibles. En raison de cette pénurie, les repas préparés ne contiennent pas tous les éléments nutritifs nécessaires pour répondre aux besoins énergétiques, intellectuels et psychomoteurs des élèves. Les repas se résument souvent à des bouillies de banane et d'igname sans assaisonnement adéquat.

Cette mauvaise qualité des repas a entraîné le dégoût des rationnaires, ce qui a conduit à une baisse de la fréquentation des cantines scolaires. La justification donnée par le gérant de la cantine scolaire soulève

des questions sur la qualité des repas servis. Il mentionne que le nombre de rationnaires autorisés pour les vivres gouvernementaux pose problème, et qu'il est difficile de refuser la nourriture à certains enfants lorsque le nombre est dépassé. Cela amène le gérant et la cantinière à chercher à satisfaire un grand nombre d'enfants en leur donnant à manger, même si cela compromet la qualité des repas. Les gérants et cantinières sont disposés à contourner délibérément le mécanisme d'exclusion de certains enfants de la cantine scolaire, ce qui remet en question l'égalité d'accès à des repas de qualité pour tous les enfants. En effet, la disparition de vivres a un impact significatif sur la qualité des repas servis dans les cantines scolaires. Ces incidents révèlent le manque de système de gestion des denrées alimentaires et mettent en évidence l'absence de suivi des stocks dans les cantines. L'absence de contrôle des stocks peut entraîner des pénuries de nourriture, des repas insuffisants ou de mauvaise qualité pour les enfants. Cela compromet leur nutrition et leur santé, et peut également affecter leur concentration et leurs performances scolaires.

---

### ***2.2.3. Absence de contrôle de la qualité des repas et des infrastructures dans les cantines scolaires***

---

Nos enquêtes de terrain mettent en évidence le manque de surveillance et de contrôle de la qualité des repas dans les cantines scolaires en Côte d'Ivoire. Il est préoccupant de constater que la qualité alimentaire et nutritionnelle des repas n'a jamais été évaluée par les responsables des cantines ou par des agents de santé publique. Cela indique que les repas servis ne respectent pas les recommandations du manuel de préparation des vivres communautaires, qui préconise l'utilisation d'aliments complets. Cependant, dans les écoles primaires visitées, la qualité alimentaire et nutritionnelle des repas n'a jamais été évaluée par les agents de la CESAC ou par des agents de santé publique. Les cantines visitées proposent donc rarement des repas contenant tous les aliments complets recommandés dans le manuel de préparation des vivres communautaires.

Pour les gérants des cantines interrogés, l'objectif principal est de fournir un repas aux rationnaires, sans se soucier véritablement de la qualité nutritionnelle des repas. Cette situation a des répercussions sur la santé et le bien-être des élèves, qui ne reçoivent pas les nutriments dont ils ont besoin pour une croissance et un développement sain. Selon les résultats de cette recherche, dans le département de Bouaflé, il n'y a pas de contrôle de la qualité alimentaire et nutritionnelle des repas scolaires par les services sanitaires de la DNCS. Cela a conduit à un bilan mitigé en termes de qualité nutritionnelle des repas scolaires, avec une absence totale d'aliments laitiers. De plus, les cantinières ont évoqué un manque d'aliments nutritifs tels que les fruits, les légumes et le poisson dans les repas proposés. En plus, des produits alimentaires périmés dont la date de péremption est dépassée sont utilisés, ce qui présente des risques pour la santé des rationnaires au mépris du droit à l'alimentation. Interrogé sur l'utilisation de produits périmés, un responsable de cantines a reconnu qu'il est informé des dates de péremption,

mais qu'il continuait de les utiliser en raison de ressources limitées. Ce responsable de cantine justifie cette utilisation en affirmant qu'ils ont reçu les produits dans cet état et qu'ils ne peuvent pas se permettre de les gaspiller, car certains produits peuvent être utilisés deux ou 4 semaines après la péremption. Cette situation expose les enfants à des risques d'intoxication alimentaire. Il est ainsi clair qu'il y a un manque de bonnes pratiques de gestion des aliments et d'hygiène dans les cantines scolaires visitées bafouillant le droit des enfants à une alimentation saine.

Il est évident que cette situation a relevé un manque crucial d'inspections régulières et rigoureuses de la part des services vétérinaires du ministère de l'Agriculture. Interrogé sur le nombre et les procédures d'inspection des vivres, un gérant affirme qu'il n'a jamais été inspecté sur la qualité des vivres ni sur la procédure de préparation. Ce manque d'inspection a conduit à une défaillance de règles d'hygiène dans la préparation, le transport et la distribution des repas dans ces cantines.

---

#### ***2.2.4 absences de la participation des parents pour garantir le droit des enfants dans les cantines scolaires***

---

La garantie des droits des enfants dans les cantines scolaires ne relève pas uniquement de la responsabilité des autorités éducatives notamment la DCS. Les parties prenantes à l'alimentation scolaire, telles que les parents d'élèves organisés en la communauté locale ou groupement autour des cantines, ne jouent pas de rôle essentiel dans la promotion et la protection des droits des enfants. Nos enquêtes ont montré que les parents d'élèves ne sont pas impliqués dans la surveillance de la qualité des repas et des conditions de fonctionnement des cantines scolaires. Car il n'existe pas de comités de parents pour surveiller régulièrement les cantines et signaler tout problème aux autorités compétentes. Les directeurs d'école et les gérants de cantine interrogés ont tous souligné la lenteur et le refus fréquent du Comité de Gestion des Établissements Scolaires COGES et des parents d'élèves à répondre favorablement aux besoins immédiats de la cantine. Dans de nombreuses écoles, les directeurs et les gérants de cantine font des demandes de renouvellement et d'acquisition de nouvelles tables et bancs auprès de COGES, mais ces demandes ne reçoivent pas de réponses favorables.

*« Nous avons de sérieux problèmes, le nombre des rationnaires a doublé en deux ans. Les tables les bancs autrefois suffisants sont aujourd'hui insignifiantes. Les causes sont multiples... Mais nous sommes très souvent obligés de faire manger les rationnaires par groupe. Les plus petits mangent en première position et les plus grandes suivent après... »* (Propos d'un gérant de cantine).

*« Nos tables bancs sont vieillissantes, et le grand nombre est en très mauvais état... Mais qui va prendre en charge la réparation ou l'achat de nouvelles tables bancs ? Le responsable du COGES traîne les pas sur cette question avec la réparation des tables, et cela se fait rarement... »* (Propos d'un directeur d'école à cantine visitée).

Sur le terrain, les enquêtés ont révélé que les réparations ou réhabilitations des équipements des réfectoires peinent à être résolues. Dans de nombreuses écoles, les directeurs et gérants de cantine introduisent des demandes de renouvellement et d'acquisition de nouvelles tables bancs auprès des COGES. Ces demandes n'obtiennent pas des réponses favorables selon les données de terrain. Ce constat a été fait par l'ensemble des directeurs d'école. Ce problème d'équipement dans les réfectoires scolaires constitue un défi majeur pour le respect du droit des enfants. Selon le témoignage du gérant d'une cantine scolaire, le nombre de rationnaires a doublé en deux ans, rendant les tables et les bancs insuffisants. Cela a conduit à la nécessité de faire manger les élèves par groupes, avec les plus petits mangeant en premier et les plus grands ensuite. Cette attitude démontre que l'objectif principal pour certains acteurs est de nourrir les enfants peu importe si le droit de l'enfant est respecté. Les propos d'un parent d'élèves enquêté, nous en disent plus :

*« À quoi servirait de déboursier des millions pour construire un réfectoire équipé qui sera fermé en absence de vivres. Dans cet état actuel, la cantine n'ouvre que 18 jours si le maître n'a pas fini de prendre les boîtes de conserve. C'est dans ça, on va venir cotiser pour construire en dure. »* (Propos d'un parent d'élève enquêté)

Les parents estiment qu'il est inutile de dépenser des sommes importantes pour construire un réfectoire bien équipé si les provisions ne suivent pas. Dans leur état actuel, les cantines ne fonctionnent que pendant 18 jours, en fonction de la disponibilité des denrées alimentaires. Les parents estiment donc qu'il est préférable de cotiser pour des améliorations plus durables une fois que les problèmes d'approvisionnement auront été résolus. Il est ainsi évident que l'absence des parents dans le fonctionnement des cantines scolaires compromet le droit des enfants à une alimentation saine, sûre et équilibrée en milieu scolaire.

---

### **2.3. Défis et obstacles à la mise en œuvre des droits des enfants dans les cantines scolaires.**

---

Dans le contexte des cantines scolaires, le respect des droits des enfants à l'alimentation pose problème. Selon le Défenseur des droits, l'effectivité de ce droit est indissociable du respect scrupuleux de l'intérêt supérieur de l'enfant, du principe d'égalité, et d'autres principes fondamentaux (Défenseur des droits, 2018, p. 4). Ainsi, plusieurs défis et obstacles entravent la mise en œuvre des droits des enfants dans les cantines scolaires en Côte d'Ivoire. Voici quelques causes courantes que nous avons observées :

- L'inactivité des groupements : le manque d'activité des groupements féminins dans certaines zones de Bouaflé entraîne une réduction des approvisionnements alimentaires des cantines scolaires. Cela est dû à une absence répétée des membres, ce qui entraîne une diminution de la production de nourriture pour les cantines. Le gouvernement

fournit des vivres pendant 18 jours, après quoi les cantines dépendent des contributions de la communauté. Cependant, la communauté ne fournit que suffisamment de nourriture pour maintenir la cantine ouverte pendant six jours maximums. Le manque de compréhension et l'importance de la participation des groupes provoquent une diminution des activités agricoles, entraînant une réduction de la production alimentaire et l'échec de plusieurs projets à Bouaflé. Nous pensons qu'il est nécessaire de sensibiliser et d'encourager la participation active pour assurer l'approvisionnement continu en nourriture des cantines scolaires. La participation insatisfaisante des membres des groupements féminins dans les travaux agricoles a conduit à l'échec de plusieurs projets dans le département de Bouaflé. Les vivres fournis par le gouvernement ne sont suffisants que pour 18 jours, et après cela, les groupements doivent fournir leur propre approvisionnement. Cependant, les membres des groupements abandonnent progressivement les travaux champêtres, ce qui entraîne une réduction des vivres disponibles pour les cantines scolaires. Cette situation met en évidence le manque de compréhension et d'engagement des populations locales envers les responsabilités des groupements et l'importance de leur contribution à la cantine scolaire.

- Le refus croissant des élèves de consommer les mets habituels dans les cantines scolaires pose un défi important à la mise en œuvre des droits des enfants. Les repas proposés dans les cantines sont adaptés aux habitudes alimentaires locales et comprennent des denrées produites localement ou achetées sur le marché. Cependant, lors de notre enquête, nous avons constaté que les élèves refusent de manger les mêmes repas à la cantine qu'à la maison, même si les aliments sont les mêmes. Certains élèves préfèrent garder l'argent alloué au repas pour acheter autre chose. Ce refus peut être justifié par le fait que les élèves paient pour leur repas à la cantine et ne veulent pas manger la même chose qu'à la maison. Par exemple, un groupement agricole associé à une cantine produit du maïs, mais n'a pas accès à du riz. Pour satisfaire la demande des élèves, le groupement vend sa production de maïs et achète du riz pour la cantine. Cependant, cela crée des contraintes financières et limite le nombre de jours de cantine assurés. Cette situation témoigne de l'échec de la politique de production alimentaire destinée à fournir des repas aux élèves. Les groupements agricoles font de gros efforts pour produire des denrées, mais ils sont contraints de les revendre pour acheter des aliments que les élèves accepteront de consommer. De plus, les élèves n'ont droit à un repas que s'ils ont payé les frais de cantine, ce qui peut expliquer la réduction progressive des dons des groupements agricoles. Cette situation conduit également à une

diminution de la participation des femmes aux travaux des groupements, car même si elles y participent, leurs enfants n'ont droit aux repas que s'ils ont payé les frais de cantine. En conséquence, les femmes préfèrent ne plus participer aux travaux des groupements et payer les frais de cantine pour que leurs enfants puissent manger. Cela a entraîné une réduction des vivres disponibles dans les cantines scolaires et des retards dans les approvisionnements.

- L'absence de suivi des denrées dans les cantines scolaires du département de Bouaflé pose un problème majeur. Nos enquêtes de terrain ont relevé que les vivres destinés aux élèves sont régulièrement utilisés à des fins personnelles par les instituteurs et les responsables du COGES, ce qui affecte la qualité des repas fournis aux enfants. Dès lors, les parents d'élèves ont décidé de ne plus contribuer à l'approvisionnement des cantines. A cette situation s'ajoute le fait qu'il n'y a pas de contrôle de la qualité des repas offerts dans les cantines scolaires, et les menus proposés ne respectent pas toujours les recommandations nutritionnelles.
- Le suivi des denrées dans les cantines scolaires du département de Bouaflé est insuffisant, ce qui entraîne des problèmes de gestion des stocks alimentaires. Les membres de la communauté ont signalé que les vivres disparaissent régulièrement et sont utilisés à des fins personnelles par les instituteurs et les responsables du COGES durant nos enquêtes de terrain. Cette situation a conduit les parents d'élèves à ne plus contribuer à l'approvisionnement des cantines. Encore, la qualité des repas offerts aux enfants est affectée par ces disparitions.
- L'absence d'un personnel de contrôle de qualité dans les cantines scolaires est un problème majeur. Un contrôleur des services d'alimentation devrait être chargé de vérifier la qualité des matières premières, le respect des règles d'hygiène lors de la préparation des repas, ainsi que l'aménagement et l'entretien des locaux et du matériel. Cependant, l'enquête de terrain a relevé l'absence de contrôleur chargé de vérifier si les vivres fournis par le gouvernement et la communauté sont agréés et s'ils présentent les normes sanitaires nécessaires. Par conséquent, des aspects importants tels que la propreté des camions, le respect des températures et les dates limite de consommation ne sont pas contrôlés. Cette situation a été confirmée par un agent de la Direction Nationale de la Consommation et de la Surveillance, qui a déclaré qu'il n'y avait pas encore de mécanisme de contrôle dans les établissements et que les petits villages comme ceux de Bouaflé n'étaient pas prioritaires.



---

## Conclusion

---

Cette étude met en lumière l'importance cruciale du droit des enfants à une alimentation adéquate dans le contexte scolaire, en soulignant son lien indissociable avec le droit à l'éducation et d'autres droits fondamentaux. Malgré la reconnaissance de ce droit par divers instruments juridiques nationaux et internationaux, des lacunes persistent dans la mise en œuvre effective de ce droit, en particulier dans le département de Bouaflé en Côte d'Ivoire.

L'analyse du cadre juridique et réglementaire révèle les efforts déployés par le gouvernement ivoirien pour garantir l'accès à une alimentation adéquate aux enfants scolarisés, notamment à travers le Programme Intégré de Pérennisation des Cantines Scolaires (PIPCS). Cependant, malgré ces initiatives, des défis majeurs subsistent, tels que l'accès inégal aux cantines, les contraintes financières des familles, la qualité nutritionnelle des repas, et les conditions d'hygiène dans les cantines.

Cette recherche socio-anthropologique a mis en évidence l'importance de combler ces lacunes pour garantir le respect effectif du droit des enfants à une alimentation adéquate. Elle souligne la nécessité d'une approche intégrée, prenant en compte les aspects juridiques, sociaux et économiques pour améliorer les pratiques et politiques liées aux cantines scolaires en Côte d'Ivoire. En se concentrant sur le département de Bouaflé, l'étude met en avant les spécificités locales qui nécessitent une attention particulière.

---

## Bibliographie

---

- Allah, Konan Fidèle-Pacôme** (2022), *Fonctionnement des Cantines scolaires dans le Département de Bouaflé* (Côte d'Ivoire). Avril, Campus 2 de Bouaké : Thèse de Doctorat Unique, Université Alassane Ouattara, 473 p.
- Charte Africaine des Droits et du Bien-Etre de l'enfant**, juillet 1990
- CNA** (2017), *Les enjeux de la restauration collective en milieu scolaire*. Paris: CNA, 97 p.
- CNESCO** (2017), *Contribution sur la restauration scolaire*. Paris : MEN, 20 p.
- Coulibaly Aminata** (2019), *Bouaké : plus de 30 cantines scolaires suspendues sur la période allant de 2014 à 2018*. [En ligne] Available at: <https://afriquematin.net/bouake-plus-de-30-cantines-scolaires-suspendues-sur-la-periode-allant-de-2014-a-2018/>[Accès le 24/02/2019].
- Défenseur des droits**, 2018. *Rapport : un droit à la cantine scolaire pour tous les enfants*. Paris : Défenseur des droits, 46 p.
- Diagne Abdoulaye** (2010), *Evaluation de l'impact des programmes de cantines scolaires et de déparasitage des écoles primaires rurales au Sénégal*. Dakar : CRES, 46 p.
- Diagne Abdoulaye et al.**, (2008), *Evaluation de l'impact des programmes de cantines scolaires sur les performances des écoles primaires rurales au Sénégal*. Dakar : CRES, 75 p.

**Diagne Abdoulaye, Fatoumata Diallo, Mouhamadou Moustapha** (2013), *L'Evaluation de l'impact des programmes de cantines scolaires sur l'efficacité interne des écoles, les acquisitions cognitives et les capacités d'apprentissages des élèves dans les écoles primaires rurale au Sénégal*. Dakar : PEP, 46 p.

**Dia Mamadou** (2011), *Cantine Scolaire et résultats des apprenants : analyse de l'expérience de l'école de point G dans le district de Bamako au Mali*, Bamako : 21 p.

**DNCS** (2013), *Guide de création d'implantation et de gestion des cantines scolaires*. Abidjan : DNCS, 88 p.

**DNCS** (2014), *Programme d'Alimentation Scolaire et du programme intégré de pérennisation des cantines scolaires*, Abidjan : MENET : DNCS, 46 p.

**FAO** (2006), *Sécurité alimentaire et développement agricole en Afrique Subsaharienne*. Rome : FAO, 127 p.

**FAO** (2012), *Le droit à l'alimentation : le temps d'agir*. Rome : FAO, 208 p.

**JFL Consultants Côte d'Ivoire** (2016), *En route pour la pérennisation des cantines scolaires*, Abidjan : DCS, 79 p.

**Maureen Magee** (2013), *Cantines scolaires au Benin, pour améliorer l'inscription et la rétention des élèves en partenariat avec les associations de parents d'élèves*. Cotonou : Catholic Relief Servic (CRS), 16 p.

**Loi 2015-635** du 17 septembre 2015 portant modification de la loi n° 95-696 du 7 septembre 1995 relative à l'enseignement in

[https://www.ilo.org/dyn/natlex/natlex4.detail?p\\_isn=104174&p\\_lang=fr](https://www.ilo.org/dyn/natlex/natlex4.detail?p_isn=104174&p_lang=fr)  
**PAM** (2017), *Des cantines scolaires pour la nutrition et l'apprentissage*. [En ligne]

Available

at:<http://www.cartierphilanthropy.org/uploads/media/5a202a5b0a80c/school-meals-for-nutrition-and-learning-burundi-old-programme-fr.pdf> [Accès le 15/05/2019].

**RCI-MEN** (2016), *Le financement de l'éducation en Côte d'Ivoire 2006-2015 : sur le modèle des Comptes Nationaux de l'Education*, Abidjan : Global Partnership for Education- UNESCO, 124 p.

**Recueil des textes du Sénat** - mars 2022, Loi 2016-886 du 08 novembre 2016 portant Constitution de la République de Côte d'Ivoire, telle que modifiée par la loi constitutionnelle n° 2020-348 du 19 mars 2020

**UNESCO** (1990), *Enquête sur les programmes d'alimentation scolaire les Etats membres de l'UNESCO*. Paris : UNESCO, 66 p.

**UNESCO** (2008), *Une Approche de l'Education Pour Tous Fondée Sur Les Droits de l'homme : Cadre Pour La Réalisation Du Droit Des Enfants à l'éducation et de Leurs Droits Au Sein de l'éducation*. Paris : UNESCO.

# DÉGRADATION DES INFRASTRUCTURES COLLECTIFS D'ASSAINISSEMENT ET INSALUBRITÉ DANS LA VILLE DE DIVO (CÔTE D'IVOIRE)

**KOUADIO Koyé Toussaint**

*Master II de recherche Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire)*

*toussaintkoye2018@gmail.com*

**DJAH Armand Josué**

*Maître de Conférence, Enseignant chercheur à l'Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire)*

*josuemah@yahoo.fr*

---

## Résumé

L'urbanisation est un phénomène réel en Côte d'Ivoire à l'instar des autres pays en développement. Cette urbanisation galopante avec un taux de 50,3 % en 2014 et qui atteindra 70 % 2025 (INS ; estimation 2005), a des exigences de qualité de l'environnement, du cadre et des conditions de vie des populations. Ainsi, l'accès des ménages à un environnement sain et à un meilleur cadre de vie tiennent une place importante pour la santé publique.

Ce présent article traite la crise de l'assainissement liquide face à la dynamique urbaine dans la ville de Divo. L'insuffisance de gestion des eaux usées et pluviales est une conséquence de la défectuosité des installations de rétention des effluents liquides. En effet, dans la ville de Divo, les activités ménagères, les toilettes traditionnelles et les canalisations à ciel ouvert en majorité bouchées intensifient ces problèmes. Ce phénomène a des effets directs et indirects sur la qualité du cadre de vie urbain. Ainsi, cette étude contribue à la meilleure compréhension du problème de la crise de la s'assainissement liquide à Divo en vue de préconiser des stratégies de gestion des ressources liquide.

De ce fait, le changement sera possible si les différents acteurs d'aménagement urbain et les ménages collaborent dans le processus de gestion des eaux usées et pluviales pour un cadre de vie sain et harmonieuse à Divo en vue de parvenir à développement durable.

**Mots clés :** Divo, ville, assainissement, liquide, dynamique urbaine.

---

## Abstract

Urbanization is a real phenomenon in Côte d'Ivoire, like other developing countries. This galloping urbanization with a rate of 50.3% in 2014 and which will reach 70% in 2025 (INS; 2005 estimate), it has quality requirements for the environment, the setting and the living conditions of the populations. Households' access to a healthy environment and a better living environment therefore play an important role in public health.

This article discusses the liquid sanitation crisis in the face of urban dynamics in the city of Divo. The inadequacy of wastewater and rainwater management is a consequence of the failure of the liquid effluent retention systems. In fact, in the city of Divo, household activities, traditional toilets and mostly clogged open drains intensify these problems. This phenomenon has direct and indirect effects on the

*quality of the urban environment. Thus, this study contributes to the better understanding of the problem of the liquid sanitation crisis in Divo with a view to advocating liquid resource management strategies.*

*As a result, change will be possible if the various players in urban planning and households collaborate in the process of managing wastewater and rainwater for a healthy and harmonious living environment in Divo with a view to achieving sustainable development.*

**Keywords :** *Divo, city, sanitation, liquid, urban dynamics.*

---

---

## **Introduction**

---

La Côte d'Ivoire connaît une urbanisation rapide de 24,5% en 1965, le taux d'urbanisation est passé à 43% en 1998 (RGPH, 1998) et 46% (RGPH, 2014). Il est estimé à 60 % d'ici 2025 (INS, 2005). Cette urbanisation accélérée, s'est vue au niveau des villes du pays. En effet, Divo, capitale du Lôh-Djiboua, de par sa situation géographique et stratégique de grand carrefour des voies qui desservent l'arrière-pays à partir d'Abidjan et sa richesse en ressources naturelles et humaines, n'est pas en marge de cette urbanisation galopante (Coulibaly, 2015, P. 9). De 40 022 habitants en 1975, sa population est passée à 86 569 habitants en 1998 (RGPH, 1998), pour atteindre 105 397 habitants (RGPH, 2014), soit le double en 39 ans. Aujourd'hui, la population de la ville de Divo est estimée à 139 865 habitants (INS, estimation 2015), soit 37% de la population de la Région, avec un taux d'urbanisation de 58,08 % largement supérieur au taux national qui est de 43% (RGPH, 1998) et 50.3% (RGPH, 2014). C'est la ville la plus peuplée de la Région du Lôh-Djiboua. Cette croissance constatée ne semble pas s'être ralentie et le développement de la zone agglomérée se fait à un rythme soutenu sans tenir compte, dans bien des cas, de l'intervention des aménageurs. La ville Divo compte à ce jour 22 quartiers (INS, 2014) et qui continuent à s'étendre, soit dans les zones périphériques, soit dans les zones non constructibles (basfonds inondés, servitudes...). La forte pression démographique et l'extension désordonnée de la ville sont aujourd'hui à l'origine de nombreux problèmes urbanistiques et environnementaux. Cette situation incommoder les populations par la dégradation de leur cadre de vie et la prolifération des maladies liées au manque d'hygiène.

Au regard de tous ces constats, l'on cherche à apprécier les interactions entre populations et cadre de vie en milieu urbain de Divo. Ainsi, le problème qui se dégage de cette étude est la dégradation du cadre de vie urbain liée à la crise de l'assainissement liquide à Divo. Cependant, quels sont les facteurs explicatifs de la dynamique urbaine et de la crise de l'assainissement liquide à Divo ? Quels sont les impacts sanitaires et environnementaux de cette crise de l'assainissement liquide sur l'armature urbaine de Divo ?

## 1. Méthodes et matériels

Cette étude a été réalisée suite à une recherche documentaire qui a permis de consulter les ouvrages qui traitent les questions des pratiques foncières sur l'urbanisation en Afrique au sud Sahara, en Côte d'Ivoire et à Divo. En effet, ces ouvrages ont permis de faire l'état des lieux. Des prises de vue ont été effectuées lors de cette phase. Une enquête de terrain a été menée de Janvier à Avril 2019 dans la ville Divo. Elle a débuté par une observation de la ville de Divo en parcourant les 22 quartiers de la ville. Ensuite, des guides d'entretiens ont été élaborés puis adressés aux autorités en charges de l'assainissement de la ville de Divo. Enfin, un questionnaire adressé à 420 ménages constituant l'échantillon de cette étude. L'échantillon représentatif de cette étude a été déterminé à partir des données du recensement général de la population et de l'habitat de 2014 produit par l'Institut National de la Statistique INS. La formule suivante de Grumuchian et Marois (2000) a été utilisée pour la détermination de l'échantillon représentatif :

$$n = \frac{Z^2(PQ)N}{((e^2(N-1) + Z^2(PQ)))}$$

n : Taille de l'échantillon à enquêter ;

N : Taille de la population mère ;

Z : Coefficient de marge (déterminé à partir du seuil de confiance)

e : Marge d'erreur ;

P : Proportion des ménages supposés avoir les caractères recherchés. Cette proportion varie entre 0,0 et 1 est une probabilité d'occurrence d'un événement. Dans le cas où l'on ne dispose d'aucune valeur de cette proportion. Celle-ci est fixée à 50% (0,05)

Q = 1 - P

Si on présume que N=23265, P= 0,5 donc Q= 0,5 ; à un niveau de confiance de 95%, Z=1,96<sup>2</sup> et la marge d'erreur e= 0,05.

$$(1,96)^2 (0,5) (0,5) 23265$$

$$n = \frac{(1,96)^2 (0,5) (0,5) 23265}{((0,05)^2 (23265) + (1,96)^2 (0,5) (0,5))}$$

n=378

Pour un niveau de confiance de 95 %, la taille minimale de ménage représentatif est estimée à 378.

La réalité du processus d'enquête amène à procéder à un réajustement de la taille de l'échantillon en vue d'éviter d'éventuel refus de la part des répondants au cours de l'enquête sur les indicateurs spatiaux et les stratégies d'assainissement. Pour cela l'on a jugé nécessaire d'estimer un taux de réponse minimal afin de compenser d'éventuelle perte. Pour compenser la perte anticipée, il est important de multiplier la taille de l'échantillon par l'inverse des taux de réponse (Kouassi, 2013, p. 84). Dans

le cadre de cette étude, le taux de réponse a été estimé à 90%. Pour cela la taille d'échantillon de ménage corrigé est :

$$-n^* = (378) (100/90) = 420$$

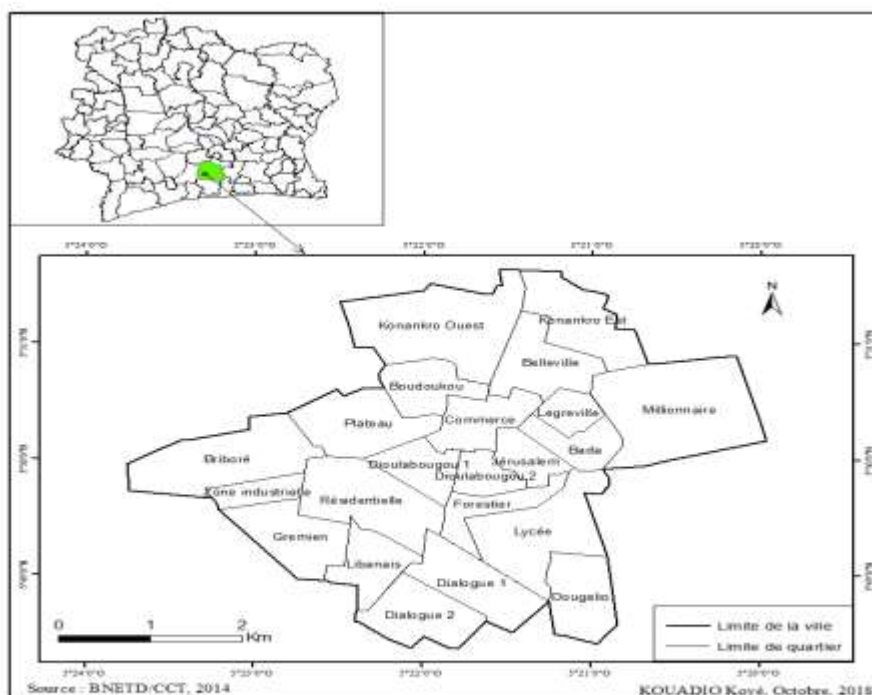
$$-n^* = 420$$

Le Microsoft Excel 2016 a servi à l'élaboration des tableaux, des graphiques et des diagrammes des données de l'enquête du terrain. Les cartes ont été élaborées à partir du logiciel Arc Mapp 10.2 et arc gis.

Pour comprendre le phénomène de la défaillance des infrastructures d'assainissement la théorie et le concept de Pierre Bourdieu a été employé. En effet, le concept d'« habitus », utilisé dans le système théorique de Pierre Bourdieu, nous aide à opérationnaliser les représentations sociales des acteurs et à analyser les phénomènes de mauvaise utilisation des infrastructure d'assainissement. En effet, (Bourdieu 1980) cité par Zakaria (2017, p30) explique que « la notion d'« habitus » permet d'énoncer quelque chose qui s'apparente à ce qu'évoque la notion d'habitude, tout en s'en distinguant par un point essentiel [...], l'habitus, comme le mot le dit, c'est ce qu'on a acquis, mais qui s'est incarné de façon durable dans le corps sous forme de dispositions permanentes. La notion rappelle qu'elle se réfère à quelque chose d'historique, qui est lié à l'histoire individuelle. Pour finir, toujours à la manière de la gestion des déchets solides, le maillon aval regroupe les préoccupations d'épuration des produits de l'assainissement (eaux usées, boues de vidange), avec ou sans valorisation. Le traitement de ces produits peut se faire sur place, à la parcelle, plus ou moins partiellement, ou bien, de plus en plus fréquemment, une fois que ces produits ont été évacués hors des quartiers.

La ville Divo est le chef lieux de son département qui est située dans le sud forestier ivoirien précisément dans la région du Lôh-Djiboua Divo est également au carrefour d'axes routiers de la boucle du Café-cacao qui favorisent le développement des activités économiques (carte 1) (Koukougnon, 2016, p. 11).

Carte 1 : Localisation de la ville de Divo en Côte d'Ivoire



## 2. Résultats

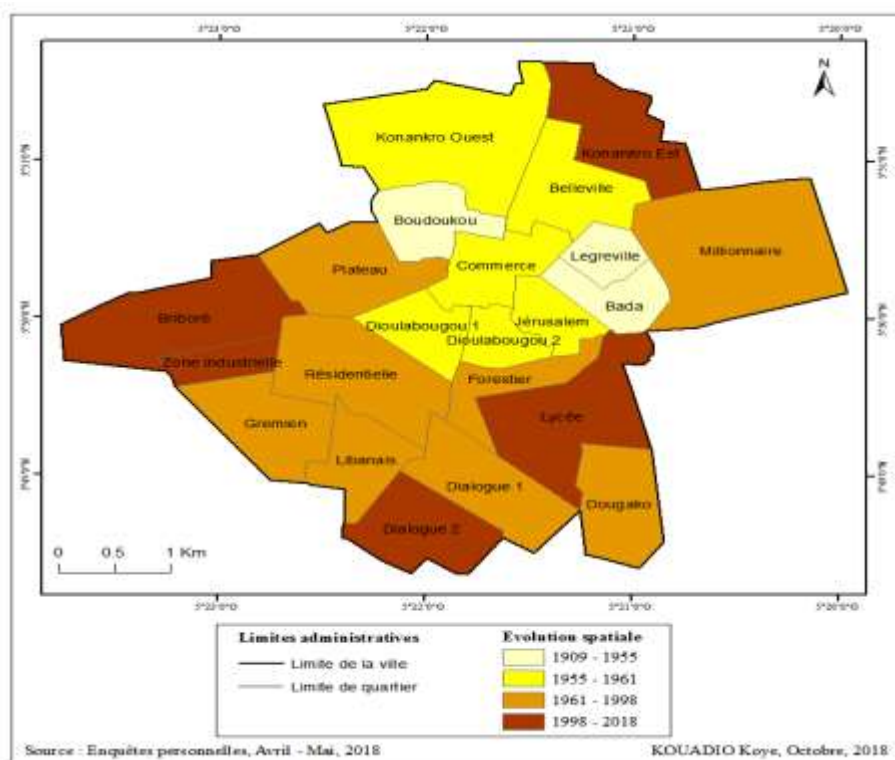
### 2.1. Les facteurs explicatifs de la dynamique urbaine à Divo

#### 2.1.1. La dynamique démographique

La ville de Divo a connu une évolution dans le temps grâce à sa croissance démographique. Cette La dynamique spatiale de la ville Divo, s'est faite en 4 grandes phases (1909-1955 ; 1955-1961 ; 1961-1998 ; 1998-2018) (carte 2).



Carte 2 : Étalement spatiale de la ville de Divo de 1909 à 2018



Il ressort de la carte 2 que depuis la naissance de la ville de Divo à l'indépendance la ville ne compte que 9 quartiers et après l'indépendance à aujourd'hui la ville compte 13 quartiers.

#### ***2.1.1.2. La population urbaine de Divo de 1909 à 1961***

La ville de Divo, a connu une faible évolution de sa population de 1909 à 1961 avec comprise entre 2559 et 45393 habitants. Car cette population concerne les peuples autochtones (Dida) et les allogènes Baoulé et malinké venues du centre et nord du pays. En effet, la faible évolution de la population urbaine de la ville de Divo de 1948 à 1965, s'explique par le faite que la population migrée dans cette zone forestière était basée en majorité dans le milieu rural

#### ***2.1.1.3. La population urbaine de Divo de 1960 à 2014***

De 1965 à 2014, Divo a vu sa population s'accroître progressivement. Celle-ci est passée de 45 393 à 105 397 habitants soit un taux d'accroissement de 27,8 % sur cette période. Sur les périodes intercensitaires

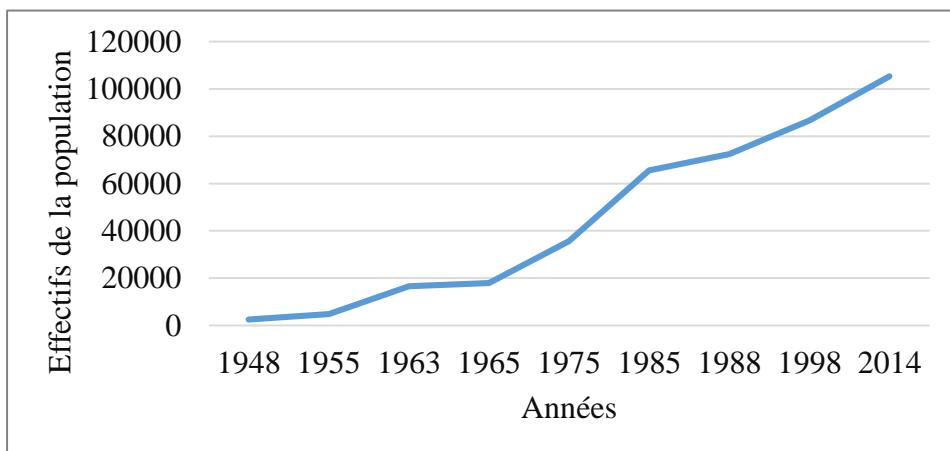
1975-1988 et 1988-1998, le taux de croissance annuelle de la population a été respectivement de l'ordre de 3,8 % et de 3,3 % (Béchi, 1997, p. 86).

Cette population commence à s'accroître légèrement à partir de 1965 (45 393 habitants) à aujourd'hui 105 397 habitants (figure 1). Cette légère évolution s'explique par la prospérité des cultures d'exportation "le miracle ivoirien" que le pays a connu. Cela va favoriser une migration des personnes dans le milieu rural vers la ville " le phénomène d'exode rural " pour mettre en place une activité économique.

La forte croissance évolutive de la population urbaine de Divo de 1988 à 2014, avec les effectifs respectifs de 72 494 et 105 397 habitants fait de la ville la neuvième (09) grande ville de la Côte d'Ivoire (INS, 2014). Cette forte croissance est liée en partie par la crise militaro-politique qu'a connu le pays la nuit du 18 septembre 2002.

Cette crise va favoriser un déplacement massif des populations jeunes, adultes et vieillards du Centre, du Nord et Ouest vers les localités du Sud de la Côte d'Ivoire. La ville de Divo n'est restée en marge de ce mouvement migratoire suscité par la crise militaro-politique.

Figure 1 : Évolution de la population de Divo de 1948 à 2014



*Source : RG 1965, INS, 1975, 1998 et 2014*

---

## **2.2. Les facteurs explicatifs de la crise de l'assainissement à Divo**

---

L'investigation révèle que l'expansion urbaine anarchique et la dynamique démographique ont occasionné la crise de l'assainissement liquide à Divo.

---

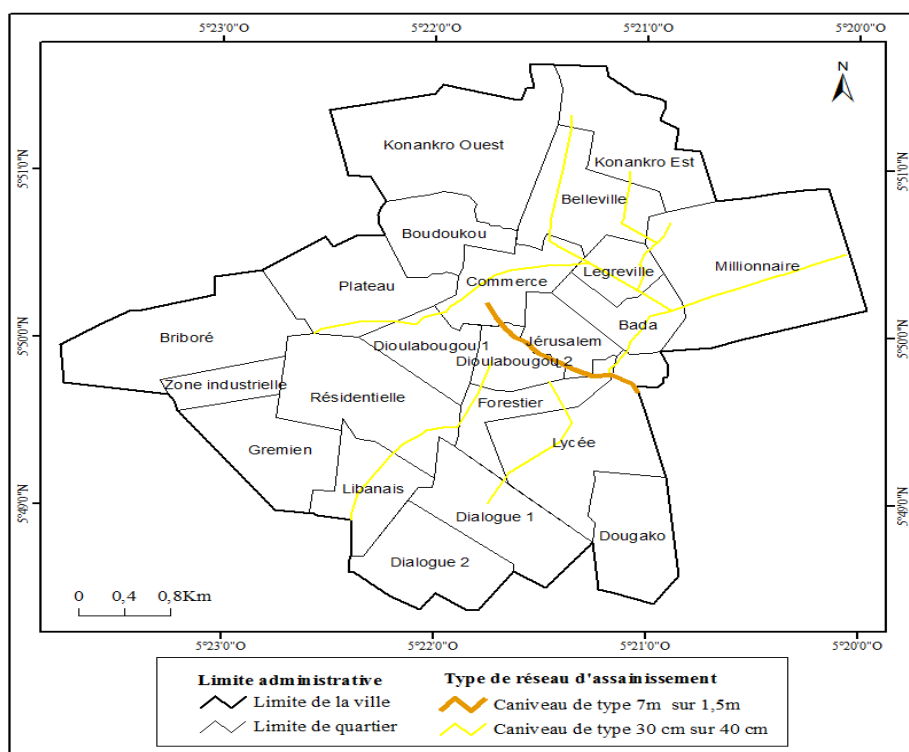
### **2.2.1. Une dynamique urbaine génératrice de problème de gestion des eaux usées à Divo**

---

La ville de Divo connaît un dynamisme spatial (Voir carte 2) depuis sa création. En effet, cette localité est confrontée aux difficultés d'évacuation

des eaux pluviales dû à l'insuffisance des moyens de canalisation (carte 3) dans la ville.

Carte 3 : Les grands moyens d'évacuation des eaux pluviales dans la ville de Divo



Source : CNTIG, 2017

GNANKOUEN Anicet, Décembre, 2019

Il ressort de la carte 3 qu'à Divo, l'on rencontre un seul moyen d'évacuation des eaux usées qui est le caniveau. En effet, l'on trouve deux types de caniveaux dans la ville de Divo, que sont : un caniveau de type 7m de largeur, 1,5 m de profondeur qui quitte le sud du grand marché de la ville et travers le quart Dioulabougou, Jérusalem fini au nord de Dougako et les petits caniveaux centrés en majorité dans le centre-ville et les quartiers périphériques restent déserte.

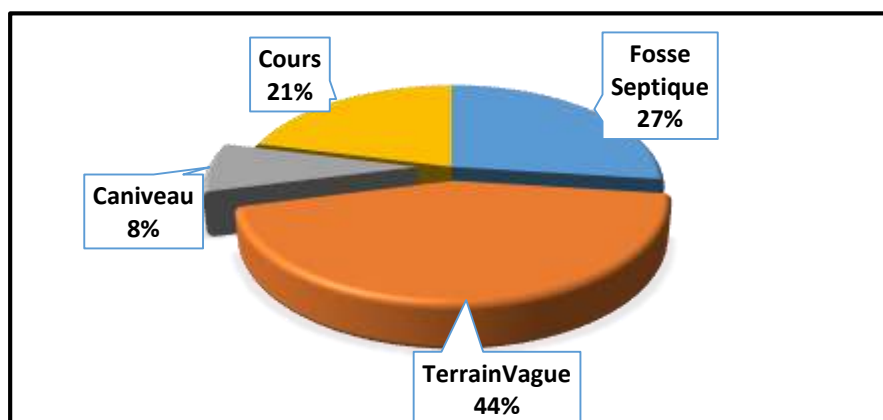
Par ailleurs, ce manque de caniveau dans certains quartiers constitue un problème de gestion d'évacuation d'eau pluviale dans la ville.

### ***2.2.2. La dynamique démographique source de crise d'assainissement liquide à Divo***

Le recensement général de la population et de l'habitat de 1998 donne pour la ville de Divo une densité brute moyenne de 42 habitants par hectare et une densité de l'espace urbanisé de 47,7 habitants/ kilomètre carré. En 2014 cette densité est passée à 70,3 habitant au kilomètre carré car, Divo fait partir des 10 villes les plus peuplées du pays (RGPH, 2014). Cette

dynamique démographique accompagné des conditions difficiles pour les habitants et une pression humaine sur l'environnement et le cadre de vie. Selon Coulibaly (2015, p.184), les conditions d'hygiène restent à désirer, la densité de peuplement est très élevée (350 voire 500 à l'hectare) il y a rarement de W C dans le logement dépourvu de commodités. En effet, l'étude révèle cette dynamique démographique galopante amène la population à s'adonner à de diverse pratique dans le rejet des eaux usées dans la ville de Divo.

Figure 2 : Distribution des eaux domestiques dans la ville de Divo



**Source :** Enquêtes de terrain

KOUADIO Toussaint, Mars, 2022

Il ressort de la figure 2 qu'à Divo, plus de quart de la population (27 %) gère leurs eaux usées à travers la fosse septique et 44 % sur les terrains vagues. Tandis que 21 % de la population continue de gérer les eaux usées dans la cour et seulement 8 % ont accès aux caniveaux de la ville. En effet, ce faible (8 %) accès au caniveau d'évacuation des eaux explique la pollution de la ville par les eaux domestique à Divo.

### **2.3. Les impacts sanitaires et environnementaux liés à la crise de l'assainissement liquide dans la ville de Divo**

À Divo, les impacts sanitaires et environnementaux liés à la crise de l'assainissement liquide s'expriment par la dégradation des équipements et du cadre de vie, la défaillance des réseaux d'évacuations des eaux usées et l'intensification des risques sanitaires par la mauvaise gestion des eaux usées.

#### **2.3.1. La dégradation des équipements et du cadre de vie des populations par les eaux usées à Divo**

L'étude révèle qu'à Divo la construction des habitations dans les zones inondables empêchent le passage d'eau dans certains quartiers de la ville. En effet, ce phénomène favorise la dégradation certaines voiries dans la ville à

l'exemple de la voie bitumée reliant le quartier Dialogue au quartier Libanais passant par « l'hôtel les mimosas » et provoque une déviation obligatoire sur le bitume. Selon Coulibaly (2015, p.184) dans certains quartiers à Divo, l'essentiel des habitations est construit hors norme et ne respecte pas la réglementation urbanistique en vigueur. Les conditions d'hygiène restent à désirer, il y a rarement un WC dans le logement, sinon confiné dans un coin de la cour et dépourvu de commodités (*manque d'eau courante, d'éclairage ...*). Aussi, l'on met évidence la concentration des habitants au sein des habitations y est contraignante et la production des eaux usées est abondante (planche photographique 1).

Planche photographique 1 : Promiscuité des habitations de des ordures ménagères à Divo



**Prise de vue : KOUADIO Toussaint, Mars, 2022**

La planche photographie 1 présente des ordures ménagères à la proximité des ménages au quartier Dougako et Jérusalem de Divo. En effet, l'étude montre que cette pratique prend de l'ampleur dans la ville au cause du manque des coffres de groupage à ordure dans la ville.

---

### ***2.3.2. La défaillance des réseaux d'évacuation d'eau pluviale dans la ville de Divo***

---

Le réseau urbain d'assainissement à Divo est constitué des caniveaux à ciel ouvert en nombre insuffisant. La ville ne dispose d'infrastructures en nombre suffisantes pour l'évacuation des eaux pluviales. Divo, chef-lieu de région du Lôh-Djiboua ne possède dans son aménagement d'évacuation d'eau aucun systèmes d'égout. L'investigation montre que le nombre insuffisant de caniveaux existant sont en majorité (90%) en mauvais états

ou sont mal entretenus par la population (planche photographique 2), selon le service technique de la Mairie.

Planche photographique 2 : Manque d'entretien et encombrement des caniveaux d'évacuation



**Prise de vue : KOUADIO Toussaint, Mars, 2022**

La planche photo 2 présente deux types de caniveaux à l'échelle de la ville de Divo. Ces caniveaux constituent des moyens d'évacuation des eaux pluviales et domestiques. En effet, les actions de cette population impact négativement ces infrastructures d'évacuation d'eau. Car le dépôt des ordures ménagères, le raccordement des latrines, etc. constituent des moyens d'encombrement pour ces infrastructures.

---

**2.3.3. L'intensification des risques sanitaires par la mauvaise gestion des eaux usées dans la ville de Divo**

---

Selon Kouassi (2013, p. 46) le risque sanitaire est la probabilité qu'une population soit exposée aux effets néfastes d'un agresseur. Cette probabilité varie en fonction d'un certain nombre de facteurs endogènes (génétique) et exogènes (environnementaux, économiques et sociaux). L'étude montre qu'à Divo l'évacuation des eaux usées et excréta cause d'énorme problème, car les stratégies utilisées sont inappropriées. En effet, la vidange des fosses septiques sont effectués par puisatier (vidange manuelle), les entreprises de vidange et les souvent le ménages eux-mêmes. Ainsi, à Divo à la différence des latrines améliorées avec de matériels modernes d'assainissement et d'une aisance adéquate, les toilettes traditionnelles sont souvent en états délabrés Ces toilettes sont raccordées directement aux caniveaux de la ville pour l'évacuation des leurs eaux usées et pour certains ménage les eaux usées de ces toilettes sont rejetées dans la rue, dans la nature ou dans la cour d'habitation. Cette pratique est source de maladie dans la ville. Pour Diarrasouba (2018, p. 236) les eaux issues des douches rejetées dans la



nature ou dans les d'habitations ou encore relié à la rue occasionnent les flaques d'eau constituant des gîtes de maladies et les causes de nuisances. Ces pratiques sont surtout observées dans les ménages défavorisés et pauvres. La population enquêtée témoigne que les toilettes traditionnelles n'ont pas de fosse pour la gestion des eaux usées dont elles les eaux en provenance des toilettes sont exposées à l'air libre. Ces eaux polluées très sales et répugnantes constituent le nid des moustiques et exposent la population environnante aux dangers du paludisme et aux autres problèmes environnementaux.

---

### **3. Discussion**

---

L'assainissement liquide constitue l'une des préoccupations majeures et un enjeu fondamental pour le développement de la ville Divo. L'étude révèle que la question de l'assainissement liquide se pose avec une intensité à Divo. Elle est devenue un problème de développement pour les acteurs locaux. En effet, la ville dispose de caniveau à ciel ouvert qui sont en majorité en bordure des voies bitumées, et presque obstrués provoquant l'installation des eaux dans la ville ; source de maladie hydrique. Pour Kouam (2013, p. 10) la gestion de l'eau dans les villes des pays en développement se pose avec acuité et représente aujourd'hui un défi majeur pour le développement de ces entités urbaines. En ceci, les contraintes telles que les inondations, la pollution de l'eau, l'assainissement défectueux, l'émergence des maladies hydriques, ... constituent autant de menaces sérieuses pour les communautés urbaines. Ainsi, Pour Djah (2015, p.110) les eaux stagnantes et souillées issues des eaux usées et pluviales constituent des agents propagateurs de maladies endémiques telles que la fièvre jaune, le choléra, la fièvre typhoïde... pour la population de la ville de Lakota. Pour Kouassi (2013, p. 253) le déversement des eaux usées ménagères dans les caniveaux à ciels ouverts bouchés par les ordures est un facteur de pollutions des espaces domestiques et péri-domestiques.

Par ailleurs, l'étude révèle que dans la majeure des villes ivoiriennes ne dispose pas de réseau d'égout collectif pour la gestion des eaux usées et pluviales. Cela n'est pas en marge de la ville de Divo. C'est ce que soutient Diarrasouba (2018, p. 237), le réseau urbain d'assainissement à M'Bahiakro, a été réalisé depuis des années de gloire depuis des années 1970. La ville ne dispose pas d'infrastructures suffisantes pour évacuer les eaux de pluies. Il n'y a pas de systèmes d'égout à M'Bahiakro. Le peu de caniveaux qui existe, sont des canalisations à ciel ouvert. Pour N'Guessan (2018, p. 43) la commune d'Abobo évolue par endroit dans la précarité, sans voirie et réseaux d'assainissement qui devraient favoriser le transport et l'évacuation des eaux pluviales et eaux usées. Selon Koffi (2008, p. 19) la ville de Dabou est quasiment dépourvue en système d'assainissement et ceux existants sont non fonctionnels : réseaux d'évacuations d'eaux pluviales bouchés, l'eaux vannes stagnantes aux porte des logements. C'est ce que soutient Djah (2015, p.110) en ces termes la ville de Lakota ne dispose pas de réseau collectif de traitement et d'évacuation des eaux usées, celles-ci sont



actuellement déversées sur les voies. En outre, Kouassi (2013, p. 218) évoque il existe des caniveaux mais ils sont obstrués par les œuvres des populations. En effet dans la commune d'Adjamé, les ménages d'incapacité de solliciter le service d'un précollecteur formel ou informel en raison de difficultés financières, ceux-ci déversent les tas d'ordures dans les rues, espaces vagues et les caniveaux à ciels ouverts. Pour Mutombo (2014, p. 350) il existe des réseau d'évacuation des eaux usées et pluviale à Kinshasa dans les anciennes cités. Mais ces réseaux d'assainissement sont plus souvent saturés ou comblés par les déchets et le sable en provenance des voiries non bitumés et des érosions ; de sorte que ce mode d'évacuations est pratiquement inopérant. Dihouegbeu (2011, p.123) de sa part, l'insuffisance du réseau de drainage dans la ville d'Abidjan conduit à une gestion catastrophique des eaux usées et pluviales est catastrophique car l'espace abidjanais est miné par une stagnation des eaux pluviale et un écoulement d'eaux usées à plusieurs endroits du fait de l'obstruction.

Cependant, l'absence des égouts et des caniveaux ne doivent pas constituer source de salubrité pour la ville. En effet, dans la ville, la recrudescence de vente d'eau embouteillée, les emballages plastiques de ces eaux bouchent les systèmes de drainage en surface et sont la cause des inondations locales en temps de pluies ou d'averse. L'absence ou l'éloignement des bacs à ordures est d'un problème majeur pour les populations qui sans gêne déversent leurs déchets dans les endroits inhabités. Le déversement sans contrôle et le non entretien des réseaux d'assainissement et des caniveaux où s'écoulent les eaux usagers et les eaux de pluies et même parfois leur absence est perçue comme une nuisance dans la ville. En effet, la population affirme être gêné par certaines installations ou activités présentes dans leur entourage. Au nombre de ces dernières, on peut citer les lieux de collectes d'ordures, les stations de dépôt non contrôlées d'ordures, les abattoirs, les discothèques, les marchés et les églises sans toilettes.

Par ailleurs, l'organisation de la gestion souhaitable en milieu urbain est la précollecte qui se traduit par l'enlèvement au niveau des producteurs de déchets et leur acheminement vers un lieu de regroupement pour son traitement. Pour le Ministère du Développement, de l'Analyse Economique et de la Prospective du Bénin, (MDAEPB, 2013, p 54) explique que le mode de traitement des déchets à Porto Novo est l'enfouissement, l'incinération (brûlage sauvage) et la valorisation. Seule la ville de Cotonou dispose des décharges contrôlées conformes aux conditions réglementaires pour réaliser l'enfouissement sanitaire. Dans les autres villes, les pratiques sont le brûlage dans les concessions et sur les espaces non bâtis dans les grands centres urbains. Elle est très courante dans les villes secondaires et en milieu rural où la population n'hésite pas à mettre le feu aux tas d'ordures. Aussi, le secteur privé joue un rôle opérationnel dans le secteur d'assainissement des eaux usées à travers la construction des ouvrages, la vidange, le transport et le traitement des boues de vidange, etc. Ainsi, plusieurs sociétés privées interviennent dans le secteur de l'hygiène et assainissement. D'autres agissent au titre d'Agences de Maîtrise d'Ouvrages Délégué, de Cabinets d'Etudes et d'entreprises individuelles en tant que prestataires de services.

---

## Conclusion

---

En définitive, il convient de noter que la gestion des eaux usées et pluviales constitue un problème de développement pour la ville de Divo. En effet, plusieurs facteurs entraînent cette mauvaise gestion des eaux usées et pluviales. Parmi ces facteurs l'on a l'entassement des populations a occasionné une urbanisation rapide, non planifiée qui a eu des répercussions graves sur le cadre de vie des populations. La densité de peuplement dans les habitations est élevée et les conditions d'hygiène sont précaires. Les aspects institutionnels et politico-économiques ne sont pas aussi exempts de critiques pour la bonne gestion des eaux usées et pluviales à Divo. Le manque d'infrastructures, d'équipements sanitaires et d'assainissement est une triste réalité à Divo. Ainsi, le manque d'équipements d'infrastructures (les caniveaux) et l'absence de bitume sont à l'origine d'impacts négatifs du milieu urbain. L'insalubrité provoquée par la prolifération des eaux usées stagnantes et des fosses constituent des facteurs de risque sanitaire et environnemental. Les nombreux cas de paludisme et de diarrhée à Divo. Pour pallier cette insuffisance, les populations utilisent les rues (63,24% de la population), les caniveaux (9,03% de la population), les broussailles ou les terrains vagues (11 % de la population) pour le déversement des eaux usées. Ces pratiques provoquent la dégradation des voies, l'obstruction du réseau naturel de drainage des eaux pluviales entraînant ainsi des inondations, la prolifération des moustiques, des cafards et des nuisances. Face à ces obstacles, il serait intéressant de règlementer, d'harmoniser les règles de gestion de l'espace urbain par des plans d'aménagement appropriés, d'informer et de sensibiliser les populations à la gestion des eaux usées et pluviales. Ainsi, encourager une gestion efficiente de l'espace urbain à travers l'assainissement des eaux usées et pluviales, par les responsables de la ville de Divo en vue de parvenir à un développement durable.

---

## Bibliographie

---

**BÉCHI Grah Félix**, 1997, *les petites et moyennes villes dans les pays en voie de développement : l'exemple de la zone forestière de la Côte-d'Ivoire*, thèse de Doctorat d'Université, CERAMAC, Université CLERMONT II, 457P.

**BOURAIMA Zakaria**, 2017, *Sociologie de l'assainissement : latrinisation, représentations sociales et logiques d'action dans les villes moyennes au Burkina Faso*, Thèse de Doctorat, Université Toulouse - Jean Jaurès, 430 p.

**COULIBALY Salifou**, 2015, *Populations, cadre de vie et environnement à Divo*, thèse de Doctorat, IGT, Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan (Côte d'Ivoire), 308 P.

**DIARRASSOUBA Bazoumana, VEI Kpan Noel, KOUAKOU Kouamé Serge-Eric**, Assainissement liquide et pluvial en milieu urbain : Etat des lieux et perspectives à M'bahiakro (Côte d'Ivoire), in *Revue ivoirienne de géographie des savanes (RIGES)*, n°4, p. 229-245.

**DIHOUEGBEU Deagai Parfaite**, 2011, *Le logement économique à Abidjan*, thèse unique de Doctorat, IGT, Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan-Cocody 323 p.

**DJAH Armand Josué**, 2014, *Développement urbain et problème de logement en côte d'ivoire : le cas de la ville de Lakota*, thèse unique de Doctorat, IGT, Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan-Cocody, 403 p.

**HETCHELI Follygan, DANDONUGBO Iléri, DJERGOU Goumpouguini**, 2018, La rente foncière et ses implications socioéconomiques à Agoènyivé, périphérie nord de Lomé (Togo), in *Revue ivoirienne de géographie des savanes (RIGES)*, n°4, p. 6-23.

**Institut National de la Statistique**, 2014, *Le Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH), résultats définitifs par localités*, Abidjan, INS, 63 p.

**KOANDA Halidou**, 2006, *Vers un assainissement urbain durable en Afrique subsaharienne : Approche innovante de planification de la gestion des boues de vidange*, école polytechnique fédérale de Lausanne, 311 p.

**KOFFI Brou Emile**, 2008, Les stratégies des populations de Dabou face à la crise du logement dans la cité, in *Revue Ivoirienne des Lettres et Sciences Humaines*, n° 11, ENS, Abidjan, p. 5-22.

**KOUAM Kenmogne Guy-Romain**, 2013, *Vers une gestion rationnelle de l'eau dans une situation complexe d'urbanisation anarchique dans un pays en développement : Cas du Bassin versant de l'Abiergue (Yaoundé-Caméroun)*, thèse de Doctorat, Université de Liège (Belgique), 256 p.

**KOUKOUNGON Wilfried Gautier**, 2016, L'approvisionnement en eau potable à Divo (Sud de la Côte d'Ivoire), in *Revue LJEE*, n°28 & 29, p 39.

**KOUASSI Konan**, 2013, *Insalubrité, gestion des déchets ménagers et risque sanitaire infanto-juvénile à Adjamé*, thèse unique de DOCTORAT, IGT, Université de Cocody, Abidjan, 597 p.

**ONU-Habitat**, 2018, *L'état des villes africaines 2018 : la Géographie de l'investissement africain*, Nairobi, 127 p.

**POUJOL Thierry**, 1990, *Le développement de l'assainissement par dépression un réseau urbain retrouvé*, Thèse de Doctorat de l'ENPNC, école nationale des ponts et chaussées, Université Paris Val-de-Marne, 345 p.

**Ministère de l'Habitat, de l'Urbanisme, de l'Aménagement du Territoire et de l'Environnement de la république de Djibouti**, 2010, *Conférence des nations unies sur le développement durable Rio+20*, Rapport national, 119 p.

**Ministère du Développement, de l'Analyse Economique et de la Prospective**, 2013, *Rapport sur le profil social national, « Hygiène et assainissement au Bénin : Handicap ou opportunité pour l'amélioration des conditions de vie de la population ? »*, Rapport final, 131 p.

**Ministère de l'Hydraulique et de l'Assainissement de la Mauritanie**, 2011, *politique nationale d'assainissement liquide*, version finale, 19 p.

**MUTOMBO Katalayi Hilaire**, 2014, *Urbanisation et fabrique urbaine à Kinshasa : défis et opportunités d'aménagement*, thèse de doctorat, Université Michel de Montaigne- Bordeaux III, 532 p.

**N'GUESSAN N'guessan Francis, KOFFI Yoboué Guy Roger, KOUASSI Konan, ASSI-KAUDJHIS Joseph P**, De l'accès à l'eau potable aux risques sanitaires dans la sous-préfecture de Bonon (Centre-Ouest, Côte d'Ivoire), in *Revue ivoirienne de géographie des savanes (RIGES)*, n°4, p. 201-214.

**TABUTIN Dominique, SCHOUMAKER Bruno**, 2004, La démographie de l'Afrique au sud du Sahara des années 1950 aux années 2000 ; synthèse des changements et bilan statistique, in *Louvain-la-neuve*, Belgique, p.521- 621.

**TIA Lazare**, 2018, Anarchie urbaine et gestion des eaux usées et pluviales à Port-Bouet, Côte d'Ivoire, in *Revue de Géographie de l'Université de Ouagadougou*, n°07, vol.1, p. 109- 132.

**TCHUISSEU Nkouta Elvis Princy**, 2016, *Place de l'assainissement liquide dans le document de stratégie pour la croissance et l'Emploi (DSCE) : Incidences dans la ville de Yaoundé*, Mémoire de Master II, école nationale supérieure des travaux publics de Yaoundé, 124 p.

**UNICEF**, 2013, *Guide pratique de lutte contre le choléra*, New york, p. 1-183.

**YASSI Gilbert Assi**, 2014, Voirie et distribution des points de collecte des déchets ménagers à Adzopé, in KOFFIE BIKPO Céline Yolande et DEMBELE Ousmane (Dir), *Perspectives de la géographie en Afrique subsaharienne tome 2*, Paris, l'Harmattan, Abidjan, p. 819-834.

**YODE Gogoua Marius**, 2017, *Urbanisation et dégradation de l'environnement : Le cas de Daloa*, thèse unique de Doctorat, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan, Cocody, 350 p.

**Zakari Bouraima**. 2017, Sociologie de l'assainissement : latrinisation, représentations sociales et logiques d'action dans les villes moyennes au Burkina Faso. Thèse de Doctorat, Université Toulouse le Mirail-Toulouse II, 430p.

# CULTURES AFRICAINES ET MONDIALISATION : PAR-DELA LA RECHERCHE D'UNE AUTHENTICITE, L'EXIGENCE D'UNE OUVERTURE INTERCULTURELLE

**Koudregma Yaya TIENTEGA**

Université Joseph KI-ZERBO

yaya\_tientega@ujkz.bf

**Boukary DABAL**

Université Joseph KI-ZERBO

Aboubakardabal1@gmail.com

---

## Résumé

*La colonisation a eu un impact négatif sur le continent africain au regard du bouleversement socio-économique qu'elle a occasionné. Depuis la chute du mur de Berlin marquant l'entrée de l'humanité dans une nouvelle ère de relation, il s'est développé une nouvelle forme d'échanges entre les pays sur tous les plans. Cette forme d'échanges connue sous le nom de mondialisation se veut transfrontalière. Mais de peur de voir à nouveau leur culture et leur fondement social se désorganiser, des Africains ont développé une sorte de conservatisme culturel. En effet plusieurs sont ces penseurs et acteurs de la culture africaine qui prônent un retour aux sources comme une voie authentiquement africaine appropriée pour le développement de l'Afrique.*

*S'inscrivant dans une logique contraire, nous soutenons que l'on peut ne prétendre au développement que par une ouverture totale au monde car la mondialisation n'est pas réversible. En partant du principe que le cloisonnement identitaire est un handicap au développement, l'alternative devient l'interculturalité, étant donné qu'il n'y a pas de culture homogène et immobile. De ce point de vue, les cultures africaines gagneraient donc à s'inscrire dans la dynamique de l'évolution avec ce qu'elle comporte comme inconvénients certes mais aussi comme avantages.*

**Mots-clés :** culture, mondialisation, développement, afrique, interculturalité.

---

---

## Abstract

*Colonization had a negative impact on the African continent in view of the socio-economic upheaval it caused. Since the fall of the Berlin Wall, marking the entry of humanity into a new era of relationships, a new form of exchange between countries has developed on all levels. This form of exchange known as globalization is intended to be cross-border. But for fear of seeing their culture and social foundation disorganized again, Africans have developed a sort of cultural conservatism. Indeed, there are several thinkers and actors of African culture who advocate a return to the sources as an authentically African path appropriate for the development of Africa.*

*Following a contrary logic, we maintain that we can only aspire to development through total openness to the world because globalization is not a reversible step. Starting from the principle that identity compartmentalization is a handicap to development, the alternative becomes interculturality, given that there is no homogeneous and immobile culture. From this point of view, African cultures would*

*therefore benefit from being part of the dynamic of evolution with what it entails in terms of disadvantages but also advantages.*

**Keywords:** culture, globalization, development, africa, interculturality.

---

---

## Introduction

---

Poser l'interculturalité comme une exigence du développement revient, d'une manière ou d'une autre, à poser le problème de l'ouverture au monde. La mondialisation semble avoir sonné le glas de cette ouverture car depuis quelques décennies, on assiste à ce partage aussi bien virtuel que factuel de la vie avec les autres citoyens du monde. Grâce à la technologie, il y a un rapprochement des peuples. Mais ce rapprochement entre les peuples a occasionné une double lecture quant aux implications. Une lecture pessimiste de la mondialisation voit en elle un phénomène aux effets inquiétants. Une seconde lecture plus optimiste de la mondialisation la considère comme une aubaine au regard des opportunités qu'elle offre à une échelle plus large.

La lecture africaine de la mondialisation est partagée entre ces deux tendances. Toutefois, elle reste largement dominée par une méfiance vis-à-vis de la mondialisation. C'est dire qu'en Afrique, il y a une tendance conservatrice qui milite pour les valeurs culturelles du terroir, considérées comme la meilleure voie du développement. Mais ces valeurs sont-elles à même de conduire l'Afrique vers un niveau de progrès acceptable ? Quelles peuvent être les raisons du rejet de la mondialisation ? Le développement de l'Afrique n'exige-t-il pas malgré tout une ouverture au monde ?

En nous inscrivant dans une logique prospective du développement, notre position est qu'il n'y a pas de développement véritable sans ouverture au monde. Autrement, la mondialisation reste le cadre à l'intérieur duquel l'on peut puiser toutes les ressources nécessaires au développement car étant le lieu de rencontre de compétences diverses. Cet article a donc pour objectif de faire une analyse des cultures africaines dans un univers mondialisé. Pour atteindre cet objectif qui se veut global, nous avons adopté une démarche méthodologique fondée sur la critique des documents qui nous paraissent essentiels dans la compréhension de la mondialisation et ses implications culturelles pour l'Afrique. Une étude comparative a été donc mise en exergue pour saisir les « participants » et les « assistants » au processus de la mondialisation. Ainsi dit, notre démarche globale est qualitative puisqu'elle aborde certaines questions qui peuvent relever de la subjectivité.

Cette analyse critique nous conduira à évoquer d'abord les raisons du refus de la mondialisation. Une deuxième posture nous amènera à voir dans un tel refus, la peur d'une dilution sinon le besoin d'une rétrospection que la recherche d'une voie authentique de développement. Ce qui sous-entend que nous poserons l'ouverture à l'altérité comme une exigence. Conscients que la mondialisation comporte des insuffisances, nous terminerons par des ébauches de solutions en vue de parer à ses insuffisances et permettre des échanges plus équitables entre les différents pays. Mais pour mieux prendre

en compte ces questions, il conviendrait avant de tenter de cerner le concept même de mondialisation.

---

## **1. La notion de mondialisation**

---

La mondialisation va avec des termes voisins tels que globalisation, universalisation, internationalisation. La mondialisation ne requiert pas une définition fixe au regard de son champ d'application très vaste. En effet, on parle de mondialisation économique, de mondialisation politique, de mondialisation géographique, de mondialisation culturelle, etc. Toutefois, il est possible de trouver une définition en ses termes généraux qui puisse lui être appliquée. Ainsi, la mondialisation peut être comprise comme une ouverture entre les pays en termes d'échanges au plan économique, social et surtout culturel. MATTELART parle de mondialisme ou d'internationalisation pour exprimer l'idée de mondialisation. Ainsi elle peut être comprise comme

« la mobilité des échanges commerciaux et la circulation des biens culturels tout autant que l'intensification des relations, pacifiques ou conflictuelles entre les Etats, la multiplication de leurs accords de normalisation dans les domaines les plus divers en vue d'instaurer un espace d'échanges commun ou la densification des liens entre les organisations sociales et professionnelles émanant des quatre coins de la planète ». (A. MATTELART, 2017 :14)

Il est vrai que les échanges entre les hommes n'est pas un phénomène nouveau, mais la mondialisation en tant que système d'échanges prend véritablement sens avec la modernité. D'un point de vue historique, certains repères peuvent être pris comme marquant le début de la mondialisation. Pour Geneviève VINSONNEAU (2012 :12), on ne peut parler véritablement d'échanges entre les différents peuples qu'à partir des grandes découvertes. Entre autres nous pouvons citer la navigation entre Océans avec la construction du canal de Suez et celui de Panama qui, en « décuplant l'activité de la flotte mondiale et du chemin de fer, multipliant le volume des échanges par six et assurant le transit de 50 millions d'Européens en partance vers de nouvelles terres qu'ils ont peuplées et colonisées » (VINSONNEAU 2012 :12), ont conféré à la mondialisation son ampleur telle que nous la connaissons aujourd'hui.

---

## **2. De l'impact négatif de la mondialisation sur la culture endogène**

---

La mondialisation a eu un impact sur la culture endogène. C'est pourquoi il y a une sorte de réfraction manifeste vis-à-vis du phénomène. Ce qui explique la position des altermondialistes qui estiment que « *le monde n'est pas une marchandise* » (F. DUOUR et alii, 2000 : 266) et qu'il faut démocratiser les relations internationales sur la base du respect mutuel, de la considération de l'autre dans sa différence et de l'enrichissement culturel mutuel.



En réalité, l'inégalité et l'injustice dans les rapports sociaux entre les différents pays (Nord-Sud) peuvent être considérées comme un impact négatif. En effet, l'ouverture au libre-échange s'est accompagnée d'un certain nombre de mesures visant à l'arbitrage des nouveaux rapports à l'échelle internationale. L'un des principes s'oppose au protectionnisme. Or il se trouve que certains pays, notamment ceux du Sud, se sont spécialisés dans la production de matières premières agricoles et sont donc très dépendants de la volatilité des cours. Ces derniers peuvent être appelés à subir une détérioration des termes de l'échange en lien avec les importations et les exportations. Cette détérioration peut se traduire par une difficulté, voire une incapacité à financer les importations par les exportations. D'où le recours à l'endettement. Ce modèle unique d'échange est vu par les Africains comme une domination culturelle.

L'ouverture au monde a aussi impacté l'identité culturelle. En effet, l'identité culturelle est l'émanation d'un groupe qui, sur la base d'une orientation morale et sociale, a élaboré des normes de conduites y afférentes. Elle réunit le groupe autour de valeurs communes. Ce qui permet de garder cette entente et cette cohésion entre les membres qui le composent. Mais il se trouve donc qu'avec la mondialisation, la mémoire collective qui définissait l'identité culturelle du groupe se trouve ébranlée. Voilà pourquoi Yolanda ONGHENA insiste encore sur les effets négatifs de l'interculturel :

lorsque des cultures se rencontrent, il n'y a pas un modèle de rencontre unique. L'envahisseur, qu'il soit impérialiste, colonisateur, ou libérateur, peu importe, impose la plupart du temps sa langue, sa culture, son système économique, ses valeurs symboliques. C'est vrai, on peut trouver des exemples nombreux dans l'Histoire. Mais parfois, l'envahisseur est lui-même « civilisé » par celui-là même qu'il a envahi ou dominé. Nous connaissons toute la splendeur de la civilisation grecque, mais que serait-elle s'il n'y a pas eu l'Égypte ? (ONGHENA, 2000 : 204).

Avec cette rencontre plurielle, les idées reçues ou forgées par le groupe et qui faisaient l'objet d'une soumission inconditionnelle sont appelées à perdre leur autorité et leur pertinence. Elles doivent désormais composer avec d'autres identités culturelles. Elles doivent désormais comprendre que la perception du monde doit être plurielle et définie dans une logique culturelle à laquelle tous se doivent d'accepter. L'ébranlement donc de ces repères moraux constitue un choc pour certains groupes qui ne tolèrent pas de se voir bouleverser.

Selon Serges LATOUCHE, la mondialisation, loin d'amener l'humanité vers une certaine convergence, l'entraîne vers une division. Il tient pour leurre un multiculturalisme paisible que la mondialisation occasionnerait. Car la mondialisation n'est rien d'autre qu'une occidentalisation du monde : « sous l'uniformisation planétaire, on peut retrouver les racines des cultures humiliées qui n'attendent que le moment favorable pour resurgir, parfois déformées et monstrueuses. Faute d'une place nécessaire et d'une légitime

reconnaissance, les cultures refoulées font partout retour ou se réinventent de manière explosive, dangereuse ou violente » (LATOUCHE, 2005 :16).

Selon donc cet altermondialiste, il s'agit d'une manière pour l'Occident de capter et de coloniser la mentalité des peuples qui les reçoivent pour mieux les dominer et éteindre en eux toute créativité culturelle. En tout état de cause, la mondialisation est perçue par l'auteur comme une logique occidentale dont le seul but est de dominer le reste du monde en imposant un flux culturel à sens unique :

des flux « culturels » à sens unique partent des pays du Centre et inondent la planète ; images, mots, valeurs morales, normes juridiques, codes politiques, critères de compétence se déversent des unités créatrices vers les tiers mondes par les médias (journaux, radios, télévisions, films, livres, disques, vidéo). L'essentiel de la production mondiale de « signes » se concentre au Nord, ou se fabrique dans les officines contrôlées par lui, ou selon ses normes et ses modes (LATOUCHE, 2012 :45).

L'Afrique dans son organisation traditionnelle s'enracinait dans des valeurs qui conféraient au groupe une ascendance par rapport à l'individu. Aucun individu ne pouvait avoir cette prétention d'être au-dessus du groupe. C'est ce qui assurait la cohésion desdites sociétés. Mais avec la mondialisation, cette base a été ébranlée, créant ainsi un déséquilibre social. Ce déséquilibre se traduit par l'émigration de plusieurs personnes de la campagne vers les villes, devenues des cadres d'attrait du fait du transfert de la technologie par le biais de la mondialisation. Ainsi, les valeurs de solidarité, d'humanisme ont été remplacées par l'individualisme.

L'autre fait marquant de la désorganisation de la base sociale africaine est la perte de l'être au profit de l'avoir. En effet, avec la mondialisation, il y a eu une fascination pour les objets de la technologie. S'en suit alors une course effrénée vers l'argent, et ce par tous les moyens. Sidiki DIABATE pointe du doigt la culture occidentale comme responsable de cette négation de l'être africain par l'avoir. Pour cet auteur, la mondialisation a dénaturé l'être de l'Africain au point qu'il est devenu inauthentique : « l'argent, tête de pont du capitalisme technologique et cause du brigandage, d'immoralité et de suicide, remplace les valeurs de solidarité et d'amour du prochain, fondement de la civilisation africaine (...). La technologie déstabilise, crée des troubles dans la société » (DIABATE, 1985 :114.).

Au-delà de ces raisons, il convient d'ajouter les crises socio-politiques que connaît le continent dont les causes sont recherchées dans la culture exogène. L'Occident est pointé du doigt d'avoir, à travers sa civilisation, imposé certaines valeurs incompatibles avec les réalités africaines. En effet, Selon Laurent BADO, le grégarisme africain qui pose la solidarité comme principe de base des rapports sociaux a pris un coup avec l'occidentalisation de la société africaine et l'avènement de la mondialisation qui constituent des facteurs de désintégration et de la division des communautés africaines (BADO, 1999 :28). La liberté individuelle que proclame l'Occident a contribué à l'installation de l'individualisme en Afrique, à l'éclatement des familles, à la

pertes des valeurs qui unissaient les communautés autour d'un idéal commun : « le développement par la main dans la main ». Ce dernier prônait rigoureusement la cohésion sociale autour des valeurs suivantes : la solidarité, l'entraide, la sagesse, le respect des aînés, l'humilité, la gérontocratie ou le pouvoir des vieillards, la répartition des tâches, le patriotisme etc. Malheureusement toutes ces valeurs ont disparu à la suite de la mondialisation et de l'universalisation des valeurs occidentales telles l'individualisme, le pouvoir d'argent, l'orgueil et la recherche de la gloire.

Alors, ce que nous connaissons comme crises aujourd'hui (insécurité, terrorisme, le vol, l'instabilité politique) semblent être liés à l'individualisme qui entraîne l'accumulation des richesses par les plus opportuns et créant des frustrations chez les plus vulnérables. L'individualisme installe des blessures sociales et suscite des sentiments de vengeance chez les plus démunis qui estiment que les plus riches ne font pas assez ou ne se soucient pas de leur état de pauvreté. Ce qui semble être la cause de l'éclatement du communautarisme africain et la cohésion sociale, considérés comme gage de la paix.

Face à l'installation de l'individualisme et à l'avènement des crises intercommunautaires, les Etats africains modernes pensent régler la question de la cohésion sociale par le pouvoir de la justice moderne qui, selon beaucoup d'observateurs conservateurs, est aussi influencé par le pouvoir de l'argent et donc corrompu. Se proposant d'attaquer le problème à la source de sorte à ce que l'harmonie sociale fondée sur le communautarisme soit restaurée, les altermondialistes africains, s'appuyant sur des valeurs grégaires, vont jusqu'à prôner la restauration de la justice traditionnelle au détriment de la justice moderne, considérée comme un instrument de l'impérialisme et de la domination des plus nantis qui exerce « la politique de deux poids deux mesures ». Cette justice selon eux engendre plus de conflits et de déchirures sociales qu'elle n'en résout. La solution aux crises sociales serait la justice traditionnelle car impartiale. En effet, elle ne fait pas de distinction entre riches et pauvres, forts et faibles. Elle soumet toute la communauté aux mêmes principes. L'individu, face elle, n'a pas droit à l'erreur car elle ne connaît ni la négociation, ni la corruption, ni « le bras long ».

En clair, il y a un impact négatif de la mondialisation sur la culture endogène au point que sa structure sociale se trouve déséquilibrée. C'est au regard donc de cela qu'une certaine littérature milite pour son rejet. Mais peut-on tenir la mondialisation pour seule responsable de la désorganisation sociale de l'Afrique ? Ce rejet de la mondialisation ne peut-il pas être interprété comme une volonté de conservation plutôt que l'affirmation d'une authenticité ? Du reste la culture africaine n'est-elle pas aussi relative ? La désorganisation de la structure sociale de l'Afrique est-elle du fait de la mondialisation ou des Africains eux-mêmes ?

### **3. De l'exigence d'une ouverture à la mondialisation**

Il ressort de l'analyse précédente que la mondialisation a d'une manière ou d'une autre désorganisé la structure sociale, économique et culturelle de l'Afrique. Ce qui conduit les Africains à vouloir chercher dans les valeurs du terroir, les voies et moyens pour le développement de l'Afrique. Mais une telle attitude pour le moins compréhensible, n'est pas recevable à notre niveau. Une telle littérature mérite d'être déconstruite. Car La mondialisation a rendu service à l'humanité au regard du progrès général qu'elle a occasionné à travers les différentes rencontres, la diffusion de la connaissance et le partage des expériences. Refuser l'appel de la mondialisation, c'est refuser le progrès qu'elle véhicule. Contre cet appel à résister, nous opposons un refus. C'est pourquoi nous partageons cette position de A. SEN :

l'idée fausse selon laquelle il faut résister à la mondialisation des idées et des pratiques parce qu'elles entraînent un processus d'occidentalisation a déjà joué un rôle négatif dans le monde colonial et postcolonial. Elle conditionne une vision régionaliste et étriquée du monde et compromet également le progrès des savoirs et leur diffusion par-delà les frontières. Cette idée est non seulement contre-productive en elle-même, mais elle peut également finir par pousser les sociétés non occidentales à se tirer une balle dans le pied, même si ce pied est celui, si précieux, de la culture (SEN, 2006 :176.)

Quant à l'argument de la déculturation considéré comme une agression de la mondialisation suite au choc interculturel que l'on ressasse, il nous paraît critiquable. D'abord, il est à signifier qu'il n'y pas de valeurs culturelles pures au regard de l'histoire qui lie les peuples et leurs cultures. De ce point de vue, l'identité n'est pas un statut figé.

Aussi nous pensons que la mondialisation est irréversible peu importe ce qu'elle comporte comme insuffisances. Le repli n'est pas à envisager mais plutôt le partage des valeurs culturelles à l'échelle mondiale. Par la mondialisation, chaque identité ou chaque individu sera à mesure de se construire et de s'affirmer suivant un mode qui lui est propre et dans un monde changeant, au moyen de multiples références et de formes de fusions possibles. Ainsi la rencontre interculturelle est une occasion pour les identités particulières d'ébranler la distance qui les séparait des autres et d'introduire entre elles des rapports de coopération. Les rapports entre les hommes sont une construction sinon une co-construction. De ce point de vue, il revient aux hommes d'en définir le cadre et l'orientation. Du reste, les sociétés africaines d'avant mondialisation n'étaient pas les mieux organisées. D'ailleurs, le goût pour le luxe, l'immoralité, et les troubles dont on fait cas n'ont pas fait leur premier pas en Afrique avec l'avènement de la civilisation occidentale. Ils ne sont pas non plus une sécrétion occidentale.

L'histoire nous enseigne en effet qu'avant la pénétration coloniale et de sa civilisation, le continent africain a connu des guerres les plus sanglantes de

l'histoire. Les conquêtes pour l'extension des royaumes étaient motivées par l'accroissement des richesses. Et des traitements les plus inhumains ont été infligés à des personnes par simple haine gratuite. Si solidarité il y en eu, il s'agit d'une solidarité relative. D'ailleurs quelle solidarité quand on sait que le contenu à lui assigner relève plus d'un *solidarisme* qui fait de certaines personnes une charge pour d'autres. Sans trop exagérer, nous pouvons dire que toute l'histoire sociale de l'Afrique est une histoire de trouble et de déstabilisation entre Africains. Donc l'argument qui fait de l'Afrique traditionnelle le centre des valeurs exemptes de toutes aberrations et de dérapages n'est pas aussi tangible et sans conteste que cela. Autant des valeurs de bienséance peuvent être attribuées à l'Afrique, autant d'autres indécentes et grossières peuvent lui être attribuées. Et ce qui vaut pour l'Occident le vaut pour l'Afrique.

C'est pourquoi les Africains doivent accepter d'évoluer en façonnant leur culture et en la rendant perméable à d'autres. Cette ouverture à l'altérité culturelle ne doit pas être vécue comme une menace mais comme une aventure commune de l'humanité dans la recherche de projets communs de développement

Replié sur lui-même, l'individu n'est pas à mesure de percevoir ce que l'autre pourrait détenir comme richesse culturelle. Dans son repli, il développe des attitudes qui l'éloigne de l'autre et qui fait obstacle à l'ouverture. C'est pourquoi en lieu et place du repli l'interculturalité est plus opérante car elle est génératrice d'innovation et de différenciation culturelle tout autant que d'homogénéité et stimule la créativité, comme l'a déjà souligné A. SEN.

Si l'on se réfère à la culture dans sa dynamique, il devient très difficile de démêler ce qui est occidental et ce qui ne l'est pas. Car rappelons-le, aucune culture n'est figée. Ce qui nous amène à dire que ce qui est considéré comme venant de l'Occident peut ne pas avoir le sceau d'une pureté occidentale au regard de son ouverture à d'autres contrées sur le plan culturelle. Si certains penseurs africains revendiquent la paternité africaine du savoir grec, c'est bien au nom de cette même ouverture sinon cette même mondialisation. A. SEN évoque la part belle de certains pays comme l'Iran, l'Inde, la Chine en termes de contributions scientifique, technologique et mathématique dans la construction de l'Occident. Si l'Occident s'était opposé à la mondialisation, il n'en serait pas au stade où il est. Et ce qui vaut pour l'Occident vaut également pour l'Afrique ou les pays postcoloniaux.

L'un des arguments aussi évoquer est que derrière cette mondialisation, il y a une volonté occidentale de dominer le monde. Et cela est perçu comme un impérialisme. Mais qu'à cela ne tienne. Pour nous, au-delà du fait qu'un tel argument prône un repli, il cache en même une incapacité à proposer du nouveau qui soit à la hauteur des exigences de la mondialisation. Même si la mondialisation comporte des conséquences négatives, il est illusoire de croire qu'une cavalerie solitaire viendrait à bout des problèmes que connaissent certains pays. L'Afrique ne peut et ne doit pas rester en marge de la mondialisation si elle veut améliorer les conditions existentielles de ses populations. Car à regarder la situation objective qui prévaut dans certains

pays, on peut dire qu'il y a une nécessité sinon une exigence à s'ouvrir davantage au monde.

L'aspiration au bien-être est une exigence naturelle pour tout homme. Et peu importe la couleur de ceux qui ont pensé et œuvrer pour la réunion des conditions matérielles, politiques en vue d'un épanouissement humain, cela devrait être mis à l'actif de l'humanité toute entière. La raison étant universelle, il ne devrait pas y avoir de catégorisation. C'est pourquoi une coupure du cordon ombilical d'avec un passé mystifié et habillé en appareil d'authenticité est à opérer chez les Africains. C'est dire que les Africains doivent s'inscrire dans une logique partenariale avec tout ce qui est différent d'eux et éviter tout enfermement. C'est là la condition de leur libération. S'ouvrir aux autres, c'est affronter le monde avec ses hostilités et travailler avec la lumière de la raison à trouver des voies et moyens pour résoudre ces difficultés que viendrait à poser la mondialisation.

---

#### **4. Perspective pour une mondialisation réussie**

---

Si la mondialisation est critiquée, c'est parce qu'il y a, selon les altermondialistes, un sentiment d'injustice qui est observé. Ce n'est donc pas la mondialisation elle-même qui est remise en cause mais plutôt l'organisation politique et économique qui l'accompagne. C'est donc la prise en compte d'un certain nombre de valeurs au profit des plus démunis qui est recherchée à travers les critiques formulées à l'encontre de la mondialisation. C'est alors une autre mondialisation à visage plus juste, plus équitable qui est recherchée. Il suffit d'aborder avec une certaine franchise le problème des inégalités dans les échanges et la mondialisation deviendra le cadre par excellence pour la promotion d'un monde de paix et de développement. Si le monde semble être un monde d'identités divisées aussi bien au plan individuel des nations qu'à l'échelle des relations internationales, c'est plus du fait du sentiment d'injustice que d'une incompatibilité des valeurs. C'est donc dire que la mondialisation, au regard des rapprochements qu'elle favorise entre les nations et les humains qu'elle lie au moyen des contacts économiques peut être un cadre interculturel de partage, d'apprentissage et d'expériences. Ces contacts peuvent jouer un rôle essentiel dans la mutualisation des intérêts et des savoirs pour plus de développement. Il est préférable de l'affronter et tenter au mieux de remédier à ses insuffisances.

Affronter la mondialisation, c'est aussi dire non à ce que Jean-François PETIT a appelé « la défiguration systématique de la mondialisation ». (PETIT, 2019 : XXXVI)

Par défiguration systématique de la mondialisation, il faut entendre non seulement le déséquilibre dans les échanges entre les pays mais aussi cette tendance à maintenir le modèle d'échange comme le seul modèle valable qui doit s'imposer à tous.

C'est pourquoi il convient de saisir cette défiguration pour mieux l'orienter. L'orientation n'est rien d'autre qu'une critique à mener afin que puisse être prises en compte certaines valeurs plus humaines telles que le respect, la

liberté, la solidarité dans la conception de la mondialisation. Et pour J-F. PETIT, c'est à cette condition que nous pourrions fonder une communauté mondiale véritablement humaine : « seule la création d'un authentique sens de la mondialisation permettra de la fonder comme le possible lieu d'une intersubjectivité réussie. Elle exigera une adhésion plus résolue à des valeurs librement choisies, dans l'assomption d'un projet de fraternité universelle. C'est la tâche des philosophes d'aider à prendre conscience ». (PETIT, 2019 : XXXIX.). Chaque partie prenante qui a le sentiment d'être lésée doit donc donner de la voix. C'est de cette manière qu'on pourrait résoudre le problème d'injustice et donner à chaque membre la possibilité d'échanger librement. Cela doit être un défi pour chaque pays. Il est évident que du fait de la mondialisation, toutes les sociétés sont liées. Ainsi, au sort d'une société particulière se trouve lié celui d'une autre. De sorte que, en posant le problème de l'avenir d'un pays, on pose dans le même temps celui de l'humanité. Mais peut-on avoir une orientation mondiale commune quand on sait que les pays ne poursuivent pas forcément les mêmes objectifs et n'expriment pas les mêmes besoins ?

A écouter F. PARTANT, cela semble possible pour peu que la société soit véritablement démocratique au niveau de chaque pays, en donnant à tout un chacun la possibilité de se faire entendre et d'avoir un pouvoir de décision dans les affaires concernant la vie sociale. Si ce rapport de l'individu à sa société d'appartenance devient une réalité, le même rapport peut être envisagé entre les sociétés de sorte à avoir une collectivité mondiale unie dont le but est le développement de l'humain. Ainsi, « la collectivité mondiale serait constituée de sociétés différentes, qui procéderaient à des échanges afin que chacune d'elles, par des apports spécifiques, aident les autres à atteindre leur objectif, un objectif qui serait en définitive commun : développer tous les individus qui sont tous également porteurs d'un peu de l'avenir de l'espèce ». (PARTANT, 1982 : 152). Pour pouvoir mettre en place une telle collectivité mondiale, François PARTANT propose « une charte de la contestation mondiale ». (PARTANT 1982 : 147)

La charte de la contestation est une élaboration juridique qui consiste à faire un diagnostic des difficultés qui n'ont pas permis aux différents pays de s'orienter suivant leurs propres voies. A partir de ce diagnostic, elle remet en cause ce qui ne doit plus être et donne des orientations en termes de conduite à partir d'objectifs définis en accord avec toutes les parties. L'objectif phare étant de permettre à chaque pays de se développer librement. L'efficacité d'une telle charte réside dans son caractère. En effet, c'est une charte issue d'une large consultation et adoptée par tous. Chaque partie y retrouve sa propre orientation. Il n'est cependant pas exclu qu'une collectivité donnée en fonction de son orientation ne se reconnaisse pas dans le schéma d'organisation. A mesure que la collectivité évolue, ses objectifs peuvent ne plus correspondre à ceux de la charte. Dans ce cas, l'alliance peut se faire avec d'autres collectivités dont les objectifs convergent avec ceux de ladite collectivité. C'est là tout le sens du libre développement. D'ailleurs si nous parlons d'interculturalité, cela implique des accords libres



qui peuvent être révisés à tout moment. L'essentiel étant de permettre à chaque entité de s'affirmer comme sujet libre.

---

## Conclusion

---

La mondialisation comme phénomène d'échange à l'échelle mondiale a été l'objet de la présente réflexion. Nous avons tenté de la mettre en rapport avec la culture africaine, histoire de déceler son impact sur la culture endogène. Il ressort donc que la mondialisation a sinon a eu un impact négatif sur la culture africaine au bien au plan social qu'économique. Cet impact, considéré comme une forme de désorganisation de la culture africaine a conduit au développement d'une attitude de résistance ou de repli vis-à-vis de la mondialisation. Si une telle attitude peut s'expliquer et se comprendre, il reste que pour nous, l'heure n'est pas au repli mais à l'ouverture à l'altérité. Car la mondialisation n'a pas que des inconvénients. Elle apporte beaucoup à l'humanité surtout dans le domaine de la connaissance scientifique et technologique que l'on considère à tort comme des instruments de domination impérialiste. C'est pourquoi nous convenons avec A. SEN que « rejeter la mondialisation des sciences et des technologies au motif qu'elles sont les instruments de l'impérialisme occidental reviendrait non seulement à ignorer les diverses contributions internationales qui ont véritablement façonné les sciences et les technologies dites occidentales, mais également à priver le monde entier les bénéfices de ces riches échanges intellectuels ». (SEN, 2006 : 179)

Si la mondialisation comporte des insuffisances du fait de l'injustice dans les rapports entre pays, cela est plus imputable aux hommes qui l'animent qu'à la mondialisation comme phénomène. Il revient donc aux hommes d'instaurer des principes qui prennent en compte les droits des uns et des autres pour une mondialisation plus réussie. Et cela passe par une approche historico-philosophique. C'est-à-dire une analyse historique des raisons qui ont conduit au rejet en partie ou en bloc de la mondialisation et une critique philosophique pour l'intégration de valeurs plus humaines.

---

## Bibliographie

---

**Bado Laurent** (1999), « La crise de la démocratie occidentale en Afrique noire », in *Revue juridique et politique : indépendance et coopération*, volume 53, pp.28-49.

**Diakité Samba** (2014), *Politique africaine et identités. Des liaisons dangereuses*, Québec, Différance Pérenne.

**Dufour François, Luneau Gilles et Bové José** (2000), *Le monde n'est pas une marchandise*, Paris, La Découverte.

**Latouche Serge** (2005), *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte.

**Mattelart Armand** (2017), *Diversité culturelle et mondialisation*, 3<sup>e</sup> édition, Paris, La Découverte.

**Onghena Yolanda** (2000), « La mondialisation et le pari de l'interculturel » in *Revista Cidob d'Afers Internacionals* 50, pp. 194-215.

**Partant François** (1982), *La fin du développement. Naissance d'une alternative ?* Paris, Maspero.

**Petit Jean-François** (2019), « Crise de la philosophie et philosophie de la crise », *Le cahier philosophique d'Afrique*, Numéro spécial 0018 pp. XXIX-XXXIX.

**Sen Amartya** (2006), *Identité et violence. L'illusion du destin*, Paris, Odile Jacob.

**Vinsonneau Géneviève**, 2012, *Mondialisation et identité culturelle*, 1<sup>re</sup> édition, Bruxelles, Groupe De Boeck S.A.

# LES NUITS D'ENFER, LES NUITS BLANCHES ET LES NUITS HORS DE CHEZ SOI DANS LES MONTS MANDARA (2005-2020)

**Maura David**

École Normale Supérieure

Université de Yaoundé I / Université de Maroua

mauradosso@hotmail.fr / mauradosso2008@yahoo.fr

---

## Résumé

*Les massifs montagneux du Mandara sont un milieu de vie complexe. Plusieurs familles, malgré la rudesse de leur climat et leur hostilité du terroir trouvent dans cet ensemble un espace de vie calme, paisible et prospère. Ce cordon montagneux est situé à la frontière avec le Nigéria voisin. Les mouvements djihadistes de Boko Haram depuis le début des années 2000 ont donné à la région des exigences nouvelles en ce qui concerne les mouvements des biens et des personnes. Les noms des lieux sont renommés, les patronymes changent, les politiques d'accumulation des biens sont réorientées, les mouvements des hommes sont limités. En raison de la présence des forces de maintien de l'ordre dans la localité, les politiques de déstabilisation des familles et des villages par les insurgés ont subi des mutations. Les jours sont des moments de perpétration d'insécurité pour les Djihadistes. Une nouvelle période de temps est propice à leurs activités malsaines tout de même mais certaines et plein de sens au regard de leur dénomination générique : Boko Haram. Les nuits calmes des populations locales, période de repos, de méditation et de régénération des forces sont perturbées par les insurgés. Résultat, on dénombre désormais ici plusieurs types de nuits en fonction des impétuosités auxquelles on fait face : les nuits d'enfer, les nuits blanches et les nuits hors de chez soi. Quelles sont les différentes forces auxquelles les populations victimes font face et comment parviennent-elles à repousser l'ennemi ? Pourquoi attaquer la nuit et quel est le devenir de la population ?*

**Mots Clés :** Nuit, enfer, Chez soi, Nord-Cameroun.

---

## Abstract

*The Mandara mountains are a complex living environment. Several families, despite the harshness of their climate and their hostility to the land, find in this complex a calm, peaceful and prosperous living space. This mountain range is located on the border with neighboring Nigeria. The jihadist movements of Boko Haram since the beginning of the 2000s have given to the region a new demands according to the movement of goods and people. Place names are renamed, surnames change, property accumulation policies are reoriented, and human movements are limited. Due to the presence of law enforcement forces in the locality, the policies of destabilization of families and villages by the insurgents have undergone changes. Days are times of perpetration of insecurity for Jihadists : Boko Haram. The calm nights of the local populations, a period of rest, meditation and regeneration of strength, are disrupted by the insurgents. As a result, there are now several types of nights there depending on the impetuosity we face: hell nights, sleepless nights and nights away from home. What are the different forces that victimized populations face and how do they manage to repel the enemy ? Why attack at night and what is the future of the population ?*

---

## **Introduction**

---

La gestion du temps et de l'espace par les hommes est fonction des découpages quotidiennes et du temps qu'il fait à une période donnée. Les jours sont des périodes propices aux activités champêtres alors que les nuits sont destinées à d'autres types d'activités : le beau et le sublime à travers les échanges au sein des familles, mais surtout, une éducation des adolescents selon qu'on est un garçon ou une fille, à travers des chants, des épopées, des contes et des proverbes. Les nuits dépendent de la position des astres (la lune et les étoiles selon que c'est la période d'obscurité ou de clair lune). La nuit, c'est aussi l'imaginaire troublant de la femme qui, après une réflexion, oblige l'époux à orienter ses avoirs, ses passions vers tel ou tel domaine d'activité. Cet imaginaire troublant donne à son mari et époux des nuits blanches dans la quête profonde de la véracité de cette orientation. Un ailleurs incertains, mais certains tout de même. La nuit dans les massifs ce sont ces blocs de pierre qui servent de reposoir après une longue et dure journée de travail. Ces blocs de pierres qui, accumulent de la chaleur en journée, la perdent progressivement ; permettant aux hommes en saison de froid de passer du temps, du bon temps rythmé d'échanges et entretiens divers. Les habitants des autres villages situés à la lisière de la frontière avec le Nigéria savourent ces moments de partages ; véritable osmose avec l'écologie culturelle.

Ces nuits, suite à l'avènement de *Boko Haram*, ont subi des perturbations profondes. Les périodes calmes des populations, familles et villages vont être transformées en moments de bataille. Pour parer à cette infortune, les villages s'organiseront en plusieurs temps pour une réaction certaine, mais vaines et dénuée de toute efficacité au regard de la robustesse de l'ennemi. Quelles sont les conséquences de la violence suite aux activités de *Boko Haram* dans les massifs du Mandara ? Trois axes majeures sous-tendent cette analyse. (1) les villages et les populations locales font face à la présence brusque des insurgés. Les nuits d'enfer sont connues étant donné que ces derniers n'étaient pas habitués à ce train-train quotidien. (2) le deuxième mouvement intervient lorsque, malgré l'organisation des villageois en système de défense, les insurgés balaient tout sur leur passage. Les premiers passent ainsi des nuits blanches attendant vainement les seconds qui réagissent de manière brusque et inopinée. (3) le troisième temps, c'est lorsque le village remarque que le système de défense est faible et fragile. Il ne peut assurer la sécurité des biens et des personnes. La population trouve alors une sécurité certaine en passant des nuits hors de leur domicile. Pour réaliser ce travail, nous avons opté pour une démarche méthodologique qui allie recherche sur le terrain, questionnaire et exploitation des documents. Les descentes sur le terrain nous ont conduit dans les villes de Mora, Kolofata, Kérawa et leurs environs. Nous avons visités les villes abandonnées et la cruauté de la violence nous a poussé à couler quelques gouttes de larmes. Les personnes déplacées et les victimes de guerres ont été interrogés.

---

## **1. Les idéologies et les acteurs en présence**

---

Il est question dans cette partie d'analyser les idéologies qui sont à l'origine ou qui justifient la violence et les acteurs qui sont au centre de ces exactions. L'idéologie est l'ensemble des idées, des croyances propre à un groupe, à une classe et dont on se réfère pour justifier les faits et gestes. Quant aux acteurs, ce sont des hommes ou des représentants qui jouent un rôle bien précis. Deux idéologies s'affrontent dans cette réflexion.

---

### **1.1. Les idéologies en présence**

---

L'usage de la violence, de la terreur pour véhiculer une idée, une idéologie ou pour obtenir l'acquiescement d'un homme, d'un groupe ou d'une communauté est très ancien. Cette ancienneté se justifie par les idéologies antagonistes dont l'extension et la propagande nécessite parfois l'usage de la force, de la violence. L'affrontement entre la tendance arabo-musulmane et celle judéo-chrétienne implémentée depuis les croisades est présent dans le monde aujourd'hui. L'Afrique ne fait pas exception et le Nord-Cameroun non plus. Les mouvements de violences initiés par Boko-Haram au début des années 2000 au Nord du Nigéria ont perturbés la configuration des relations entre le Cameroun et le Nigéria à la frontière septentrional du Cameroun. Les conséquences sont visibles sur la déstabilisation des familles et villages. Cette impétuosité qui génère des nuits blanches oppose d'une part les intégristes musulmans aux "infidèles" du monde entier supposés les chrétiens et autres adeptes des philosophies religieuses. Leur mode opératoire est l'usage de la force sous toutes ses formes contre des personnes, des familles, à travers l'utilisation des armes explosives, des attentats, des pillages, des incendies criminels. Les familles expérimentent un autre moyen de mourir, une autre forme de sépulture ou une autre manière de faire le deuil. Dans ce sillage, avec Winston Churchill, « En un millionième de seconde, ils sont projetés dans l'éternité et ne connaissent pas de demeure dernière. Ils ont des tombes mais pas de cadavres, c'est une race d'être à part ». Ainsi, le quotidien des hommes dans les massifs du Mandara depuis l'avènement de la secte islamiste Boko-Haram a subi un bouleversement profond.

En effet, le nom générique de ce groupuscule nébuleux en dit long sur leur volonté d'étendre au loin l'idéologie ou la religion islamique. Les individualités sont dissoutes dans la désignation générique : Boko-Haram. C'est un mélange du Haoussa et du Fulfulde qui a sécrété le nom et les acteurs sont recrutés au sein de la population locale.

*Boko* fait référence à l'école occidentale qui est le contraire de Madarassa, Madrassa ou Madrassé, l'école coranique en fonction des déclinaisons. Dans le premier cas, l'école occidentale en l'occurrence dont l'ossature principale est la culture occidentale sous toutes ses facettes. La religion s'invite de facto, le christianisme principalement. Dans le second cas, il est fait référence à l'école coranique où l'arabe et la culture islamique sont au centre des activités. Ces deux centres intellectuels ont des faisceaux orientés vers deux centres antagonistes, différents dans le fond. L'Europe,

l'Amérique et le monde judéo-chrétien d'une part et le Moyen-Orient et le monde arabo-musulman d'autre part.

Le second substantif du nom générique est *Haram*. Cet énoncé se comprend aisément en arabe et en haoussa, langue originaire dont le substantif est issu. Il se traduit par impropre, illicite, inappropriée et donc interdit. Il se décline globalement en l'éducation, la culture occidentale est inappropriée, illicite. Il y a un présupposé constant qui domine l'univers de leur mental. Le monde appartient à la culture arabo-musulmane. Tout ce qui est impropre et illicite l'est par rapport au centre de gravité qui équilibre les différents pôles du monde et dont la principale religion devrait être l'Islam pour que les rapports interhumains puissent être teintés de pureté, d'objectivité. Faute de vivre dans cette logique, ils s'organisent en secte pour déstabiliser le système contraire d'en face. C'est un « groupe de personnes qui, à l'intérieur d'une religion professent les mêmes opinions particulières » c'est également un « groupe idéologique et mystique dont les membres vivent en communauté, sous l'influence d'un guide spirituel » c'est enfin un « ensemble de personnes étroitement attachées à une doctrine » (Vareilles, 2001 : 31). Ils sont à la base du fondamentalisme religieux qui génère des nuits blanches. Cette idéologie passe au-delà des frontières et transcende les réalités quotidiennes. Le terrorisme religieux « est plus récent, au moins sous sa forme moderne et s'inscrit dans une croisade contre l' « infidèle ». Il se veut porteur d'un message religieux. Il se rapproche du terrorisme politique mais s'en distingue par une violence plus intense » (Ibid). Le mode opératoire est quasi identique aux autres formes de violences : attentat à la voiture piégée, bombe, embuscade, suicide, attaques des installations et édifices religieux musulmans comme chrétiens paradoxalement.

---

## **1.2. Les acteurs et les mouvements des hommes et des biens**

---

Dans la construction sociale face aux étrangers, les frontières ouest de l'Extrême-Nord du Cameroun, celle qui séparent les massifs Mandara avec le Nigéria, ces frontières sont synonymes de porosités permanentes : des frontières virtuelles au-delà du réel, de l'imaginaire. Du point de vue du flux des hommes et des biens, elles sont synonymes de contrebande, de faussaires, de produits frelatés, de marchandises bas de gamme et d'insécurité (Keutcheu, 2013 : 122). Cette perméabilité permanente est l'apanage des acteurs extérieurs à la zone mais aussi ceux internes. L'objectif principal est d'accroître le gain et d'améliorer les conditions de vie de la population. Plusieurs groupes ethniques sont identifiés dans cette zone. Les Haoussa, les Kolé, les Kanuris, les Kapsiki, les Mafa, les Guidars, les Bana, les Djimi, etc.

Ecrire une histoire de la zone frontalière revient à chercher le véritable chemin dans un labyrinthe tant les interactions sont présentes. La difficulté la plus grande est d'identifier les acteurs en présence qui transforment nos nuits noires, nuit de repos et de sommeil en nuit de pleurs et de feux d'artifice. Faut-il associer la frontière à une zone d'insécurité alors qu'elle était préalablement signe de bien être, de prospérité et de transactions ? Faut-il

associer les étrangers aux troubles ? L'autre est-il signe de malheurs, de peur et de la mort ?

---

## **2.La nuit du silence, du chaos et de la mort**

---

La nuit est défini comme la période d'obscurité naturelle à une partie de la surface de la

terre. Elle est considérée comme une période de repos après des labeurs ardues en journée mais aussi une période de réflexion, d'échange. C'est en cette période de la journée que les acteurs de la violence trouvent favorable à leur sale besogne.

---

### **2.1.Les acteurs de la surprise**

---

La nuit dans les massifs du Mandara c'est aussi ces mères initiatrices qui, après des journées rudes et des labeurs ardues se reposent en fredonnant des chants, en écrasant à la meule comme autrefois sous les tropiques. C'est aussi une initiatrice auprès de la jeune fille pubère mais également auprès des adolescents. Le crépuscule qui est la première partie de la nuit se transforme en une période d'organisation dans l'étable, la cuisine et la disposition de tout ce qui est rentré des champs selon qu'on soit en saison de pluie ou en saison sèche. Cette nuit est de plus en plus perturbée par les velléités des forces extérieures qui détruisent tout et tentent d'imposer un califat sans fin.

---

#### **2.1.1.La nuit de mercredi à jeudi 14 novembre 2013**

---

Les massifs du Mandara partagent la frontière ouest avec le Nigéria voisin. Dans certaines zones, les frontières sont imaginaires dans d'autres elles sont réelles et matérialisées. Une porosité permanente caractérise cette limite géographique. C'est dans cette zone que se situe la paroisse de Nguetchéwé sur la bretelle non bitumée koza-Mora par le parc de Mozogo. Cette paroisse comme toutes les autres connaît la présence des religieux européens. Avec le mouvement de l'insécurité qui tourmente la zone, les fidèles catholiques de la zone ont vécu des nuits atroces et blanches par moment. Le prêtre français Georges Vandenbeusch et la famille Moulin-Fournier ont été kidnappés pour une destination inconnue, un ailleurs incertain : peut-être le Nigéria voisin. Ils seront remis en liberté par les forces de maintien de l'ordre du Cameroun.

---

#### **2.1.2.La nuit de vendredi à samedi 15 avril 2014**

---

La localité de Tchéré est située sur l'axe Maroua-Mora au carrefour de la jonction de l'intersection qui va à Méri, à environ six kilomètres de Maroua. L'installation des missionnaires pour évangéliser la zone n'est pas très ancienne comparée à leur présence dans les paroisses environnantes. En effet, c'est en 1997 que la mission catholique de Maroua se déplace dans la



zone. La notion de proximité est très présente car, l'église explore également la méthode d'évangile de proximité. Malgré cette proximité de Maroua où la sécurité et la défense sont les maîtres mots, l'axe lourd Maroua-Kousseri nouvellement reprofilée, est un facteur qui joue favorablement pour les djihadistes.

En effet, c'est dans la nuit de vendredi à samedi du 14 au 15 avril 2014 que la localité a connu la visite des malfrats terroristes sans foi ni loi de la secte terroriste Boko-Haram. C'est dans cette localité que deux prêtres italiens Giampaolo Martha et Gianantonio Allegri, tous originaires de Vicence en Italie ont été kidnappés. Dans cette liste se retrouve aussi la sœur octogénaire Gilberte Bussier. Les multiples négociations ont permis de retrouver leur liberté.

Dans le cadre de l'exercice du pouvoir et de l'autorité, les nuits sont des périodes d'élévation, de mortification, une ascèse pour mieux trancher tel ou tel litiges, mieux orienter tel projet de mariage ou de divorce ou mieux orienter les relations avec les chefferies voisines. Pour ces derniers, les nuits sont des conseillers. De véritables éducateurs pour apaiser les querelles et les tensions entre les adversaires et les partisans. C'est en cette période de la journée, subdivisée en trois temps selon que c'est le crépuscule, la nuit proprement dite ou l'aube que les chants et les pleurs, les mélodies nocturnes font valoir leurs forces. Les partisans et les adversaires trouvent ainsi une plateforme d'entente et de respect mutuel.

Brusquement, tout tourne au noir, pas le noir de la nuit, mais le noir de la violence, de la mort. Le noir des adversaires, le noir du chaos, du désastre dans la pénombre, dans la nuit noire. Le déguisement des oppresseurs fait valoir un spectacle ahurissant : la peinture de la violence sous toutes ses formes. Une peinture qui se lit dans la désolation, les pleurs et le désarroi. L'exposition qui en résulte est la désolation, un enfer infernal.

---

## ***2.2. 'L'enfer c'est les autres'***

---

Le choc entre les deux entités, le combat entre les deux cultures est un combat d'idée, de culture, de mœurs, de croyance. Y a-t-il acceptation ou refus ? Ce combat matériel dans les nuits à travers les coups de feu est également présent dans la conscience des différents groupes et peuples. Pour les uns, c'est une volonté d'imposition de sa manière d'être, d'obligation à ressembler au prototype arabo-musulman dans tous ses aspects. Les premiers à avoir accepté l'idéologie mahométane ne la vivent pas dans son essence véritable, dans ses fondements. Ils pratiquent ce que nous appelons un "conformisme superficiel" qui consiste à renoncer à son identité de départ « à son prénom, son nom, ses parents, ses amies, ses croyances, ses valeurs » (Malewska-Peyre, 1989, 55) et ne pas être en harmonie avec l'identité collective. Ils deviennent des hérauts, prêts à éclairer le groupe de départ en ouvrant grande les voies pour une progression certaine des insurgés, mais également éclairer son groupe ethnique d'appartenance véritable en semant la désolation, la trahison, l'émoi, la mort. Comment un fils peut-il se rebeller contre sa culture, ses parents, ses croyances, ses valeurs ? Répondre à cette

interrogation revient à dire que ces derniers sont mus par l'appât du gain, du conformisme.

Sur le plan économique, les valeurs monétaires comme le franc CFA et le Naira, principales monnaies de la zone, sont supplantées par le dollar américain. Les jeunes découvrent cette monnaie dont le taux de convertibilité est très fort en fonction des coupures qu'on possède. L'acquisition permet de changer le bien-être, d'où le basculement vers la nouvelle idéologie. « En fait on peut parler la même langue et ne pas se comprendre, car on n'a pas de références communes, chaque concept sous-tend une signification liée à une réalité socio-culturelle et un univers mental différents ; en d'autres termes les mots n'ont pas le même sens suivant les groupes et les sous-cultures » (Cohen-Emerique, 1989 : 36). Il y a ainsi un changement de l'identité psychosociale dans toute sa dynamique. La question qu'il faut se poser est celle de savoir en combien de temps se font ces mutations, ces dynamismes ? Simples observations usuelles, le temps de ces mutations n'est pas le temps linéaire en tant que matériau. Une simple fraction de la journée qui façonne les paradigmes et les hommes. Or, « le temps sert alors de matériau de base pour la réalisation ou l'accentuation d'une identité commune et est un support au développement des sentiments de solidarité » (Fibbi, 1989 : 125).

---

### **3. Une bouée de sauvetage dans la nuit noire : quitter son terroir**

---

Les moyens déployés sont multiples pour faire face et échapper à l'ennemi. Ce qui nous intéresse dans ce contexte est le fait de quitter simplement son terroir comme une réaction pacifique à la violence en face de soit.

---

#### **3.1. Sauver des vies, sauver des biens**

---

##### **3.1.1. Inconnus de tous des l'abord**

---

Le climat est calme et une atmosphère de paix et de sérénité traverse tout le village. Nous avons reçu des frères disions-nous, des hommes calmes qui se sont insérés parmi nous, la population locale. Innocents, calmes et moins frustrés, ils ont loué des maisons et mènent une vie paisible. Soudain, nous avons été informé que ce sont des hommes armés qui ont gardé leur arme au niveau de Kérawa-Nigéria et qui réfléchissent à comment mener des attaques et prendre la gestion du territoire. Ils sont considérés comme des innocents au niveau de Kérawa-Cameroun. Ils participent à toutes les prières quotidiennes dans les mosquées et rendent l'aumône légale aux pauvres. Quoi de plus normal et pourquoi ne pas considérer ces hôtes comme les nôtres ?

---

##### **3.1.2. Une fin tragique**

---

Fuyant les exactions au Nigéria, ils sont venus s'abriter parmi nous. Inconnus au départ de la population, ces derniers ont fait valoir leur sens

d'hospitalité, de partage, d'accueil, bref des valeurs sociales si chères à la dynamique des sociétés africaines. Un changement véritable s'est observé dans le petit commerce et l'économie locale. Le flux des mouvements des hommes et des biens a connu une hausse certaine en un temps record.

Face à cette insécurité galopante et effrayante, la population locale a résolu de quitter le village. Entre Amchidé et Limani, il y a un mayo qui nous aide dans notre quotidien, mais aussi dans la survie de la population. Etant en pleine saison de pluie, la zone connaît une période des grandes eaux, donc de crue. C'est autour de 21 heures que nous avons résolu de quitter le village. Ce qui nous a marqué c'est un enfant que nous avons perdu en traversant le mayo. Un choix cornélien que nous avons assumé tous et dont nous portons le deuil jusqu'aujourd'hui. En effet, une femme, ayant perdu son mari a résolu de traverser le mayo avec ses trois enfants. Le plus jeune étant au dos et les cadets en main. Arrivée au milieu du cour d'eau, la furie des eaux a défilé le pagne qui nouait l'enfant au dos. Ayant les deux enfants en main et étant dans l'impossibilité de laisser tomber les aînés au profit du plus jeune, le bébé au dos a été emporté par les courants d'eau et la furie des vagues et courants. Une image que nous retenons toujours de ces sombres nuits, la nuit de la traversée comme le pense bien d'autres. Aujourd'hui, cette femme est à Mora, elle y va de temps à autres pour se recueillir au bord du mayo en pleine saison sèche comme en saison de pluies à la mémoire de son bébé disparu tragiquement, sans maladie et sans autre formes de procès.

---

### ***3.1.3.La peur sous tous les horizons***

---

Nous vivons dans la peur aussi bien de nos voisins que de nous-même. La nuit, nous avons peur des Kolé et des Haoussa qui sont les principaux interlocuteurs entre les Boko Haram et la population. Ils gardent mieux les secrets et connaissent les jeunes qui sont complices ou qui ravitaillent ces malfrats. Faut-il parler d'une affirmation identitaire ou d'une volonté de défense du terroir ? Tous, nous traversons ces moments sombres de l'histoire, la nuit des hommes, mais aussi la nuit des femmes, des enfants et la nuit des flammes, des feux, des balles qui crépitent, des morts par dizaines et des pleurs au lointain. Dans le cadre des destructions et autres formes de tueries, les villages comme Gakara, Aladjiri, Dougdé, sont incendiés. C'est l'image de la désolation, de la mort et de la destruction sous toutes ses formes. L'insécurité est liée à la zone frontalière ou l'économie prospère avec les autres entités voisines notamment le Tchad et le Cameroun.

---

### ***3.2.Abandonner et perir pour un ailleurs incertain***

---

Le 25 août 2014, des commerçants se sont rendus au marché de Maiduguri. Ils étaient 15 dans leur véhicule. Au retour, ils ont été attaqués. Les assaillants ont tué 14 passagers. Un les a reconnus, en vertu de cette reconnaissance il a reçu une balle dans la bouche. Heureusement il n'a pas succombé à ses blessures. L'hôpital de Maroua a assuré les soins dans le plus grand professionnalisme. À partir de cette période, l'insécurité a pris place et

les nuits sont devenues des périodes de jours où les pillages et les exactions fusent de toutes parts. Le Sous-Préfet de Kérawa et le feu lamido de la même localité ont ressenti le poids de l'insécurité, de la mort, de la violence.

**Photo N° 01:** Les concessions abandonnées par les pairs



**Source :** Maura Dosso David, Doublé, Janvier 2020.

**Photo N° 02:** Les concessions abandonnées. Une véritable rupture avec le milieu culturel.



**Source :** Maura Dosso David, Doublé, Janvier 2020.

Les sobriquets sont les nouveaux ou des petits noms qu'on accorde à des individus ou des groupes d'individus. Ces noms peuvent être singuliers ou pluriels, générique dans bien des cas. Ainsi, Boko Haram se décline en plusieurs substantifs qu'il faut comprendre et évaluer. Dans la zone de Mora et ses environs où la population adopte le Mandara comme *lingua Franca*, le

nom se décline en *Agdjara Malloum*. On a ainsi *Agdjara* le pluriel de *Agdja* les fils ou le fils et *Malloum*, le singulier de Marabout, féticheur.

L'insécurité dans la zone de Kérawa a commencé avec les exactions et les violences que les familles ont vécues du côté du Nigéria. Malgré cette insécurité, les familles ont voulu défendre leur identité territoriale à travers l'appropriation des toponymes. Kérawa étant le dernier village au Cameroun avant la frontière avec le Nigéria, elle est une zone de transit par excellence. Les nuits sont plus mouvementées. Les commerçants, en provenance de ou en partance pour Maiduguri trouvent en ce lieu, en ce toponyme, un centre par excellence d'épanouissement. La nomination de cet espace, le toponyme ainsi défini devient plus qu'un toponyme. C'est un lieu de localisation, de rendez-vous, d'apprentissage et d'échange avec plein de symboles, de patrimoine à préserver et à conserver. Cette valeur, cette richesse se transforme et se dilue dans les stéréotypes et autres stigmatisations de toutes sortes. Les nuits à Kérawa en partance ou en provenance du Nigéria sont synonymes d'insécurité, de violence, de mort, de traumatisme.

---

#### **4. Les sommeils oubliés, la peur sous tous les horizons**

---

Le terroir est ce qui est de plus utile dans la sauvegarde du patrimoine. Malgré la solution ponctuelle qui consiste à quitter le site initial. Certaines familles optent de vivre sur le site de la violence avec la peur malgré les multiples moyens déployés.

---

##### **4.1. Vaincre l'autre par une volonté de défense du terroir**

---

Le désordre qui sévit dans la localité perturbe toute organisation socio-culturelle, toutes normes. Une norme qui ne s'enracine dans aucune des valeurs culturelles. Ni la tendance arabo-musulmane encore moins celle judéo-chrétienne n'admet la violence à l'extrême comme mécanisme d'imposition des normes et des valeurs ou de résolution des conflits. Il n'y a pas une unicité normative face à la pluralité des valeurs, des civilisations. Les différentes langues, cultures, mœurs, valeurs et traditions ne sont pas des pôles de construction des angles. Ces valeurs sont dénaturées ou à déconstruire. Elles devraient être des valeurs qui, dans la diversité, dans l'adversité fondent l'ossature du bien-être, du vivre ensemble harmonieux.

Interrogeons l'éducation dans l'internationalisation des normes et des valeurs des différents groupes. Dans les massifs du Mandara, les nuits chez les uns sont des périodes de mortification, d'ascèse, d'élévation à travers les prières, les incantations à l'être suprême, au divin. Chez les autres, les nuits sont également en plus de l'élévation, des périodes de réflexion, d'organisation des projets. Déstabiliser les nuits chez l'un ou l'autre des groupes revient à détruire le socle, l'ossature, la base même de la construction sociale. Une construction sociale qui se veut dans l'unité, le progrès, le rassemblement de tous les frères et sœurs du pays vers des idéaux communs.

Nous appartenons tous à une même collectivité morale où la vie et l'humanité est la base de tout fondement. Les nuits ne doivent pas être des

périodes propices pour saper ses fondements et construire un règne basé sur une doctrine, mais sur la pluralité des valeurs, des croyances et des gains universellement admise par tous. Nous prôtons un universalisme qui se construit dans le nationalisme et dans la pluralité des idéologies. « Le cosmopolitisme se présente comme une doctrine qui cherche à fonder sur l'autonomie et l'égalité, une préoccupation universelle pour tous » (Gwoda, 2009 : 178). Les lieux de prière sont des espaces à protéger, à défendre, à capitaliser pour être en paix avec le suprême.

**Photo N° 03:** Une mosquée abandonnée.



**Source :** Maura Dosso David, Doublé, Janvier 2020.

**Photo N° 04:** L'appropriation et la défense du terroir



**Source :** Maura Dosso David, Doublé, Janvier 2020.

---

#### ***4.2. Une contre réaction inutile***

---

L'insurrection est liée à la zone frontalière ou l'économie prospère. Les autres entités voisines notamment le Tchad et le Cameroun sont des protagonistes dans ces échanges. Le commerce entre le Cameroun et le



Nigéria à travers les marchés comme Banki est un pôle par excellence d'attraction des hommes dans le temps. Mubi dans la zone méridionale est un pôle d'échange dans le Nigéria voisin. C'est dans ce cadre que les Djihadistes vont chercher à atteindre les hommes dans leur égo économique mais également dans leur culture, leur religiosité. Dans les années 2010, le coton exporté au Nigéria à partir du Cameroun avait permis de pallier à certaines difficultés au sein des familles à travers le mouvement des devises. Fuyant les exactions au Nigéria, ils sont venus se mélanger à la population locale. Inconnu au départ de la population, ces derniers ont fait valoir leur sens d'hospitalité, de partage, d'accueil bref, des valeurs sociales si chères à la dynamique des sociétés africaines. Un changement véritable s'observe dans le petit commerce et l'économie locale. Le flux des mouvements des hommes et des biens ont connu une hausse par rapport à la moyenne initiale.

La nuit d'enfer dans la zone de Amchidé fut très traumatisante pour la population. N'étant pas habitués à ces actions dans le temps. Les ravisseurs, ayant ciblés les familles au préalable sont arrivées à 23 heures. Ils sont entrés chez ces derniers. Après les avoir saisis et menottés, ils ont commencé à tirer en l'air dans tous les sens et en fuyant. Les valeureux hommes ainsi saisi sont parti vers une destination inconnue avec les assaillants. Une destination semblable aux esclaves sur l'île de Gorée vers un ailleurs incertains. Autour du petit matin, c'est le désarroi total, les pleurs, les gémissements, les lamentations, les jérémiades sous toutes ses formes. Tout est mis sens dessus, dessous.

Plusieurs idéologies se confrontent et s'éclaboussent. Une rencontre de plusieurs rationalités. Plusieurs réflexions ont été menées en amont de la rencontre des cultures et des rationalités. Le choc des civilisations de Samuel Huntington et les multiples réflexions qui en résultent. Celle de Harris Memel-Fotê qui s'interroge dans un célèbre article intitulé "Jalons pour une théorie de la rencontre des rationalités". Dans cette rencontre, il y a la forme pacifique de la rencontre qui s'explique par une égalité chez les protagonistes, chacun défendant sa culture, mais aussi par la complémentarité, chacun jugeant sa culture de plus indiquée et une idéologie à promouvoir. Dans la seconde forme de la rencontre qui nous intéresse le plus, c'est cette rencontre qui se distingue par deux formes de modalités. La modalité guerrière et celle dite impérialiste. Ces deux modalités sont caractérisées par l'établissement d'un ordre inégalitaire d'échange, fondé sur des économies non complémentaires. « Nous désignons une modalité de violence comme guerrière, quand l'appareil militaire, appareil technique, bien organisé et plus efficace, est susceptible de porter la guerre chez l'ennemi et de produire les résultats attendus sans subir de préjudice sensible », il s'agit des Etats impérialiste comme celle de Ségou au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il précise celle dite violente en ces termes.

Si la modalité guerrière de la violence est principalement d'ordre technique, la modalité impérialiste présente plutôt un caractère socio-politique et culturel. Les colonisations qui incarnent l'impérialisme déploient en effet un projet politique, de longue durée, dont la réalisation est articulée en plusieurs phases : une phase militaire, une phase politique et une phase culturelle. La phase militaire qui aboutit à la victoire instaure un ordre d'inégalité fondé sur un écart organisationnel et technique évident ; dans la phase politique,



l'Etat victorieux assure sur les peuples et l'Etat vaincus une domination administrative, économique et sociale ; c'est à la phase culturelle que l'impérialisme impose aux peuples dominés, par le truchement d'une minorité d'indigènes assimilés, sa langue, sa morale, voire sa religion. (Harris Memel-Fotê, 2007 : 28).

Dans ce combat acharné, perpétuel dans la conscience des uns et des autres, les nuits sont des périodes propices, des rings où s'affrontent des idéologies, des valeurs, des morales. Il y a des vertus universellement admises, des valeurs définies comme telles. Des morales qu'il faut préserver. Dans quelle logique sommes-nous ? Il y a des morales au pluriel, mais celle au singulier semble être la pierre angulaire, celle universellement admise par tous. Dans ces nuits de violence, de turbulence et de pouvoir se chevauchent deux idéologies, deux pouvoirs et deux forces antagonistes mais réelles, chacune cherchant à défendre sa tendance. Celle arabo-musulmane ayant pour ambition d'étendre son idéologie au-delà de son territoire et fonder un califat au loin des frontières et celle Judéo-chrétienne dont l'objectif initial est de défendre le territoire et la culture.

Car ce avec quoi nous sommes est cette réalité, et ce dans quoi nous sommes est la réalité. Ces deux moments ne sont pas séparables mais sont bien distincts. Toute chose appréhendée humainement est réelle, mais aucune n'est la réalité. Et ce qui est grave, c'est que chaque chose réelle nous impose d'être dans la réalité. (Zubiri, 2005 : 93).

Les deux idéologies ont des valeurs communes. La question transcendante, celle du pouvoir suprême, celle de Dieu. Elle fait surface avec toutes les déclinaisons que cela pourrait avoir et signifier. Un pouvoir de séparation des forces et de germination de la réalité. Une réalité pas tout objective, mais une réalité vue sous le prisme de sa culture, de sa religion. Une réalité matérielle qui transformerait progressivement l'homme et le territoire dans tout son être, dans toute son intimité. Comment dissocier cette ambivalence quand nous savons que tous nous détenons la réalité. Dans ses rapports à autrui et à l'être suprême, l'homme est au centre de l'action et du devenir.

---

## **5. Consoler et essuyer les larmes de la population locale**

---

La population locale, malgré les multiples forces contraires auxquelles elles font face trouve une oreille attentive du côté des élites locales et des ONG. Les élites sont les personnes distinguées ayant une certaine supériorité et prestance au sein de la population. Ils excellent dans les activités économiques, politiques et socio-culturelles. Les organisations non-gouvernementales pour ce qui les concernent ont pour mission la défense des droits civiques, l'assistance aux personnes déplacées et victimes de guerre et l'amélioration du bien-être social.

---

### **5.1. Les actions des élites locales**

---

Dans cet ensemble infernal fait de pleurs, de peur, d'angoisse, de gémissements, de volonté de quitter, de rester ; dans ce vaste champs de peur et de nuit blanche, la population se retourne vers les autorités que sont les chefs traditionnels, les gens d'armes, les élites intérieurs et extérieures. Les autorités traditionnelles faute de force de défense sont parfois victimes eux-mêmes comme l'est la population, impuissante face à des insurgés lourdement armés. Les forces de maintien de l'ordre sont celles qui maintiennent la population sous oxygène. Leur présence est une bouffée d'air de sécurité et d'estime de soi. Elles font avec la population une forme d'osmose. Les actions réciproques des uns et des autres font vivre les activités dans les sites d'insécurité. La population locale démasque toute forme d'intrusion au village et les hommes en tenue réagissent aussitôt. Ils se sont organisés en comité de vigilance.

Le comité de vigilance regroupe les hommes valides d'une localité ou d'un village. Ils sont considérés comme des éclaireurs. Ce sont eux qui connaissent mieux les ruelles, les pistes sinueuses et les lieux de cachettes des insurgés. L'administration camerounaise et les élites locales ont fourni à ces derniers de moyens de déplacement (moto, vélo) ; de communication (téléphones) ; d'équipements pour faire face aux intempéries (les survêtements). Dans la même logique, l'action du Sultan des Wandala à Mora, du lamido de Tokombéré dans le canton de Mada est très significative. Ainsi en est-il pour les lamibé de matakam-nord et matakam-sud chez les Mafa. Ils ont des politiques presque communes. Ils recensent les familles, des déplacés, des démunis, des victimes de guerre sous l'aide des ONG afin de faciliter le quotidien et l'insertion de ces derniers. Les denrées de premières nécessités comme le mil, les savons, l'huile, le sel, etc sont distribuées. Cette politique est renforcée par l'action de l'Etat qui y a ajouté des matelas, des feuilles de tôles, toutes choses nécessaires dans le cadre de la reconstruction pour un bien-être.

---

### **5.2. Les ong et leur philanthropie légendaire**

---

Plusieurs villages du côté des massifs du Mandara méridional ont connu un abandon total. Le chef de canton de Keraua vit à Mora et s'y rend de temps à autres pour visiter les sujets présents sur leur territoire. Manawatchi-Kérawa, Séradji, Warwiédé, Goumbouldi sont des villages pratiquement abandonnés. La volonté de défense du terroir se mue en un abandon et une trahison sous toutes ses formes. Certains ONG font une belle prestation dans la zone et aident la population à surmonter cette difficulté somme toute traumatisante et désolante. Nous avons entre autres PLAN CAMEROUN, PAM (Programme Alimentaire Mondiale), IRC (International Rescue Commity), PAIC (Programme d'Appui à Initiative Communautaire), PNUD (Programme des Nations Unies pour le Developpement), la croix rouge, NRC (Norwegian Refugee Council), INTERSOS d'Italie, la GIZ allemande. L'objectif des uns et des autres est de faciliter à la population de braver ces

difficultés mais surtout faire preuve de bienfaisance, d'assistance matérielle. Un brin d'humanisme de la part des uns et des autres. On note un renforcement d'accès au droit à la documentation civile et légale ; d'accès aux droits au logement, à la terre et à la propriété ; du mécanisme communautaire de résolution collaborative des conflits et de la promotion de la paix et de la sécurité.

---

## Conclusion

---

En somme, la question de l'insécurité au Nord-Cameroun et dans les massifs du Mandara est d'actualité. Elle s'inscrit dans le cadre de la politique de sécurisation des zones frontalières avec un point d'encrage sur les mouvements des hommes et des idées, des politiques d'accumulation des richesses et enfin, dans la politique de la mise en place des idéologies, des cultures et des civilisations. Les hommes qui en sont les principaux acteurs sont également victimes. Avec les assaillants, ils sont les protagonistes dans cette guerre sans fin. Les jours comme les nuits sont des périodes d'insécurité. Pour les assaillants, une insécurité certaine est présente en journée car, ils font face aux forces contraires en place, notamment celle de l'armée camerounaise et de la population en place. La nuit par contre, est une période de sécurité pour opérer leur sale besogne en semant la terreur, la désolation et la mort. Pour la population locale, la nuit est une période d'insécurité aussi bien en présence des assaillants que sans leur présence.

Les nuits d'enfer sont les premières impétuosités auxquelles la population fait face. Surprise au départ, les nuits sont de véritables moments de bataille, un enfer sans fin tant les forces destructrices arrivent de toutes parts. La population ne s'étant pas préparée à ces rencontres, trouve en ces périodes de repos et de régénération de forces un enfer sous les fers de la destruction. Ne pouvant être à chaque fois victimes sans réagir, la population locale met en place des politiques de préservation de la paix et de la sécurité. Une milice locale appelée comité de vigilance est mise sur pied. Nous passons ainsi des nuits d'enfer aux nuits blanches attendant impatiemment et vainement les assaillants. Etant informés par leur service de renseignement, certainement des traîtres au sein de la population locale, ils vont changer de formule d'attaque. La population locale sera impuissante face à cette nouvelle politique de destruction et préfère passer des nuits hors de leurs domiciles. On y retourne en journée, en groupe pour travailler dans les plantations et sécuriser certains domaines fonciers ancestraux, des lieux de culte, de divination. La population passe ainsi les nuits hors de leur domicile. L'étude nous plonge au cœur de la dynamique des actions des hommes, des mentalités mais surtout de l'antagonisme religieux entre les deux civilisations notamment judéo-chrétienne et arabo-musulmane.

---

## References bibliographiques

---

**Fibbi Rosita** (1989), "Temps et migration" in Retschitzky Jean, Bossel-Lagos Margarita, et Dasen Pierre, (Réunis par), *La recherche interculturelle*, Paris, L'harmattan, p. 121-127.

**Gwoda Ader Abel** (2006) " Le cosmopolitisme et la question des minorités ethniques " in *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines, Hommage au professeur Jean-Marc Ela*, Vol.1 N°10, p. 177-193.

**Harris Memel-Fotê** (2007), "Jalons pour une théorie de la rencontre des rationalités", in Hountondji P. J., (dir.), *La rationalité, une ou plurielle ?*, CODESRIA, Sénégal, p. 25-30.

**Keutcheu Joseph** (2013), " « Nous » pour dire quoi ? La territorialité et l'identité nationale à l'épreuve de la diversité ethno-régionale au Cameroun " in Mondoué, R., et Nganguem Feze Y.-A., (eds) *Identités nationales, postcoloniales ou contemporaines en Afrique. Réflexion en hommage aux 50 ans de l'union africaine*, Paris, L' harmattan, p. 121-146.

**Malewska-Peyre Hanna** (1989), "l'image négative de soi chez les enfants de migrants et les stratégies identitaires contre la dévalorisation" in Retschitzky Jean, Bossel-Lagos Margarita, et Dasen Pierre, (Réunis par), *La recherche interculturelle*, Paris, L'harmattan, p. 47-59.

**Margalit Cohen-Emerique** (1989), "Connaissance d'autrui et processus d'attribution en situations interculturelles" in Retschitzky Jean, Bossel-Lagos Margarita, et Dasen Pierre, (Réunis par), *La recherche interculturelle*, Paris, L'harmattan, p. 26-46.

**Vareilles Thierry** (2001), *Encyclopédie du terrorisme international*, Paris, L'Harmattan.

**Zubiri Xavier** (2005), *L'homme et Dieu*, Paris, L'Harmattan.

# LA DAARA : UN APPAREIL DE REPRODUCTION SOCIALE AU SENEGAL

**Mouhamadou Mansour Dia**

*Maître-assistant en Sociologie/ Université Numérique Cheikh Hamidou Kane  
Dakar/ Sénégal  
mansour.dia@unchk.edu.sn*

---

## Résumé

*Le texte traite des daaras, composante du système éducatif alternatif au système formel classique et dont les apprenants sont appelés talibés. Il s'agit d'un système éducatif très ancré dans le tissu social sénégalais, promis et défendu particulièrement par les organisations confrériques. À partir d'enquêtes de terrain, la fonction de reproduction sociale des daaras est analysée. Après avoir fait la typologie des daaras, le rôle des daaras dans la reproduction sociale est traité ainsi que la problématique de modernisation des daaras. Enfin, nous avons traité de la privatisation de l'enseignement religieux musulman.*

**Mots clés :** *reproduction, éducation, daara, talibé, serigne-daara.*

---

## Abstract

*This text talks about the daaras, a component of the education system that is an alternative to the traditional formal system and whose learners are called talibes. This is an educational system deeply anchored in the Senegalese social fabric, promised and defended particularly by brotherhood organisations. Using empirical study, the social reproduction function of daaras is analysed. After having made the typology of daara, the role of daara in social reproduction is treated as well as the problematic of modernisation of daaras. Finally, we deal with the privatisation of the Muslim religious teaching.*

**Keywords :** *social reproduction, education, daara, talibe, serigne-daara.*

---

## Introduction

Le terme *daara* vient de l'arabe « *daar* » qui signifie « maison, demeure ». On peut le définir comme étant tout lieu d'enseignement qui n'est pas structuré sous forme de classes, c'est-à-dire dont l'espace d'apprentissage est unique, et dans lequel est livré, sous la tutelle d'un maître appelé *serigne-daara*, une éducation islamique basée sur la mémorisation du Coran. La personne qui y reçoit de l'apprentissage est nommée *talibé*. Selon les *daaras*, certains *talibés* sont soumis à la mendicité ; alors que d'autres ne la pratiquent pas.

Dans ce texte, il est analysé en quoi la *daara* constitue encore un appareil de reproduction des inégalités sociales malgré sa constante modernisation. Par rapport à cet objectif, trois principales méthodes de recueil de données ont été utilisées : les recherches sociales et documentaires, la méthode qualitative et celle dite quantitative. Les enquêtes documentaires ou données

secondaires ont permis d'analyser la problématique de la mendicité des *talibés* au Sénégal et les stratégies de réforme des *daaras*. Pour les enquêtes qualitatives, des entretiens ont été menés avec les acteurs des *daaras* et des récits de vie de 10 talibés effectués pour connaître en profondeur leur trajectoire sociale, leurs identités, leurs itinéraires et leurs conditions de vie et d'étude. L'enquête quantitative menée à partir d'un questionnaire, a concerné 100 *talibés* de Dakar, à partir d'un mode d'échantillonnage aléatoire, dans les rues pour les talibés mendiants, dans les *daaras* pour les *talibés* non mendiants. Les données qualitatives ont été traitées avec le logiciel NVIVO. Le logiciel Sphinx a été utilisé pour traiter les données quantitatives. Des tests de représentativité ont été effectués avec le Khi 2. Cet article est structuré autour de quatre (4) parties. La première est relative à une typologie des *daaras* au Sénégal. La deuxième traite du rôle des *daaras* dans la reproduction des inégalités sociales. La problématique de réforme des *daaras* est abordée au troisième point. Enfin, le quatrième point traite des programmes de réforme de l'organisation et l'enseignement des *daaras*.

---

## 1. Typologie des *daaras* au Sénégal

---

La *daara* est un lieu d'apprentissage islamique spécifique. Au Sénégal, elle constitue un système éducatif alternatif, souvent en complément du système officiel. Ce qui en fait un système hors école ou pour reprendre Clothilde Hugon (C. Hugon, 2015/3, p. 86) un système concurrent du développement de l'école publique de langue française. Elle est le premier niveau d'initiation au Coran. Ce qui la distingue de la *madrassa* qui signifie littéralement l'endroit où l'on recherche du savoir. La *madrassa* renvoie à l'école. La *daara* est également différente de la *djâmiha* qui veut dire université en arabe. L'enseignement d'une *daara* est foncièrement islamique. Il s'articule autour de l'enseignement du Coran qui en est la matière centrale et la plus importante. Le *serigne-daara* qui en est l'autorité, s'il est qualifié, il peut y adjoindre l'enseignement des sciences islamiques et littéraires. Par contre, on peut trouver des érudits qui n'enseignent pas le Coran chez eux, mais qui s'occupent de l'enseignement des matières islamiques et littéraires. Ces endroits ne sont pas appelés *daaras*. Dans le jargon des maîtres-coraniques et des talibés, on les nomme *madjalis*.

Dans une *madrassa* ou école-arabe, l'accent est plutôt mis sur la maîtrise de la langue et des matières académiques capables d'insérer l'élève dans la vie professionnelle. L'enseignement dans les *djâmiha* est quant à lui supérieur destiné aux étudiants ou aux élèves sortis des instituts islamiques ou des *madrasas* avec le titre de bachelier. Il s'agit le plus souvent d'un enseignement laïc. Lors d'un entretien avec Abdoul Aziz Ba<sup>8</sup>, un enseignant d'arabe au lycée de Tivaouane, il a révélé que la *daara* constitue le système d'enseignement traditionnel islamique. Elle n'existe pas seulement au Sénégal, on la trouve également dans les pays arabes. On les nomme dans ces pays des *khalâwi* et *mahadra* en Mauritanie. Abdoul Aziz Ba soutient qu'au

---

<sup>8</sup> Il nous a accordé plusieurs entretiens dont le dernier remonte au 12 septembre 2022.

Soudan, on peut trouver des *khalâwi* pouvant compter plus de trois (3.000) *talibés* logés et nourris par leurs *serignes-daaras*. Cette prise en charge est rendue possible par le fait que dans de nombreux pays arabes, le gouvernement subventionne les *khalâwi*. En Mauritanie, les recteurs des *mahadra* ont, selon les autorités gouvernementales, le statut de professeurs d'université.

Par rapport à la catégorisation des *daaras* au Sénégal, il est possible d'en identifier cinq (5) types : les *daaras*-modernisées, les *daaras*-traditionnelles, les *daaras* de quartiers, les *daaras*-mobiles et les *daaras*-hébergées.

Les *daaras*-modernisées sont créées par des promoteurs économiques ou par de grands *serignes-daaras* qui sont dotés de moyens financiers et/ou qui ont des partenaires<sup>9</sup>. Ils louent une maison, engagent des maîtres-coraniques qui les assistent dans l'enseignement des *talibés* et recrutent un personnel qui s'occupe de l'hébergement et de la restauration des pensionnaires. Ces *daaras* sont celles que les sénégalais appellent couramment *daaras*-internats. Mais, nous préférons le terme *daaras*-modernisées, car ce ne sont pas seulement ces centres d'enseignement qui constituent des internats. Même les *daaras* qui pratiquent la mendicité sont des internats. Ce qui constitue alors un faux usage du terme internat. Les plus actifs dans la création de ces *daaras* sont les *talibés* formés à Fass-Touré, à Kokki et à Touba. D'ailleurs, beaucoup de ces *daaras* portent les noms de grandes figures de l'islam sénégalais, particulièrement Ahmadou Sakhîr Lo, Mouhamed Hady Touré, Mourtada Mbacké, etc.

Les *daaras*-traditionnelles se situent dans la cour des mosquées. Nous les appelons *daaras*-traditionnelles parce que les premières formes de *daaras* sénégalaises se situaient dans l'enceinte des mosquées. Aussi, au Moyen-âge, le principal centre d'enseignement coranique était la mosquée qui servait en même temps de lieu d'apprentissage coranique, de lieu de culte, de bibliothèque, de centre culturel et de lieu de rencontres et de réunions des Musulmans. Aujourd'hui, plusieurs de ces mosquées sont transformées en universités. C'est le cas de l'Université Al-Azhar, de l'université Kairouan de Fès, de l'université *Al-Amawi* de Damas, etc. (F. Déroche, 2008, p. 248). Les premières *daaras* sénégalaises de ce type étaient construites sur le modèle du centre d'enseignement de Tombouctou qui a servi de référence à tous les centres d'enseignement islamique fondés ultérieurement en Afrique Occidentale. Ce centre islamique se constituait, selon Thierno Ka, d'un complexe composé d'une mosquée, d'une maison et d'un foyer d'enseignement coranique (T. Ka, 2002, p. 40-41). La mosquée servait de lieu de culte ; on y prêchait la parole de Dieu et du prophète Mouhamed et y effectuaient les cinq prières quotidiennes ainsi que les prières funéraires. La maison servait de demeure pour le *serigne-daara*, pour ses femmes, ses enfants et les *talibés* débutants. De même, le foyer servait de lieu d'enseignement pour les *talibés*.

Les *daaras* de quartiers sont fondées par des voisins de quartier qui habitent dans des maisons ou des locaux dont ils sont, le plus souvent, propriétaires.

---

<sup>9</sup> El Hadji Malick Fall, le *serigne* de la *daara* de Pire, a déclaré lors de notre entretien le 16 aout 2019, que le budget mensuel de sa *daara* s'élève à 3.000.000 de franc CFA.



Elles fonctionnent beaucoup plus durant les vacances scolaires accueillant les élèves du système scolaire classique.

Les *daaras*-mobiles sont logées dans des maisons en chantier empruntées par les *serignes-daaras* à des ressortissants de la même localité ou à des personnes de vieille connaissance. Ce sont ces genres de *daaras* qui posent le plus de problèmes au Sénégal car pratiquant la mendicité à outrance et n'ayant pas de locaux fixes.

Enfin, les *daaras*-hébergées sont créées par des personnes qui hébergent chez elles un *serigne-daara* qu'elles paient mensuellement des sommes variantes le plus souvent entre 50.000 et 85.000 francs CFA et qui est chargé d'enseigner le Coran à leurs enfants et de superviser leur éducation religieuse. La plupart des personnes qui créent ces types de *daaras* sont dotées de moyens financiers consistants. Le plus souvent, ils sont des marabouts-confrériques, des expatriés, de grands commerçants, des cadres de l'administration ou d'entreprises privées.

---

## **2. *Daaras* et inégalités sociales**

---

La notion de reproduction sociale est un concept essentiel dans la sociologie de Pierre Bourdieu (Cf. P. Bourdieu & J. C. Passeron, 1989 et 1964). Elle renvoie au phénomène sociologique qui conduit à la transmission d'habitus, de positions sociales, d'une culture et de manières de faire et de penser, d'une génération à une autre. Elle est alimentée par l'inégale répartition du capital social, économique, culturel. Les enfants, selon leur classe sociale, n'ont pas les mêmes chances de réussir sur le plan scolaire. Et l'origine sociale prédispose l'apprenant à la réussite ou à l'échec scolaire. Pour mieux cerner la fonction de reproduction sociale des *daaras*, un questionnaire a été administré au niveau de ces différentes structures (*daara* modernisée, *daara* hébergée, *daara* de quartier, *daara* mobile) afin de voir comment se manifestent les inégalités dans ces écoles coraniques comme indiqué dans le tableau suivant :

Tableau 1 : *Type de Daara & catégorie socioprofessionnelle des parents*

| Type de Daara                                     | daara modernisé | daara mobile | daara hébergé | daara de quartier | TOTAL        |
|---|-----------------|--------------|---------------|-------------------|--------------|
| <b>catégorie socioprofessionnelle des parents</b> |                 |              |               |                   |              |
| chef religieux                                    | 0,0%            | 0,0%         | 0,0%          | 0,0%              | <b>0,0%</b>  |
| Maître coranique                                  | 0,0%            | 10,7%        | 8,3%          | 11,8%             | <b>8,0%</b>  |
| Cadre Supérieur                                   | 3,9%            | 0,0%         | 0,0%          | 0,0%              | <b>1,0%</b>  |
| Grand commerçant                                  | 30,8%           | 0,0%         | 0,0%          | 0,0%              | <b>8,0%</b>  |
| chef d'entreprise                                 | 23,1%           | 3,6%         | 0,0%          | 0,0%              | <b>7,0%</b>  |
| profession intermédiaire                          | 3,9%            | 0,0%         | 0,0%          | 0,0%              | <b>1,0%</b>  |
| paysan et éleveur                                 | 0,0%            | 53,6%        | 0,0%          | 5,9%              | <b>17,0%</b> |
| petits commerçant et emploi subalterne            | 0,0%            | 25,0%        | 50,0%         | 44,1%             | <b>28,0%</b> |
| Ouvrier   | 3,9%            | 0,0%         | 41,7%         | 29,4%             | <b>16,0%</b> |
| Retraité ou sans emploi                           | 0,0%            | 7,1%         | 0,0%          | 8,8%              | <b>5,0%</b>  |
| modu-modu   | 34,6%           | 0,0%         | 0,0%          | 0,0%              | <b>9,0%</b>  |
| <b>TOTAL</b>                                      | <b>100%</b>     | <b>100%</b>  | <b>100%</b>   | <b>100%</b>       | <b>100%</b>  |

Source : Mouhamadou Mansour Dia, *données des enquêtes*, novembre 2023

Les enquêtes réalisées auprès des *talibés* des différents types de *daaras* montrent que ce système de reproduction révélé par Pierre Bourdieu concernant l'école, existe également dans les *daaras*. La *daara* semble même plus discriminatoire que l'école en fonction de l'origine sociale de l'apprenant. Avec la démocratisation du système éducatif sénégalais formulée dès les années 1960, l'école publique sénégalaise accueille de plus en plus d'apprenants de toutes les classes sociales (F. Niang, 2014, p. 240) ; alors que pour les *daaras*, il en existe certaines pour les classes favorisées et d'autres dédiées aux classes défavorisées comme le montre le tableau ci-dessus. Ce tableau révèle que les cadres supérieurs, les grands commerçants et les chefs d'entreprises et certains *modu-modu* (les émigrés), c'est-à-dire les classes favorisées, envoient leurs enfants dans les *daaras* modernisées. Par contre, les enfants des paysans, des ouvriers, des éleveurs et des maîtres coraniques, donc des classes défavorisées, étudient dans les *daaras* hébergées, de quartiers et surtout dans les *daaras* mobiles. Ainsi, la *daara* demeure un « vecteur de reproduction de la hiérarchie sociale » (A. Jourdain, S. Naulin, 2011). Ce qui devrait pousser à réfléchir sur l'inégalité des chances des apprenants dans le système éducatif alternatif que constitue la *daara*. Les conditions d'études et de vie dans les *daaras* mobiles et hébergées n'encouragent pas les membres des catégories socioprofessionnelles privilégiées à y envoyer leurs enfants. Ces types de *daaras* sont quasiment réservés aux enfants des classes défavorisées. Car leurs parents ne disposent pas de moyens d'envoyer leurs enfants dans les *daaras* modernisées. Dans

toutes les *daaras* enquêtées, les apprenants en régime internat paient au minimum 40. 000 Francs CFA mensuellement et cette somme semble ne pas être à la portée des classes moyennes de la société sénégalaise. Cette somme n'est surtout pas à la portée des habitants du monde rural sénégalais qui dépendent en grande partie de l'hivernage qui ne donne pas le plus souvent les résultats escomptés.

Tableau 2 : *Type de daara/ milieu d'origine des enquêtés*

| Type de Daara         | daara mo<br>demisé | daara<br>mobile | daara<br>hébergé | daara de<br>quartier | TOTAL        |
|-----------------------|--------------------|-----------------|------------------|----------------------|--------------|
| <b>zone d'origine</b> |                    |                 |                  |                      |              |
| Zone rurale           | 3,9%               | 92,9%           | 75,0%            | 5,9%                 | <b>38,0%</b> |
| zone urbaine          | 84,6%              | 0,0%            | 0,0%             | 26,5%                | <b>31,0%</b> |
| banlieue              | 0,0%               | 0,0%            | 8,3%             | 64,7%                | <b>23,0%</b> |
| étranger              | 11,5%              | 7,1%            | 16,7%            | 2,9%                 | <b>8,0%</b>  |
| <b>TOTAL</b>          | <b>100%</b>        | <b>100%</b>     | <b>100%</b>      | <b>100%</b>          | <b>100%</b>  |

Source : Mouhamadou Mansour Dia, *données des enquêtes*, novembre 2023

Le test khi 2 révèle, à travers le tableau 2 que les talibés des *daaras* mobiles et hébergées sont essentiellement issus du monde rural ; alors que les *talibés* des *daaras* modernisées proviennent essentiellement du monde urbain. Quant aux *talibés* des *daaras* de quartiers, ils proviennent majoritairement de la banlieue. Ces données peuvent être compréhensibles dans la mesure où les habitants du monde rural sénégalais vivent généralement dans des conditions difficiles. Les habitants du monde rural sénégalais sont très souvent obligés de recourir à l'exode rural pour subvenir à leurs besoins les plus primaires. D'ailleurs, beaucoup de *serignes-daaras*, surtout ceux issus des régions de Kaolack et de Kaffrine, pratiquent ce que l'on appelle le *ndoraan* en Wolof qui consiste à passer la saison sèche dans les grandes villes pour ensuite retourner au village à l'approche de l'hivernage. Le tableau 2 fait apparaître un nombre important d'étrangers dans les *daaras* enquêtées et ils sont dans celles modernisées.

Tableau 3 : *Type de daara/ Région d'origine des enquêtés*

| Type de Daara    | daara mo demisé | daara mobile | daara hébergé | daara de quartier | TOTAL        |
|------------------|-----------------|--------------|---------------|-------------------|--------------|
| Région d'origine |                 |              |               |                   |              |
| Dakar            | 92,3%           | 3,6%         | 50,0%         | 82,4%             | <b>59,0%</b> |
| Diourbel         | 0,0%            | 14,3%        | 0,0%          | 0,0%              | <b>4,0%</b>  |
| Fatick           | 0,0%            | 7,1%         | 0,0%          | 0,0%              | <b>2,0%</b>  |
| Kaffrine         | 0,0%            | 10,7%        | 25,0%         | 2,9%              | <b>7,0%</b>  |
| Kaolack          | 0,0%            | 21,4%        | 0,0%          | 5,9%              | <b>8,0%</b>  |
| Kédougou         | 0,0%            | 0,0%         | 0,0%          | 0,0%              | <b>0,0%</b>  |
| Kolda            | 0,0%            | 7,1%         | 8,3%          | 0,0%              | <b>3,0%</b>  |
| Louga            | 0,0%            | 10,7%        | 0,0%          | 0,0%              | <b>3,0%</b>  |
| Matam            | 0,0%            | 7,1%         | 8,3%          | 0,0%              | <b>3,0%</b>  |
| Saint-Louis      | 3,9%            | 10,7%        | 0,0%          | 0,0%              | <b>4,0%</b>  |
| Sédhiou          | 0,0%            | 0,0%         | 0,0%          | 0,0%              | <b>0,0%</b>  |
| Tambacounda      | 0,0%            | 3,6%         | 8,3%          | 2,9%              | <b>3,0%</b>  |
| Thiès            | 3,9%            | 0,0%         | 0,0%          | 5,9%              | <b>3,0%</b>  |
| Ziguinchor       | 0,0%            | 3,6%         | 0,0%          | 0,0%              | <b>1,0%</b>  |
| <b>TOTAL</b>     | <b>100%</b>     | <b>100%</b>  | <b>100%</b>   | <b>100%</b>       | <b>100%</b>  |

Source : Mouhamadou Mansour Dia, *données des enquêtes*, novembre 2023

Comme nous pouvons le lire dans le tableau 3, les *talibés* des *daaras* mobiles sont très souvent issus de Kaolack, de Kaffrine, de Thiès, de Saint- Louis, de Diourbel, de Kolda, de Matam, de la Guinée Bissau, etc. Les *talibés* et les *serignes-daaras* venus de Kaolack et de Kaffrine commencent, depuis quelques décennies, à monopoliser l'enseignement coranique au Sénégal. Ils sont présents dans toutes les grandes villes sénégalaises et dans tous les grands centres religieux du pays. À Tivaouane par exemple, la grande majorité des *serignes-daaras* et des maîtres-coraniques sont de ces régions. Certains d'entre eux, grâce à leur érudition, sont nommés imams dans cette cité religieuse. Ils dirigent des prières même à la grande-mosquée de Khalifa Ababacar Sy et à celle de Malick Sy de Tivaouane.

Les résultats du tableau 3 soulignent que la majorité des *talibés* des *daaras* modernisées enquêtés viennent de Dakar. Il y a également la présence de Nigériens, de Ghanéens et d'Européens. D'ailleurs aucun Ghanéen, Nigérien et Européen enquêté n'étudie dans les *daaras* mobiles enquêtées. Les Ghanéens et les Nigériens sont surtout présents dans les *daaras* de Mariam Niasse, fille du grand religieux Ibrahima Niasse de Kaolack, et de ses enfants. C'est le cas d'Ibrahima Niasse et d'Abdoulaye Niasse qui révèle que :

« Je m'appelle Abdoulaye Niasse. Je suis né à Koumassi, au Ghana. Je suis venu dans cette daara en 2019. J'ai récité le Coran et je me suis

*inscrit à l'institut islamique de Patte-d'oie pour allier les études coraniques et les études des sciences islamiques ».*

L'on constate aussi la présence de *talibés* étrangers ou ressortissants des pays de l'Union Européenne dans les *daaras* modernisées enquêtées comme indiqué dans le tableau ci-dessous. La présence de ces apprenants étrangers est, en partie, due au fait qu'il y a des émigrés sénégalais particulièrement Soninkés et Toucouleurs vivant en Europe depuis des décennies et qui y ont formé des familles. Ces émigrés envoient parfois au Sénégal leurs enfants qui sont nés en Europe avec le plus souvent la nationalité française, belge ou italienne pour qu'ils apprennent le Coran dans les grandes *daaras* sénégalaises comme celles de Kokki, de Fass-Touré et dans les *daara*-modernisées installées à Dakar par les *serignes-daaras* formés dans ces grandes universités islamiques. À la *daara* d'Ahmadou Sy de Dakar-Plateau, l'on retrouve des *talibés* de nationalité mauritanienne, nigérienne, burkinabé, malienne, française, belge et sénégalaise. La cause de la présence des étrangers dans cette *daara* est liée au fait que ces *talibés* sont descendants de disciples, sur le plan confrérique, d'Ahmadou Sy.

Tableau 4 : *Type de daara/ volume d'étude des enquêtés*

| Heures Moyennes étudiée/j | [0h- 2h[    | [2h- 4h[    | [4h- 6h[    | [6h- 8h[    | [8h- 10h[   | TOTAL       |
|---------------------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|
| Type de Daara             |             |             |             |             |             |             |
| daara modernisé           | 0,0%        | 0,0%        | 10,5%       | 7,7%        | 62,9%       | 26,0%       |
| daara mobile              | 0,0%        | 100%        | 21,1%       | 15,4%       | 0,0%        | 28,0%       |
| daara hébergé             | 0,0%        | 0,0%        | 26,3%       | 15,4%       | 8,6%        | 12,0%       |
| daara de quartier         | 0,0%        | 0,0%        | 42,1%       | 61,5%       | 28,6%       | 34,0%       |
| <b>TOTAL</b>              | <b>0,0%</b> | <b>100%</b> | <b>100%</b> | <b>100%</b> | <b>100%</b> | <b>100%</b> |

Source : Mouhamadou Mansour Dia, *données des enquêtes*, novembre 2023

Par ailleurs, dans le tableau 4, nous pouvons lire que les *talibés* des *daaras* mobiles ont des horaires d'études dont le volume est largement inférieur aux volumes d'étude des *talibés* des *daaras* modernisées et de quartier. Dans certaines *daaras* mobiles, le volume d'horaire consacré à la mendicité est plus important que le volume d'horaires consacré aux études. Ce qui ne manque pas de perturber les études des *talibés* répertoriés dans ces types de *daaras*. Dans le tableau 4, les *talibés* des *daaras* modernisées enquêtés ont, pour une bonne partie, un volume horaire d'étude compris entre huit (08) heures et dix (10) heures de temps dans la journée. Alors que la majeure partie des *talibés* des *daaras* mobiles enquêtés ont un volume d'étude compris entre 4 et 6 heures journalièrement. On en déduit qu'en termes de quantum horaire et de temps d'étude les *daaras* modernisées offrent plus possibilité

d’accomplir le projet d’étude et d’achèvement que les *daaras* mobiles plus tournées vers la mendicité.

Tableau 5 : Type de *daara*/ la pratique de la mendicité

| Pratique de la mendicité | Oui   | Non   | TOTAL |
|--------------------------|-------|-------|-------|
| Type de Daara            |       |       |       |
| daara modernisé          | 0,0%  | 37,7% | 26,0% |
| daara mobile             | 90,3% | 0,0%  | 28,0% |
| daara hébergé            | 6,5%  | 14,5% | 12,0% |
| daara de quartier        | 3,2%  | 47,8% | 34,0% |
| TOTAL                    | 100%  | 100%  | 100%  |

Source : Mouhamadou Mansour Dia, *données des enquêtes*, novembre 2023

Le tableau 5 révèle que les *talibés* des *daaras* mobiles, de quartier et celles hébergées pratiquent la mendicité. Cette pratique est plus récurrente dans les *daaras* mobiles ; alors que les *talibés* des *daaras* modernisés ne sont pas soumis à cette pratique. On en déduit que les *talibés* ne sont pas mis dans les mêmes conditions d’étude et de vie. Ceux des *daaras* mobiles se livrent à la mendicité et ne mangent, le plus souvent, que les repas qu’ils ont quémandés. Les repas sont d’une qualité nutritive défectueuse, ce qui a forcément des incidences sur la croissance des enfants et leur développement physiologique. In fine, cela se répercute dans leurs aptitudes d’apprentissage.

Concernant les *talibés* des *daaras*-modernisées en régime-internat, leurs *serignes-daaras* recrutent des servantes qui leur préparent du repas. Les servantes préparent aussi bien le petit déjeuner, le déjeuner que le dîner destinés aux *talibés*. Le repas qu’elles préparent est varié et est, le plus souvent, d’une qualité supérieure que ce que mangent beaucoup de Sénégalais.

Les *talibés* des *daaras* mobiles, étant issus de milieux défavorisés et étudiant dans des conditions difficiles sont obligés de mendier pour se restaurer. C’est dans ce sens que se propage la mendicité des *talibés*.

### 3. Les formes de la modernisation des *daaras*

À travers le temps, des efforts ont été consentis pour démocratiser ou harmoniser l’enseignement dans les *daaras*. En effet, il s’agit d’apporter des solutions à la situation des *daaras* et des *talibés*. Les acteurs de la réforme des *daaras* étaient ou sont soucieux de l’égalité des chances des *talibés*, de l’amélioration de leurs conditions de vie et d’apprentissage, de leur protection, de leur sécurité, de leur bien-être, de l’assurance d’une éducation

de qualité aux apprenants, de l'organisation pédagogique des *daaras* et de la lutte contre la mendicité. C'est dans ce cadre que s'inscrivent les politiques et programmes de réforme des *daaras* enclenchés depuis la période coloniale.

---

### **3.1. La période coloniale et les réformes répressives des *daaras***

---

Les *daaras* sont soumises, depuis le début des années 1855, à des programmes et politiques de réforme. Les autorités coloniales, au début de leur processus de colonisation ne s'opposaient pas à l'enseignement coranique. Elles le soutenaient puisqu'il constituait pour elles un progrès des « nègres » dépourvus d'écriture. Mais dès 1855, elles ont commencé à percevoir l'enseignement coranique comme une entrave à la vulgarisation de leur langue, de leur culture, de leur religion et de leur civilisation. C'est dans cette mouvance que les *medersas* ont été implantées dans bien des colonies de l'AOF. L'idée des *medersas* paraît moins paradoxale quand on réalise qu'elles s'attaquaient à l'enseignement coranique, à la relation entre le marabout et son disciple et visait ainsi le cœur même de la reproduction des liens sociaux au sein des communautés musulmanes. Aux yeux de l'administration coloniale, ces lieux où se renouvelaient les réseaux maraboutiques présentaient des inconvénients majeurs car il était difficile de les cerner ou de les contrôler (A. Poundopoulo, 2007, p. 64). En ce sens, les autorités coloniales ont modifié leurs rapports avec les *serignes-daaras* en signant des arrêtés qui ne facilitaient pas l'exercice de leur métier. Parmi ces arrêtés, il y a celui n° 96 du 22 juin 1857 (Ministère de la Marine, Sénégal, 1857, p. 445- 447) signé par Louis Faidherbe. L'arrêté avait pour but de régulariser les *daaras* et d'améliorer les conditions d'étude et de vie des *talibés*. Mais, face aux difficultés de l'appliquer, l'administration française signe un nouvel arrêté le 18 octobre 1892 qui, dans son article 55, note que :

*« Dans toute localité, chef-lieu ou fraction de commune, soumise à l'obligation où se trouvera, à une distance ne dépassant pas trois kilomètres, une école primaire publique de garçons, les écoles mentionnées à l'article 48 (musulmanes et israélites) ne pourront recevoir d'enfants d'âge scolaire pendant les heures de classe de l'école publique ».*

Cet arrêté sera abrogé par celui n° 123 du 9 mai 1896 (Ministère des Colonies, 1896, p. 226-228), dans lequel le gouverneur affirme que personne ne peut tenir une *daara* sans être munie d'une autorisation. Il faut subir un examen devant une commission composée du maire de la ville, d'un président du jury, du kadi, et de deux personnes qui connaissent l'arabe. Le candidat doit disposer d'un registre sur lequel sont inscrits les noms des élèves et l'adresse de leurs parents. L'arrêté précise qu'il est interdit d'envoyer les *talibés* quêter dans les rues ou à domicile, qu'il y'aurait une inspection qui porte sur la morale, l'hygiène, la salubrité et l'observance des obligations imposées aux directeurs par l'arrêté et que les *daaras* ne peuvent recevoir d'enfants de six (6) à quinze (15) ans pendant les heures de classe de l'école.



En 1903, l'administration coloniale étend les mesures de l'arrêté n° 123 du 9 mai 1896 sur l'étendue du territoire de la colonie du Sénégal à travers l'arrêté du 15 juillet 1903 qui réglemente les *daaras* sous l'administration directe et soumet leur ouverture à une autorisation des autorités coloniales. Mais, le constat est que ces arrêtés montrent le désir des autorités coloniales de fermer et/ou de contrôler les *daaras* et de promouvoir l'enseignement public laïc. Or, les *serignes-daaras* avaient leurs propres stratégies pour contourner le contrôle des autorités coloniales. La population était elle aussi hostile aux mesures coercitives des autorités coloniales, car ces mesures constituaient une ingérence de l'administration coloniale dans la vie religieuse des Musulmans sénégalais. Par conséquent, l'application des arrêtés visant à réglementer les *daaras* était vouée à l'échec. Certains occidentaux, dont Paul Marty, ont constaté que ces politiques ne pouvaient pas avoir les résultats escomptés. Pour lui,

*« Les réglementations trop sévères vont à l'encontre des buts qu'elles visent. Dans la pratique, l'autorité chargée de l'application du texte hésite dans son exécution, et finalement toutes les dispositions mêmes les plus utiles sont négligées »* (P. Marty, 1917, p. 98).

Constatant que les mesures coercitives s'avéraient inefficaces, les autorités coloniales ont changé de stratégie en abandonnant les politiques répressives et ont opté pour la politique du "bâton" et de la "carotte".

Par conséquent, *« selon la forme et le degré de résistance des marabouts, les autorités coloniales ont employé tantôt la politique de la "carotte", tantôt celle du "bâton", à travers tout un arsenal juridique (décrets, arrêtés, décisions, circulaires, règlements etc.), se rapportant aux conditions d'ouverture et de fonctionnement de l'école coranique »*. (M. Ndiaye, 1985, p. 92).

L'administration coloniale accorde des subventions aux *serignes-daaras* qui consacrent au moins deux heures par cours à l'enseignement du français. Elle a décidé d'organiser des concours de français destinés aux élèves des écoles coraniques et d'introduire l'arabe dans les cycles secondaire et moyen de l'enseignement laïc. En 1907, elle crut pouvoir trouver une solution à la promotion de sa langue dans la création d'une école où serait formée une élite musulmane dont les fils des grands marabouts-confrériques et les fils des chefs coutumiers qui sont les héritiers naturels de l'influence politique et religieuse de leurs parents. Elle pense devoir former elle-même les *serignes-daaras* et les arabisants afin qu'ils donnent une interprétation du Coran qui lui est favorable. Par conséquent, le gouverneur-général de l'Afrique Occidentale Française (AOF), William Ponty, adresse une lettre au gouverneur du Sénégal, une lettre dans laquelle, il déclare que :

*« Vous avez pensé avec raison que pour lutter avantageusement contre le prosélytisme de ces marabouts et relever l'enseignement de l'arabe, il conviendrait de former nous-mêmes dans les écoles un corps de marabouts officiels »*. Archives Nationales du Sénégal. Journal 92, folio 51.

C'est dans ce sens que le gouverneur du Sénégal Just Van Vollenhoven a créé le 15 janvier 1908 la *madrasa* de Saint-Louis, à travers le décret n° 68 de l'année 1908 (Ministère des Colonies, Sénégal, 1908, pp. 98-99). Sa mission consistait à assurer la formation d'agents utilisés comme maîtres d'écoles-coraniques et destinés à supplanter progressivement les marabouts dans l'enseignement coranique. Elle avait aussi pour objectif la « *laïcisation de l'enseignement musulman* » (*Archives Nationales du Sénégal*. Journal 92, folio 742). Toutefois, les objectifs qui lui sont fixés étaient loin d'être acquis. Les Sénégalais continuaient à se rendre en masse aux *daaras* qui se propageaient à travers tout le Sénégal. Beaucoup de Sénégalais se méfiaient des Occidentaux et refusaient d'envoyer leurs enfants aux écoles des « *Nasarân*<sup>10</sup> » qui étaient pour eux des membres d'une religion allogène. Alors, les autorités coloniales sont obligées de revenir à leur ancienne politique à l'endroit des *daaras*. Leur nouvelle politique consiste à les contrôler à travers leur organisation et des subventions accordées aux *serignes-daaras*.

À partir de l'année 1920, marquée par l'essor de l'enseignement public laïc au Sénégal, les autorités coloniales ont commencé à se désintéresser de l'enseignement islamique pour s'intéresser à l'enseignement public laïc. Elles arrêtent, en 1922, de subventionner les *daaras* qui ne leur sont désormais d'aucune utilité. Elles arrêtent également les contrôles effectués sur les écoles coraniques. Depuis cette époque jusqu'à l'accession du Sénégal à l'indépendance, elles ont laissé l'enseignement coranique à la communauté musulmane. Hamidou Dia soutient que la réforme des *daaras* est désormais entre les mains des entrepreneurs musulmans, (H. Dia et alt., 2016/1, p. 12), c'est-à-dire des religieux réformistes. Mais en réalité, les acteurs de cette réforme sont beaucoup plus complexes. Désormais, c'est à partir des associations musulmanes, des arabisants formés dans les pays arabes, de puissantes familles maraboutiques et du soutien des pays arabes que va se dérouler la réforme de l'enseignement-coranique au Sénégal.

### **3.2. L'état indépendant et le traitement défavorable aux *daaras***

Sous l'indépendance, l'État ne s'est intéressé à l'enseignement coranique que tardivement. Au début de l'accession du Sénégal à l'indépendance, l'État n'a certes pas poursuivi la politique répressive des autorités coloniales à l'égard des *daaras*, mais il n'a pas non plus encouragé l'enseignement coranique. Il semble même développer une politique de diabolisation et de discrimination de ces structures. Dans ce cadre, il a interdit, à travers la loi 67-51 du 29 novembre 1967, la subvention de ces centres d'enseignement. En 1969, le ministre de l'Éducation Nationale du Sénégal a mis sur pied une commission technique chargée d'étudier les problèmes de l'enseignement de l'arabe au Sénégal. Mais, les membres n'ont jamais déposé leur rapport. Le 4 février 1976, une nouvelle commission est créée. Elle a été chargée de réformer

<sup>10</sup> Il s'agit des chrétiens

l'enseignement de l'arabe au Sénégal. La commission n'a déposé son rapport que 4 ans plus tard, plus précisément le 2 juillet 1980. Elle a souligné que la création des *daaras* n'obéit à une réglementation et que ces structures ne sont pas organisées et n'ont pas un effectif constant. Elle a proposé que l'État introduise l'enseignement de la langue arabe dans les cycles primaire, moyen et secondaire pour encourager la scolarisation des enfants des familles musulmanes et que l'enseignement de l'arabe reste facultatif au cycle primaire.

En 1977, des arabisants dont Rawane Mbaye et Assane Sylla, constatant que l'enseignement coranique est confronté à de nombreux problèmes et que l'État ne fait pas suffisamment d'efforts pour améliorer la situation des *daaras*, ont fait des démarches pour qu'un séminaire sur l'enseignement coranique soit organisé. C'est ainsi que le 14 juillet 1977, le conseil ministériel a décidé qu'un séminaire regroupant les principaux acteurs des *daaras* soit organisé pour que soit mis sur pied un groupe de travail sur la réglementation de l'école coranique. C'est dans ce contexte qu'un séminaire sur l'enseignement du Coran est organisé du 17 au 18 mai 1978 à l'Institut islamique de Dakar. L'objectif principal consistait à la recherche de solutions aux problèmes des *daaras*. Les recommandations visent à améliorer les conditions d'environnement pédagogique, à améliorer la qualité des programmes par la réalisation d'études de base sur la situation du secteur et à protéger les talibés contre l'exploitation économique, en enrayant la mendicité et en créant de *daara* de type nouveau. Toujours dans le cadre des réformes des *daaras*, l'arrêté interministériel n° 006871 fut pris, le 10 juillet 1981, par les ministres Abdel Kader Fall et Djibril Sène, créant un groupe de travail chargé de l'organisation de l'enseignement de l'arabe.

Durant le règne d'Abdou Diouf, c'est-à-dire de 1981 à 2000, l'État n'a fait pratiquement aucune action concrète en faveur des *daaras*. Ce n'est qu'en 2004 que le président de la république du Sénégal, Abdoulaye Wade, a créé, dans le cadre du Projet Décennal de l'Éducation et de la Formation, l'Inspection des *daaras* dans le but de les intégrer dans le système éducatif formel afin d'atteindre la scolarisation pour tous, conformément aux Objectifs du Millénaire pour le Développement. Mais, l'Inspection des *daaras* n'a commencé ses activités que le 24 octobre 2008. Ce n'est qu'au mois de juin 2009 que le ministre de l'Enseignement Préscolaire, de l'Élémentaire, du Moyen-Secondaire et des Langues Nationales, Kalidou Diallo, par arrêté ministériel, a fixé les missions qui lui sont assignées.

Ainsi, l'Inspection des *daaras* a pour missions de moderniser et d'intégrer les *daaras* dans le système éducatif dit formel. Elle est chargée de concevoir et mettre en œuvre la politique de modernisation des *daaras* en matière de projets d'investissement et de programmes ; de mettre en œuvre la politique concernant l'éducation religieuse, en matière de programmes, de méthodes, de structures, d'allocations de ressources et d'effectifs ; de coordonner et appuyer les initiatives en matière d'éducation religieuse ; d'organiser l'animation et le contrôle pédagogiques et administratifs des *daaras* ; d'exploiter les rapports de contrôle et d'animation pédagogiques en vue de déterminer toutes les actions propres à promouvoir le fonctionnement des

écoles coraniques. Elle a également pour missions de mettre en place un cadre institutionnel d'intégration de toutes les activités en direction des *daaras* ; de mener une évaluation pédagogique et institutionnelle des *daaras* ; de coordonner la formation des maîtres pédagogiques, les actions entreprises en faveur des *daaras* et en matière de formation de personnels enseignants et la mise en œuvre de la formation professionnelle dans les *daaras* ; de développer un programme de communication et de partenariat national et international autour des *daaras* ; de centraliser et diffuser la documentation ; d'assurer une fonction de recherche/action sur les curricula et une fonction de gestion éditoriale relative à la conception ; et de concevoir et mettre en œuvre un programme d'accompagnement et d'insertion des enfants des *daaras*.

En quelque sorte, la mission de l'Inspection des *daaras* consiste à moderniser les *daaras* et à les intégrer dans le système éducatif formel. Avec cette modernisation, les *daaras* pourront bénéficier de subventions. Il y aura une harmonisation des curricula et les *talibés* ne pratiqueront plus de la mendicité. Pour y arriver, l'Inspection des *Daaras* a procédé à l'élaboration du concept de *daaras*-modèles et a travaillé sur le projet *Plan stratégique des daaras*. Elle travaille sur la création de *daaras*-modèles et a élaboré un « Accord-cadre » accepté par les acteurs concernés. Mais jusqu'à présent, l'Inspection tarde à imposer sa loi aux *serignes-daaaras*. Les *daara* sont toujours ouvertes sans autorisation et le concept de *daaras* modèles promu par l'Inspection des *daaras* tarde à se matérialiser malgré son financement par les partenaires internationaux, particulièrement par la Banque Islamique de Développement qui l'accompagne à travers le Projet d'appui à la modernisation des *daara* (Pamod). Ce projet consiste à construire 32 *daaras* dit « modernes » et à en réhabiliter 32 autres. Egalement, le projet de réforme des *daaras* tarde toujours à être voté à l'assemblée nationale sénégalaise et ce à cause surtout de la réticence d'une frange importante des maîtres coraniques, surtout ceux affiliés à la communauté mouride. En réalité, les autorités religieuses de Touba sont devenues les principaux obstacles à la réforme des *daaras*.

---

#### **4. Privatisation de l'enseignement religieux musulman**

---

Malgré la politique répressive de l'administration coloniale et la politique discriminatoire de l'État nouvellement indépendant à l'encontre des structures coraniques, les *daaras* continuent à assurer leur fonction de reproduction de la hiérarchie et des liens sociaux. À la place des subventions jusque-là versées aux *daaras* par l'administration coloniale dans un premier temps et l'autorité étatique dans un second, ces écoles islamiques assurent aujourd'hui leur propre survie. Ces *daaras* sont devenues des lieux d'affluence de *talibés* de toutes sortes et venant d'horizons divers. Dès lors, elles se privatisent, se modernisent dans beaucoup de domaines. Aujourd'hui, elles attirent des investissements privés du fait que ces structures d'enseignement, en particulier les *daaras* modernisées polarisent des intérêts de familles aisées qui envoient de plus en plus leurs enfants dans

les *daaras* modernisées. Les conditions de vie et d'études dans ces types de *daaras* se sont beaucoup améliorées à cause de la subséquence des investissements qui y sont consentis par des entrepreneurs privés. Les aspects concernés par ce processus de modernisation privatisée des *daaras* sont consignés dans le tableau ci-dessous :

Tableau 6 : *Type de daaras & niveau de modernisation*

| Type de Daara                  | daara mo<br>demisé | daara<br>mobile | daara<br>hébergé | daara de<br>quartier | TOTAL        |
|--------------------------------|--------------------|-----------------|------------------|----------------------|--------------|
| <b>niveau de modernisation</b> |                    |                 |                  |                      |              |
| Aucun                          | 0,0%               | 100%            | 0,0%             | 0,0%                 | <b>28,0%</b> |
| Matériels scolaires            | 7,7%               | 0,0%            | 50,0%            | 44,1%                | <b>23,0%</b> |
| Logement                       | 0,0%               | 0,0%            | 25,0%            | 26,5%                | <b>12,0%</b> |
| Apprentissage                  | 0,0%               | 0,0%            | 8,3%             | 23,5%                | <b>9,0%</b>  |
| Alimentation                   | 0,0%               | 0,0%            | 0,0%             | 0,0%                 | <b>0,0%</b>  |
| Prise en charge médicale       | 0,0%               | 0,0%            | 16,7%            | 2,9%                 | <b>3,0%</b>  |
| Habillement                    | 0,0%               | 0,0%            | 0,0%             | 0,0%                 | <b>0,0%</b>  |
| Tous les aspects               | 92,3%              | 0,0%            | 0,0%             | 2,9%                 | <b>25,0%</b> |
| <b>TOTAL</b>                   | <b>100%</b>        | <b>100%</b>     | <b>100%</b>      | <b>100%</b>          | <b>100%</b>  |

Source : Mouhamadou Mansour Dia, *données des enquêtes*, novembre 2023

Dans ce tableau il est nettement visible que tous les types de *daaras* sauf les *daaras* mobiles ont subi des changements positifs totalement ou partiellement. Les changements partiels notés dans les *daaras* concernent les structures de quartiers. Ceux-ci connaissent des changements dans le domaine de l'habitat, des équipements scolaires, dans l'apprentissage et dans l'assistance médicale des *talibés*. Les *daaras* mobiles ne se modernisent pratiquement pas du fait de leur caractère nomade et de leur difficulté à trouver des locaux fixes pour leurs activités d'apprentissage. Les *daaras* hébergées en ce qui les concernent, connaissent des changements dans le domaine de la prise en charge médicale, du logement, des équipements scolaires et notamment l'amélioration des apprentissages. Pour ces types de *daaras*, la prise en charge médicale est seulement assurée quand l'ordonnance prescrite au *talibé* n'excède pas 3. 000 F Cfa. En revanche, les *daaras* modernisées connaissent une amélioration des conditions de vie presque dans tous les domaines : logement, nourriture, matériel scolaire, apprentissage et prise en charge médicale. Pour le cas de ces *daaras*, la prise en charge médicale est totalement couverte contrairement aux *daaras* hébergés.

Il en ressort que l'amélioration des conditions d'existence des *daaras* est fortement liée à la nature de celles-ci. L'assise organisationnelle de la *daara*

et les capacités de mobilisation financière dépendent de la base sur laquelle elle repose. Les *daaras* modernes impliquant la participation des parents des apprenants et des financements de mécènes ou donateurs à des montants comparables aux écoles privées publiques permettent une prise en charge conséquentes (nourritures, logements, soins de santé...). Cette réalité est moins observable dans les *daaras* hébergées où même s'il y a une participation des familles des apprenants, les capacités de mobilisation financières sont moins importantes. Ce qui permet certes de gérer les besoins les plus élémentaires, mais les expose aussi dans un certain niveau de vulnérabilité.

En ce qui concerne les *daaras* mobiles, la vulnérabilité est pathologique car elles sont totalement dépendantes. Pour le logement, elles squattent souvent les maisons en construction ou occupent temporairement des lieux qu'elles sont susceptibles de quitter à n'importe quel moment. Ce qui fait qu'elles s'éloignent souvent des lieux de socialisation naturelle des enfants et migrent au gré des potentielles possibilités qui s'offrent à eux. À la base d'origine rurale, elles lorgnent la plupart du temps les zones urbaines, plus propices à la pratique de la mendicité et à la collecte des restes de nourritures. Cela expose aussi ces *daaras* et les apprenants à moins d'emprise ou surveillance communautaire contre les possibles dérives des maîtres ou déviance des apprenants.

---

## Conclusion

---

Les *daaras* constituent au Sénégal un système éducatif parallèle voire concurrent du système éducatif formel laïc. Depuis 1855, elles ont été l'objet de politiques et de programmes de réforme visant à les moderniser ou à les inclure dans le système éducatif formel. Mais jusqu'ici, ces politiques et programmes peinent à se matérialiser. Il est constaté l'existence d'un type nouveau de *daaras*, dont les conditions d'étude des apprenants sont plus ou moins acceptables. Il s'agit des *daaras* modernisées. Mais, le problème de ces *daaras* est qu'elles ne sont pas accessibles à toutes les couches de la population puisque l'enseignement n'y est pas gratuit. Par conséquent, les *daaras* se complexifient et deviennent un appareil de reproduction des inégalités.

Nos enquêtes de terrain révèlent l'existence d'une catégorie de *daaras* destinées aux classes favorisées, de l'autre des *daaras* réservées aux classes défavorisées. Mais, avec l'intérêt que les Sénégalais portent à l'enseignement coranique, il est nécessaire que l'État prenne en charge l'éducation religieuse et subventionne les *daaras*. D'autres pays tels que l'Iran, l'Arabie Saoudite, l'Égypte subventionnent les *daaras*, mais en leur imposant leurs programmes et ce serait la porte ouverte à la prolifération d'idéologies hostiles aux valeurs du Sénégal.

Le projet de modernisation des *daaras* et la mise en place d'une inspection directement affiliée au Ministère de tutelle et ayant permis une cartographie

étaient une occasion pour régler la situation des *daaras*. L'idée de les formaliser en faisant de cela une conditionnalité pour bénéficier du budget dédié à l'éducation et normaliser le système d'apprentissage (curricula, profils des enseignants, infrastructures et didactiques, capacitations, diplômes délivrés...). Malheureusement, l'approche sémantique (modernisation rimant à occidentalisation) a suscité une méfiance de certaines familles religieuses ou catégories vivant de cette situation (maîtres des *daaras* mobiles ou courtiers de la mendicité ou des fonds provenant de l'étranger). Le manque de suivi et le déficit de prise de responsabilité de la part de l'Etat face à son statut régalien n'ont pas permis une normalisation voire formalisation des *daaras*.

---

## **bibliographie**

---

**Anna Pondopoulo**, 2007, « La medersa de Saint-Louis du Sénégal : un lieu de transfert culturel entre l'école française et l'école coranique ? » *Outre-Mer. Revue d'histoire*, p. 63-75.

**Anne Jourdain et Sidonie Naulin**, 2011, « Héritage et Transmission dans la Sociologie de Pierre Bourdieu », *Idées Economiques et Sociales*, vol. 4, n° 166, p. 6-14.

**Archives Nationales du Sénégal**. Journal 92, folio 51.

**Archives Nationales du Sénégal**. Journal 92, folio 742.

**Bourdieu Pierre et Passeron Jean-Claude** (1989), *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les éditions de Minuit.

**Bourdieu Pierre et Passeron Jean-Claude** (1964), *Les héritiers : les étudiants et la culture*, Paris, Les éditions de Minuit.

**Dia Hamidou Dia, Hugon Clothilde, d'Aiglepierre Rohen** (2016/1), « États réformateurs et éducation arabo-islamique en Afrique : vers un compromis historique ? Introduction thématique », *De Boeck Supérieur | « Afrique contemporaine »*, n° 257 | pages 11 à 23, ISSN 0002-0478, ISBN 9782807390065.

**Dramé Fatou**, *Nândité : Enquête sur les enfants des rues à Dakar* (2010), Dakar, Graphi Plus.

**Hugon Clothilde** (2015/3), « Les sërîñ daara et la réforme des écoles coraniques au Sénégal : analyse de la fabrique d'une politique publique », Paris, Editions Karthala, « Politique africaine », n° 139 | pages 83 à 99, ISSN 0244-7827, ISBN 9782811115364.

**Ibn Khaldoun Abd er-Rahman**, *Les Prolégomènes*, Première partie, Traduction en Français et commentaire de William Ma Guckin De Slane, Paris, Paul Geuthner, 1934.

**Ka Thierno** (2002), *Ecole de Pire Saniakhôr : Histoire, enseignement et culture arabo-islamiques au Sénégal du XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Dakar, GIA.

**Marty Paul** (1917), *Étude sur l'Islam au Sénégal*, Tome II, *Les doctrines et les institutions*, Paris, Éditions Ernest Leroux.

**Mbacké Khadim, Daaras et Droits de l'Enfant**, Publication de la « Revue Etudes islamiques », Dakar, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Institut Fondamental d'Afrique Noire, Publifan.



**Mbaye Rawane** (1975-1976), *L'Islam au Sénégal*, Thèse de Doctorat de 3<sup>ème</sup> cycle, Dakar, Université de Dakar, Flish, Département d'Arabe,

**Ministère de la Marine, Sénégal** (1857), *Bulletin Administratif des actes du Gouvernement depuis le 1<sup>er</sup> janvier 1856 jusqu'au 31 décembre 1857*, Saint- Louis, Imprimerie du Gouvernement, MDCCCLVIII, 8<sup>ème</sup> publication.

**Ministère des Colonies, Sénégal et Dépendances** (1896), *Bulletin Administratif des actes du Gouvernement*, Saint- Louis, Imprimerie du Gouvernement, MDCCCLXXXVI.

**Ministère des Colonies, Sénégal** (1908), *Bulletin Administratif des actes du Gouvernement*, Saint- Louis, Imprimerie du Gouvernement.

**Ndiaye Mamadou** (1985), *L'enseignement arabo-islamique au Sénégal*, Istanbul, Centre de Recherche sur l'Histoire, l'Art et la Culture Islamiques.

**Olivier de Sardan Jean Pierre** (1995), *Anthropologie et développement. Essai de socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala.

**Piga Adriana** (2002), *Dakar et les ordres soufis. Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*, Paris, L'Harmattan.

**Sylviane Diouf-Kamara** (1995), « Islam, Mendicité et Migration au Sénégal », *Hommes & Migrations*, vol. 1186, p. 37-40.

# REHABILITER LA FEMME AFRICAINE AU PRISME DE LA TRADITION NEGRO – AFRICAINE

**N'guessan Jonas KOUASSI**

Université F.H.B, Abidjan-Côte d'Ivoire

Département de Philosophie

knguessanjo@gmail.com

---

## Résumé

*La présente recherche, consacrée au genre, vise la réhabilitation de la femme africaine au regard de la tradition négro-africaine. Comment la tradition négro-africaine peut-elle contribuer à la réhabilitation de la femme ? Il est appliqué à cette recherche la démarche historique et analytique. La démarche historique permet de déterminer les faits qui rendent compte du rôle majeur des femmes dans les civilisations négro-africaines. Quant à la méthode analytique, elle évalue, explique les données et les informations. La prétendue supériorité masculine véhiculée par les mythes et les croyances des peuples favorise l'infériorité de la condition féminine. Mais l'idée d'une certaine subordination de la femme dans les sociétés traditionnelles n'est pas totalement vérifiée. La hiérarchisation des sexes ou le discours sur le genre est l'œuvre de la colonisation. La pensée masculine coloniale a confiné les femmes dans les rôles subalternes : reproductrice, épouse et mère de famille. Par conséquent, la déconstruction de ces stéréotypes fondés sur le racisme scientifique et des réalités métropolitaines, conduit à la reconnaissance de la place de la femme dans les sociétés africaines. Retourner aux traditions négro-africaines, c'est prouver la position privilégiée de la femme dans les domaines politique et économique.*

**Mots-clefs :** Négro-africain ; subordination ; système colonial ; condition féminine ; genre.

---

## Abstract

*This research, devoted to gender, aims at the rehabilitation of African women with regard to the Black-African tradition. How can the Black African tradition contribute to the rehabilitation of women? The historical and analytical approach is applied to this research. The historical approach makes it possible to determine the facts which account for the major role of women in Black African civilizations. As for the analytical method, it evaluates and explains data and information. The so-called male superiority conveyed by myths and people's beliefs promotes the inferiority of the female condition. But the idea of a certain subordination of women in traditional societies is not completely verified. The hierarchy of the sexes or the discourse on gender is the work of colonization. Colonial masculine thinking confined women to subordinate roles: reproductive, wife and mother. Consequently, the deconstruction of these stereotypes based on scientific racism and metropolitan realities leads to the recognition of the place of women in African societies. Returning to black African traditions means proving the privileged position of women in the political and economic fields.*

**Keywords:** Negro-African; subordinate; colonial system; condition of women; gender.

---

Les rapports consacrés aux femmes africaines apparaissent comme un catalogue de souffrances et d'horreurs. Du Nord, au Sud, elles sont les dernières : dernières dans l'accès à l'éducation, à l'emploi, à la santé et à la sécurité. Reléguées au second plan, les femmes sont les victimes des viols, de la guerre, de l'exploitation et toute sorte de violation de droit. « Les femmes africaines, au fil des siècles, ont intériorisé le fait qu'elles sont inférieures aux hommes. » (Fofana, 2009 : 31). Réduire la femme à des rôles secondaires est une forme de confinement de son existence et de son être. Mais la condition de la femme dans l'Afrique est une réalité complexe et mouvante. La subordination ou la situation d'infériorité dans laquelle elle se trouve s'enracine non seulement dans les croyances des peuples mais aussi, et surtout, dans l'idéologie masculine de la colonisation. Penser le genre, les inégalités entre les sexes, c'est interroger les modèles occidentaux de la hiérarchisation de la société. En Europe, au XVIII<sup>e</sup> siècle, les femmes étaient exclues des délibérations et de la citoyenneté. Les idéologies patriarcales coloniales, associées aux idéologies locales ont tendance à renforcer la subordination et l'exploitation des femmes. Le système colonial était exclusivement masculin. Il s'est essentiellement intéressé à la force des hommes en reléguant celle des femmes dans le domaine de la subsistance.

Il est bien évident que la société précoloniale africaine n'était pas totalement égalitaire, mais confiner les femmes dans des rôles secondaires est contraire aux valeurs culturelles négro-africaines. S'inscrire dans la perspective de renaissance des cultures africaines, c'est également reconnaître la place de la femme dans la société. Du point de vue l'histoire, il y a eu une véritable civilisation de la femme dans la société traditionnelle négro-africaine, car elles ont joué des rôles majeurs. Même si la femme n'avait pas un pouvoir politique absolu dans l'Afrique traditionnelle, ses compétences sacerdotales et médicales lui donnaient des droits. Dans l'Égypte antique, contrairement aux grecs et aux romains, les femmes avaient le pouvoir de diriger et de gérer. Dès lors, au regard de la condition féminine dans l'Afrique contemporaine, comment la tradition négro-africaine peut-elle contribuer à la réhabilitation de la femme ? En quoi les préjugés liés à l'infériorité de la condition féminine et le contexte masculin de la colonisation ont favorisé la subordination de la femme africaine ? En quel sens le retour aux traditions culturelles traduit la reconnaissance de la place de la femme dans la société ?

Visant l'émancipation de la femme, notre recherche, basée sur les méthodes historique et analytique, est structurée en trois parties. La première partie est une analyse des croyances et des mythes inhérents à l'infériorité de la femme. Ensuite, il s'agit d'exposer l'idéologie masculine de la domination coloniale. Enfin, quant à la troisième partie, elle est consacrée à un retour aux traditions culturelles négro-africaines en vue de la reconnaissance de la place de la femme dans la société.

---

## 1. Les mythes et croyances inhérents à l'infériorité de la condition féminine

---

Perçus comme le réceptacle et la vision du monde des peuples, les mythes jouent un rôle dans l'organisation sociale. Ils nourrissent la conscience collective. Caillois (1938 :181) indique que « le mythe, au contraire, appartient par définition au collectif, justifie, soutient et inspire l'existence et l'action d'une communauté, d'un peuple, d'un corps de métier ou d'une société secrète ». Ainsi la subordination de la femme est associée aux croyances et aux mythes. Selon certains mythes, l'homme est naturellement supérieur à la femme. La société, par ses croyances, structure les sexes, confine la femme dans un rôle secondaire. L'ouvrage, *La révolte d'Affiba* de Régina Yaou fustige un mythe profondément enraciné dans les sociétés africaines : la prétendue infériorité congénitale de femme. Ce mythe idéologique influence négativement l'éducation de la jeune fille. Elle devient une personne de second rang. De peur de faire leurs filles des femmes qui se révoltent contre l'ordre établi, certains parents limitent leur éducation au niveau de l'école primaire. L'idéologie de la supériorité congénitale de l'homme véhiculée par les traditions conditionnent le comportement de la gent féminine non scolarisée dans les pays d'Afrique. Même si les mythes n'ont pas de fondement rationnel, cependant, les peuples y croient profondément et s'y inspirent comme modèles de conduite humaine.

Les recherches continuent d'offrir un discours sur une société féminine traditionnelle rurale. « Les mythes d'origine recueillis dans diverses sociétés africaines confirment comme dans bien d'autres sociétés, la croyance en l'infériorité inhérente à la condition féminine : le premier thème récurrent est celui de la femme qui a importuné Dieu. » (Coquery-Vidrovitch, 2007 : 75). Les activités ménagères champêtres des femmes, surtout, le pilon et la houe, seraient la cause du refuge de Dieu dans le ciel. Dans ce cadre, les mythes justifient les tâches subalternes des femmes dans la division du travail. Elles se consacrent au foyer, à l'éducation des enfants et aux champs tandis que les hommes sont érigés en maîtres du monde. La réalité décrite par les mythes présente la situation de subordination des femmes à l'autorité masculine. Dans l'imaginaire socio-religieux des peuples, le ciel est la divinité masculine qui féconde la terre, la divinité féminine. Chez les peuples du Sud du Togo, le tonnerre est féminin et la foudre est masculine. « Par son éclat énergétique, la foudre annonce la pluie par qui le ciel fertilise la terre. » (Koudolo, 2008 : 92). La notion de masculinité est associée à l'agressivité positive qui participe à la fécondation et à la multiplication des populations. C'est pour cette raison que chaque famille attend impatiemment la naissance d'un enfant mâle, celui qui sera l'héritier. L'enfant mâle se perçoit comme celui qui a la responsabilité de pérenniser la famille et le lignage. Les constructions socio-culturelles influencent les comportements des individus dans la société. Dans la tradition orale des Ewe aussi bien que chez d'autres peuples d'Afrique noire, la supériorité masculine illustre l'infériorité féminine. La femme ne donne pas d'ordre comme un homme car la poule ne chante pas. La tradition confère donc à l'homme un pouvoir illimité pour dominer la femme.

« Tel est le fondement de l'autorité traditionnelle qui manifeste une différenciation inégalitaire sur la base de dogmes affirmant que la destinée de la femme lui est assignée de façon ultime par la communauté, et en particulier que la présence d'un homme influe fondamentalement sur son être et son avenir. » (Djombe 2012 : 34).

Le pouvoir conféré par les ancêtres place l'homme au-dessus de la hiérarchie sociale. Ainsi la subordination de la femme est légitime car la masculinité confère des droits indéniables à l'homme. Par son sexe, l'homme devient le maître de la femme. La femme africaine vit une situation de sujétion caractérisée par une soumission et une capacité au travail domestique. L'identification de la femme à la sphère domestique est une forme de confinement de son existence, mais aussi une restriction de son être. D'ailleurs, le phénomène africain de la dot « garantit un droit politique patriarcal en donnant à l'acte du mariage, l'image d'un achat, d'un contrat de cession d'une propriété, ou d'un objet. » (Djombe, 2012 : 245). La condition de la femme rend compte d'un esclavage civil et domestique. Sa présence est nécessaire pour l'exécution des tâches ménagères, l'exploitation des champs, pour la procréation et l'éducation des enfants. Quant à l'homme, sa mission consiste à veiller à la préservation de l'ordre civil. Il est destiné à être le maître, à commander, à dominer, être aux affaires publiques.

L'affirmation de la masculinité de la société est renforcée par les religions monothéistes : le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. Les grands textes fondateurs, la Bible, le Coran ont fait l'objet de multiples interprétations et nourri l'imaginaire des sociétés. La responsabilité des religions dans la souffrance des femmes est largement répandue. Le premier récit de la *Genèse* énonce clairement la dualité de l'être humain : « Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il créa l'homme et la femme. » (*Genèse* 2 : 27). Ce premier récit met en évidence une dualité sans hiérarchisation. Mais c'est le second récit qui a été retenu par la tradition juive puis chrétienne, celui qui met en scène la création du premier homme, Adam, puis de la première femme, Ève, comme aide et compagne de cet homme. L'interprétation qui en a été faite pendant des siècles a été celle de la subordination de la femme à l'homme. De Beauvoir (1949 : 153) affirme que « l'idéologie chrétienne n'a pas peu contribué à l'oppression de la femme. » La religion chrétienne commande aux femmes la retenue et l'effacement. La femme a été créée en vue de l'homme. Elle n'a de son chef aucune autorité. Il faut rappeler que les religions du Livre et du Dieu unique sont apparues et se sont développées dans une aire géographique allant de la Méditerranée orientale au Golfe arabo-persique, dans des sociétés patriarcales, au sens strict du terme. Des sociétés d'abord nomades, guerrières, où la richesse des chefs de clans se mesurait au nombre de leurs femmes et de leurs bêtes. Bien que certains passages des textes fondateurs de ces religions prônent l'égalité des sexes, les femmes demeurent sous la domination masculine. De ce qui précède, l'imaginaire des sociétés africaines a été nourri par ces différentes traditions religieuses.

Il est vrai que des mythes et croyances décrivent l'infériorité de la femme africaine, justifient son rôle subalterne au sein de la société, mais

l'enfermement de la femme noire dans les stéréotypes est renforcé par l'imaginaire masculin de la colonisation.

---

## **2. Le contexte masculin de la colonisation**

---

Le regard colonial essentiellement masculin est fondé sur un noyau d'images, de symboles et de stéréotypes puisés dans les mythes bibliques, les légendes médiévales et les récits des premiers voyageurs du XVI<sup>e</sup> siècle. Les croyances et les stéréotypes de la période esclavagiste, la multitude des récits des explorateurs, les rapports des fonctionnaires coloniaux, ont largement contribué à l'élaboration d'une image complexe de la Noire. L'imaginaire occidental, associé au racisme scientifique, attribuent à l'Africaine, à la peau sombre le symbolisme de l'agressivité, du vice et de la dépravation. Elle a une inclination pour les plaisirs charnels. Le fantasme d'une sexualité morbide et corruptrice attribuée à la femme noire parvient à son paroxysme au XIX<sup>e</sup> siècle. Elle s'exprime dans les œuvres picturales, les romans et plus tard dans le cinéma.

L'expansion coloniale véhicule l'idéologie de la domination masculine à travers le caractère viril des colonisateurs incarné par des figures dominatrices d'hommes blancs : l'officier, le missionnaire, l'administrateur, l'ingénieur et le planteur. La tâche du colonisateur consiste à déviriliser les peuples soumis, les réduire à une condition subalterne. L'image virile du colonisateur a forcément un impact sur les populations. La domination s'accompagne conjointement de circulations culturelles et de transferts de pouvoirs qui favorisent des configurations dans les rapports de genre. L'article de Barthélémy, Capdeville et Zancarini-Fourné (2011 : 18) précisent que dans le Congo Belge les autorités administratives en particulier, en recherchant des interlocuteurs et des partenaires, « ont consolidé les hiérarchies masculines à travers la "régénération" des tribunaux indigènes coutumiers confiés généralement à des chefs et qui s'occupaient des affaires de droit civil entre indigènes. » Le soutien des administrateurs coloniaux à l'autorité des maris dans les relations conjugales participe à la recomposition du genre. L'appropriation des codes et des normes occidentaux en matière conjugale accentue la masculinité dans les colonies.

La construction du genre s'enracine dans les réalités sociales afin de rendre les subordinations naturelles. Les recherches montrent que les administrateurs coloniaux se sont intéressés uniquement aux aspects juridiques de la condition de la femme africaine. Pour ces derniers, le statut des femmes est délimité au cadre légal de leur existence. Les textes décrivent le cadre légal du mariage. Les institutions qui encadrent y sont finalement appréhendées de manière statique et comme relevant de traditions immuables. « Ces textes les présentent comme vivant dans une sorte d'intemporalité, d'éternel féminin, cantonnées à la sphère domestique. » (Rodet, 2006 : 21). La question de la situation des femmes devient dès lors une sorte de prétexte à l'exercice juridique sur des questions comme le statut des indigènes, la place de la coutume et la question de l'évolution des mœurs. L'administration coloniale se trouve dans l'obligation

de légiférer dans le domaine car les femmes africaines sont perçues comme des victimes, des opprimées.

Le regard passif à l'encontre de la condition féminine africaine est subordonné non seulement au conteste masculin de la colonisation, mais il est aussi lié à la situation subalterne des femmes à la métropole. La marginalisation politique des femmes dans les colonies relève des clichés catégorisant les sexes dans la société occidentale. Dénonçant l'idéologie de la supériorité masculine Héritier (2002 : 41) rappelle les propos du célèbre médecin et anthropologue du XIX<sup>e</sup> siècle : « Broca pouvait écrire savamment que la petitesse relative du cerveau de la femme "dépend à la fois de son infériorité physique et de son infériorité intellectuelle". » Les sociétés occidentales ont développé un modèle explicatif qui lie la force masculine à la supériorité de l'essence de l'homme, justifiant son accès exclusif aux positions de pouvoir et aux savoirs. « Contraindre les femmes à rester dans l'ignorance et dans l'animalité de la condition de reproductrices est un acte volontaire d'exclusion qui ne peut trouver en lui-même sa légitimation. » (Héritier, 2002 : 39).

Les administrateurs coloniaux se contentaient de projeter les réalités métropolitaines ou de porter un regard condescendant sur les Africaines, dont le sort serait a priori moins enviable que celui de leurs consœurs européennes. Goerg (1997 : 1) écrit : « Préjugés occidentaux et masculins s'alliaient par conséquent pour attribuer aux femmes colonisées un statut légal d'emblée inférieur. » Vers le XVIII<sup>e</sup> siècle, en Europe, la femme était depuis longtemps déjà exclue de la sphère de la délibération et de la citoyenneté. Leur présence suscite des réactions autoritaires, voire menaçantes : hors du foyer, elles sont dangereuses pour l'ordre public. On leur interdit toute fonction extra-ménagère ou extra-conjugale. Le code civil français réservait aux femmes et aux épouses des rôles mineurs. Le droit de vote des femmes ne fut acquis en France qu'en 1944. De ce point de vue, il était impossible d'envisager l'émancipation des femmes africaines.

L'idéologie masculine occidentale a confiné les Africaines dans des rôles secondaires. L'administration coloniale avait pour tâche de les éduquer afin qu'elles deviennent de bonnes mères, des éducatrices. Le rôle de reproductrices assigné aux femmes justifie la formation de sages-femmes africaines au sein d'une session spéciale de l'école de médecine de l'AOF en 1918. Les sages-femmes diplômées étaient les instruments de la politique masculine coloniale. « Comme agents de l'Administration et représentantes de l'autorité médicale et coloniale, elles établissent des rapports privilégiés avec ceux dont le pouvoir s'exerce directement ou indirectement sur les femmes, les chefs, les notables, les maris. » (Barthélémy 2004 : 121). Grâce à l'autorité que leur confère leur statut et leurs compétences professionnelles, elles assurent l'œuvre de médicalisation et adoptent les pratiques engagées par la France. La marginalisation des femmes de la sphère des décisions et leur confinement dans les rôles de mère de famille et d'épouse apparaît comme un phénomène lié au fait colonial. Loin d'un chauvinisme, la subordination de la femme africaine est l'œuvre de l'univers masculin de la colonisation. Elle a installé les femmes dans des nouveaux rapports de soumission en renforçant la conviction occidentale que la domination est



naturelle. Toutefois, contrairement à l'image inversée véhiculée par l'anthropologie coloniale, il s'agit de s'insurger contre les préjugés eurocentrés sur la femme indigène africaine, qu'il y a une véritable civilisation de la femme dans les sociétés traditionnelles.

---

### **3. Retour aux traditions culturelles africaines en vue de la reconnaissance de la place de la femme dans la société**

---

Le genre, la hiérarchisation des sexes est l'œuvre de l'entreprise coloniale : elle a accentué les inégalités entre les hommes et les femmes. La structure éminemment sexuée de la colonisation a exclu la femme de l'avoir et du pouvoir. Or les hiérarchies dans les sociétés traditionnelles ne sont pas déterminées sur la base du sexe, mais relèvent plutôt des relations sociales. La différence entre les sexes n'implique pas forcément des inégalités. Les recherches prouvent que les femmes ont joué des rôles majeurs dans les sociétés traditionnelles. Selon Cheikh Anta Diop, la société négro-égyptienne, comme les sociétés africaines, sont matrilineaires. « Le matriarcat est à la base de l'organisation sociale en Egypte comme dans le reste de l'Afrique Noire. » (Diop, 1979 : 214). Dans les régions où le matriarcat n'a pas été altéré par une influence extérieure, c'est la femme qui transmet les droits politiques. Les femmes y jouent des rôles politiques et économiques importants, ce qui reflète sa position sociale et morale. La femme est la maîtresse de maison parce qu'elle a une emprise économique sur la société. Le matriarcat est un système d'organisation très ancien qui atteste l'unité culturelle de l'Afrique. La certitude la filiation maternelle détermine l'émergence du matriarcat et sa fonction civilisatrice. La civilisation se transmet par voie matrilineaire. Chez les Ashanti, le lien entre mère et enfant est la clé de voûte de toutes les relations sociales. Il s'agit d'une parenté morale absolument obligatoire.

La logique sociale est fondée sur les rapports de séniorité. L'âge est primordial dans les rapports de pouvoir, c'est pourquoi, les femmes ménopausées rejoignent le conseil des hommes. Ce que les femmes perdent en fécondité, elles le retrouvent en pouvoir social-politique. La séniorité sociale est le principe général de la hiérarchisation de la société. Comme dans plusieurs sociétés africaines, « la vieillesse est entourée d'un grand respect dans la société senufo, et c'est à celui qui est considéré comme le plus vieux du groupement que sont affectées les prérogatives propres à celui-ci, politiques, économiques ou religieuses. » (Sindzingre, 1985 : 151).

Même si l'égalité des sexes apparaît comme un mirage, la femme égyptienne, à l'époque pharaonique est considérée comme l'égale de l'homme. Contrairement à la femme grecque, soumise à son *kurios*, son tuteur ou son représentant légal, l'Égyptienne jouissait d'une condition privilégiée. Cette dernière était perçue comme une femme moderne et émancipée. « Le champ d'action et de la liberté des femmes découlait du socle fondateur de la civilisation égyptienne, à savoir l'institution pharaonique » (Jacq, 2018 : 12). L'être pharaon est un couple, formé du roi et de la Grande Épouse royale. Sous le règne pharaonique, L'éducation d'une jeune fille est tout aussi importante que celle d'un petit garçon, c'est pourquoi

elles peuvent travailler et beaucoup sont devenues des figures de mathématiques, de médecine. « Une tombe de la nécropole de Guizeh nous révèle l'existence d'une thérapeute exceptionnelle, la dame Péseshèt, qu'elle fut nommée supérieure des médecins, en quelque sorte ministre de la Santé. » (Jacq, 2018 : 88). Historiquement Péseshèt est la première femme médecin et physicienne connue de l'humanité. Elle dirigeait un corps officiel de femmes médecins en Afrique noire durant l'Ancien Empire égyptien entre - 3 000 à - 2 263 avant Jésus-Christ, sous la quatrième dynastie des Pharaons. Ayant les mêmes droits que les hommes, les femmes égyptiennes peuvent se marier, divorcer, mener un procès, diriger un temple en tant que prêtresse et tant d'autres vocations.

L'égalité et la complémentarité des sexes sont les fondements de la société égyptienne. À côté des grands hommes qui ont contribué à la prospérité de l'Égypte Antique, il y a eu des grandes femmes. La grande épouse royale est reconnue pour sa diplomatie et sa sagesse. La femme égyptienne stabilise le pouvoir du pays en complétant ou même dans certains cas remplaçant l'homme, protégeant le fils régnant de par une fonction de régence. La reine Hatshepsout est une parfaite illustration. « Au sommet, Hatshepsout encore régente, mais ayant appris son nom Maâtcarê sans encore de couronne, exerçait avec fermeté la direction de *Kémet*. » (Desroches Noblecourt, 2002 : 108). Par ses actions, elle prouvait qu'elle était parfaitement digne de monter sur le trône de ses ancêtres et de prolonger la régence féminine. D'ailleurs, il ne fait aucun doute que les Égyptiens de l'Antiquité croyaient en la sagesse des femmes au pouvoir. En cas de crise politique, ils choisissaient une femme pour combler le vide, justement parce que ces dernières étaient souvent considérées comme l'option la moins risquée. Toutefois, l'Égypte antique a connu plusieurs civilisations. Il y a eu l'ère gréco-romaine. Veïsse (2011 : 135) fait remarquer que dans l'Égypte des Ptolémées « la condition des femmes grecques et celle des femmes égyptiennes me semblent avoir été beaucoup plus proches qu'on ne l'admet généralement, tant sur le plan des capacités d'action des unes et des autres que des limites posées par la société à ces capacités. » Il est vrai que les critiques mettent en évidence les limites du pouvoir des femmes dans l'Égypte antique, mais la position privilégiée qu'elles occupent par rapport au reste du monde, peut contribuer à la valorisation de la femme africaine.

Des écrivains ivoiriens s'inspirent des mythes du pays pour inviter les femmes à un changement de mentalité. Fofana (2009 : 91) écrit : « Sous la plume de Bohui Dali, les femmes passent de la soumission à une prise en main de leur destin. Le poète les considère désormais comme des actrices à part entière du développement et non plus comme des simples observatrices ». La création littéraire *Maïeto pour zékia* est une version poétisée du mythe originel Maïé. De l'antagonisme du mythe originel qui a conduit à la guerre entre la communauté des hommes et celle des femmes, le poète modifie la nature des rivalités. La collaboration dynamique entre hommes et femmes « détruit fondamentalement et radicalement les rapports de vaincues à vainqueurs institués par le mythe » (Fofana, 2009 : 83). Dans son poème, Bohui Dali, fait de la femme le symbole de la liberté et du développement de l'Afrique. Dali (1988, p. 46) rêve des « femmes

conquérantes ». Il les encourage à prendre les honneurs et les richesses des hommes. Par la bravoure, la gent féminine peut mener le combat de la libération. Les femmes ont désormais la responsabilité de tracer les sillons de leur nouvelle histoire en s'inspirant des modèles féminins des mythes et des légendes. C'est ainsi que La réécriture des mythes anciens permettra de combattre et de reléguer aux vestiges du passé le mythe de la supériorité masculine.

Le retour à l'histoire négro-africaine a pour objectif de réhabiliter la femme africaine, l'établir dans ses droits, car les premiers écrits anthropologiques ont nié toute forme de pouvoir qu'elle avait. Le rôle majeur joué par les femmes dans l'Afrique antique et précoloniale peut aider et donner sens à la lutte féminine. Dans ce cadre, l'histoire a donc pour vocation de changer la mentalité de la femme, mais aussi celle de l'opinion. Il s'agit de rendre légitime tout combat visant à déconstruire les clichés qui assujettissent la femme. Revendiquer une égalité entre l'homme et la femme est loin d'être un phénomène récent au regard de l'historiographie.

---

## **Conclusion**

---

Réhabiliter la femme africaine, c'est comprendre le processus de sa subordination, interroger les facteurs endogènes et exogènes qui ont contribué à son assujettissement. Dans la société traditionnelle, au-delà d'une vision idyllique, il est associé à l'imaginaire des peuples, des mythes et des croyances qui confèrent des rôles subalternes à la femme et justifient sa situation d'infériorité. En structurant les sexes, Les mythes idéologiques rendent compte de de la masculinité de la société en confinant les femmes dans les rôles secondaires. D'ailleurs, la marginalisation des femmes peut être justifiée par les croyances monothéistes. Développées dans les sociétés patriarcales, l'interprétation des textes fondateurs de ces religions ont contribué à la souffrance des femmes. Le discours sur le genre, la hiérarchisation des sexes n'est pas forcément naturelle, c'est une construction sociale basée sur les préjugés, les mythes et les croyances.

L'idéologie masculine de la colonisation a accentué la domination féminine. C'est ainsi que l'imaginaire occidental, couplé au racisme scientifique, ont contribué à l'élaboration d'une image dégradée de la Noire. L'image virile du colonisateur implique une nouvelle configuration dans les rapports de genre. Le transfert des réalités métropolitaines a confiné les Africaines dans les fonctions subalternes. Éloignées de la sphère des décisions, les femmes jouent les rôles de reproductrice, d'épouse et de mère de famille. Les administrateurs coloniaux ont créé des institutions qui définissent un cadre légal de leur condition. Ces stéréotypes ont favorisé la perte des pouvoirs économique et social de la femme africaine. Retourner aux sources de la tradition négro-africaine devient alors nécessaire pour reconnaître la place de la femme dans la société.

L'organisation sociale des sociétés offre une place privilégiée à la femme. Selon le matriarcat, caractéristique de la culture négro-égyptienne, la civilisation se transmet par voie matrilineaire. La femme est détentrice des droits politiques, assure un rôle économique majeur dans le ménage. La

hiérarchisation de la société n'est pas fondée sur le sexe, mais obéit à d'autres principes. La séniorité définit les rapports de pouvoir, la femme âgée jouit des prérogatives politiques et religieuses. Dans l'antiquité négro-égyptienne, les femmes avaient les mêmes droits que les hommes, contrairement aux grecques qui demeuraient des mineures. L'historiographie négro-africaine permet ainsi de déconstruire les préjugés de l'anthropologie coloniale, mais aussi, et surtout, de transformer les mentalités. La conscience historique est nécessaire pour donner sens à la lutte féminine et encourager les politiques à renforcer les institutions qui promeuvent les droits des femmes.

---

## Références bibliographiques

---

**BARTHÉLÉMY Pascale, CAPDEVILA Luc et ZANCARINI-FOURNEL Michelle** (2011), « Femmes, genre et colonisations » in *Clio, Femme, Genre Histoire*, n° 33, p. 7-22.

**BEAUVOIR Simone De** (1949), *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, tome 1.

**CAILLOIS Roger** (1938), *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard.

**COQUERY-VIDROVITCH Cathérine** (2007), « Des femmes colonisées aux femmes de l'indépendance » in *Genre et société en Afrique*, p. 69-89.

**DALI Bohui Joachin**, (1988), *Maïéto pour Zékia*, Abidjan, CEDA.

**DESROCHES NOBLECOURT Christiane** (2002), *La reine mystérieuse, Hatshepsout*, Paris, Pygmalion.

**DIOP Cheikh Anta** (1979), *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine.

**DJOMBE Thomas Calvin** (2012), *Cultures viriles et identité féminine*, Paris, L'Harmattan.

**GOERG Odile** (2019), « Histoire des femmes et perspective de genre en Afrique, essai de synthèse » in *Vingt-cinq ans après les femmes au rendez-vous de l'histoire*, Paris, École française de Rome., p. 105-125.

**FOFANA Souleymane** (2009), *Mythes et combats des femmes africaines*, Paris, L'Harmattan.

**HERITIER Françoise** (2002), *Masculin / Féminin II, Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob.

**JACQ Christian** (2018), *Ces femmes qui ont fait l'Égypte*, Paris, Pocket.

**KOUDOLO Svetlana Roubailo** (2008), « La formation de la masculinité entre la tradition et la modernité (Le cas du sud du Togo) » in *Masculinities in Contemporary Africa*, Dakar, CODESRIA, p. 88-109.

**RODET Marie** (2006), « C'est le regard qui fait l'histoire » in *Terrains et travaux*, p. 18-35.

**SINDZINGRE Nicole** (1985), « Aspects de l'aînesse sociale dans les communautés villageoises Fodonon (Senufo de Côte d'Ivoire) » in *Age, Pouvoir et société en Afrique*, Paris, Karthala.

**VEÏSSE Anne-Emmanuelle** (2011), « Grecques et Égyptiennes en Égypte au temps des Ptolémées » in *Clio. Femmes, Genre*, n° 33, p. 125-137.

**YAOU Régina N'Doufou** (1985), *La révolte d'Affiba*, Abidjan, NEA.

# LA CONSERVATION DES SITES SACRES NATURELS ET LA PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT EN MILIEU TRADITIONNEL LÉBOU AU SENEGAL

**Ouraye BOYE**

*Master en Environnement à l'Institut des Science de l'Environnement (ISE)  
de l'Université Cheikh Anta Diop (UCAD) de Dakar  
ouraye.boy@ucad.edu.sn*

**Akowanou Clément AHOUANDJINOU**

*Université Saint Dominique d'Afrique de l'Ouest (USDAO) au Burkina Faso,  
enseignant chercheur d'éthique environnementale à l'Institut  
des Sciences de l'Environnement (ISE) de  
l'Université Cheikh Anta Diop (UCAD) de Dakar.  
akowcle@yahoo.fr*

---

## Résumé

*Les milieux naturels (forêts, mer, îles, lacs, montagne, rivière) ont toujours fasciné l'homme et sont sacralisés par la mise en place d'un système de croyance et de rites. Ces sites sacrés naturels ont une importance culturelle, socio-religieuses et écologiques pour la population lébou de la presqu'île du Cap-Vert. De plus ils jouent un rôle vital pour la conservation des ressources naturelles et la préservation de la biodiversité par ricochet la protection de l'environnement. Les lébou entretiennent une relation étroite avec la nature, le culte dédié à l'eau et les représentations des esprits à travers leurs lieux et capacités à sévir sur les êtres. Dans la communauté lébou ces sites naturels sont encore très présents même s'ils sont menacés de disparition par les dynamiques territoriales. Cette recherche réalisée dans quelques sites naturels de la presqu'île du Cap-Vert a permis d'analyser la relation entre la conservation des sites sacrés naturels et l'environnement. Les résultats de ces recherches prouvent que les dynamiques de développement actuels et la mondialisation agissent au détriment des sites sacrés et de l'environnement.*

**Mots clés :** *lébou, sites sacrés naturels, conservation, environnement, génies*

---

## Abstract

*Natural environments (forests, sea, islands, lakes, mountains, rivers) have always fascinated mankind and have been made sacred through the establishment of a system of beliefs and rites. These sacred natural sites have cultural, socio-religious and ecological importance for the Lebou population of the Cape Verde peninsula. They also play a vital role in conserving natural resources and preserving biodiversity, which in turn helps to protect the environment. The Lebou have a close relationship with nature, the cult of water and representations of the spirits through their locations and ability to affect people. In the Lebou community, these natural sites are still very present, even if they are threatened with disappearance by territorial dynamics. This research, carried out in a number of natural sites on the Cape Verde peninsula, analysed the relationship between the conservation of natural sacred sites and the environment. The results of this research show that current development dynamics and globalisation are acting to the detriment of sacred sites and the environment.*

---

## **Introduction**

---

Chaque société humaine demeure très largement tributaire du cadre de vie dans lequel elle puise la quasi-totalité de ses ressources. C'est pourquoi des relations particulières lient les sociétés au milieu naturel qui les entoure. A ce propos, Oyono et al. (2012 :12) soulignent qu'en « Afrique Subsaharienne les rapports entre les sociétés humaines et l'environnement naturel sont le reflet d'une véritable homologie tissée par l'histoire, la géographie, les représentations du monde et les modes d'organisation sociale ». Contrairement à une certaine opinion répandue, les sociétés africaines ont une conscience claire de la fragilité de l'environnement. Leurs rapports à cet environnement sont fondés sur les références cosmogoniques des êtres et des éléments qui le constituent. Elles en assurent la protection et la sauvegarde par des pratiques séculaires.

En effet, le continent africain est riche en pratiques traditionnelles précoloniales qui témoignent du souci effectif des anciennes sociétés de préserver leur environnement.

Dans la plupart des sociétés africaines coexistent deux types d'organisation sociale, l'une « moderne » qui renvoie à l'Etat, aux institutions publiques et l'autre, traditionnelle qui repose sur les droits coutumiers et axée sur la solidarité, le vivre ensemble et la mise en commun des forces pour la protection des ressources naturelles.

Au Sénégal particulièrement dans la presqu'île du Cap-Vert les pratiques traditionnelles régissent toujours la vie sociale des lébou. Cette communauté lébou appelé peuple d'eau a su perpétuer un héritage culturel ancien et énigmatique dont la conservation de ses sites sacrés naturels. Bien que ces derniers soient menacés de disparition par les dynamiques territoriales, ils restent de véritable sanctuaire ou s'organisent cérémonies culturel et rituel. Les fonctions socio-religieuses, culturelles et écologiques justifieraient la résistance de ces sites. Ces éléments contribuent de manière importante à l'équilibre sociale des populations locale. En effet ses lieux dites sacrés sont régis par de nombreuses règles endogènes de protection qui en interdisent l'exploitation pour certains, ou la réglementent pour d'autres. De ce fait ces endroits de même que leurs ressources sont protégées et toute dégradation qui se produisait était le fait de phénomène naturel. Ils jouent un rôle important dans la préservation des ressources naturelles, de la biodiversité et in fine la protection de l'environnement. Même s'ils sont parfois peu connus, leur étude relève d'une importance capitale en raison de la jonction qu'ils font entre la société et le milieu naturel. Djoghla (2006) les qualifie de trait d'union entre la nature, la culture, les valeurs spirituelles et éthiques (Diatta et al, 2017 :2).

Dans cet article nous nous intéressons à la presqu'île du Cap-Vert où l'on retrouve un nombre variable de sites naturels sacrés. De plus dans cette région souligne Ndiaye et Diagne sur une cinquantaine des sites naturels

sacrés relevés les plus importants sont des sites côtiers. Quelques-uns sont cependant éloignés du littoral. L'emplacement de ces sites naturels sacrés est déterminé par les « génies » protecteurs des lieux ou par les maîtres du culte (Badiane, 2018 : 78). Aujourd'hui ces sites sont menacés par divers phénomènes liés à la modernisation, aux mouvements territoriaux, aux actions anthropiques entraînant ainsi leur diminution voire même leurs disparitions. Cette analyse porte essentiellement sur la connaissance des sites naturels sacrés en rapport avec leur valeurs éthiques qui l'entourent, mais aussi leur contribution à la préservation de l'environnement.

---

## **Méthodologie de l'étude**

---

Les données recueillies dans cet article sont de nature quantitative et qualitative. Des recherches documentaires des travaux scientifiques (rapports, mémoire, thèses, articles, etc.) ont permis de faire un état des lieux sur les études relatives aux sites naturels sacrés au Sénégal. Il s'agit notamment des travaux de (Badiane, 2018 ; Fall, 2006 ; Diatta et al, 2017 ; Dumez et ka, 2000 ; Sawadogo, 2012). Une compilation de ces travaux avec les données d'entretien recueilli auprès des personnes âgées, des sages et chefs coutumiers et des observations directes ont permis de mieux s'imprégner du sujet, de voir les valeurs éthiques qui entourent les sites naturels sacrés afin d'établir une relation entre la conservation de ces derniers et la protection de l'environnement.

---

### **1. Le respect et la protection des sites sacrés Lébou**

---

« Quand vous prenez quelque chose sur l'île et que vous l'amenez chez vous, la nuit quand vous dormez, ça [cette chose] vous réveille et vous dit « ramenez-moi où vous m'avez pris » dit-on de certaines îles (Madeleine, Yoff, etc.), sites sacrés lébou, une ethnie du Sénégal installé dans la presqu'île du Cap Vert. Ces îles répondent à une dimension sacrée, car elle est le siège d'autels domestiques, khambe, et qu'elles sont la demeure des rab, génies, ainsi qu'à une dimension "sacrée" dans le sens où elle est entourée de nombreux interdits (Dumez et Ka, 2000 : 72). Ainsi, elles sont à la fois synonymes de respect et de crainte. Ces sites naturels sacrés sont le centre de pratiques et de valeurs traditionnelles pour les populations locales, qui de ce fait abritent une biodiversité non négligeable. Ce sont des lieux particulièrement respectés et protégés, car symbolisant des valeurs culturelles et spirituelles pour ces populations.

Selon Boubacar Cissé Fall (2006) certains sites et phénomènes naturels, de par leurs aspects extraordinaires font l'objet de croyances qui s'expriment par des pratiques rituelles et des comportements de vénération à l'égard du milieu et des faits. C'est le cas de l'espace maritime de la région du Cap-Vert (actuelle région de Dakar). Pour la communauté lébou, l'espace et ses habitants sont protégés par des génies que sont : Ndiaré résidant à l'île de Yoff (teggen), ndeuk Daour résidant à l'îles de la Madeleine, Coumba Castel résidant à Gorée, Coumbame Lambe résidant à Ndépé à Rufisque. Ces îles et



ses environs sont respectés et les comportements des populations à leur égard reflètent ce respect dont bénéficie la conservation des sites et par-delà, des ressources naturelles qui s'y trouvent. Le sacré est ainsi mis au service de la gestion durable des ressources naturelles et cela, sur un schéma de Gouvernance Légitime. En effet, les règles sont construites sur la base de valeurs socio culturelles propres à la communauté lébou et admises depuis des générations et elles sont respectées par tous. Par exemple, dans le cas des îles de la Madeleine, les ressources qu'on trouve sur l'île peuvent être consommées sur place. Elles ne doivent en aucun cas quitter l'île. Tout objet, même une pierre, amené sur le continent sera réclamé dans la nuit à celui qui l'a transportée et qui doit la ramener à sa place, faute de quoi la punition du génie peut lui être fatale (Fall, 2006). Il en est ainsi selon des croyances qui sont bien ancrées dans l'esprit et qui se reflètent dans les habitudes de beaucoup de pêcheurs lébou qui fréquentent ces endroits de nos jours encore. De la même façon, il est interdit de tuer toute espèce animale vivant sur ces îles, même le serpent car dans les représentations lébou, les génies se transforment souvent en animal. À cela s'ajoute la particularité qu'ont certaines lignées de posséder un animal totem qu'il leur est interdit de tuer parce qu'il est lié soit à un ancêtre, soit à un génie (Dumez et Ka, 2000 : 38).

La pêche est autorisée dans ces espaces maritimes. Cependant des contraintes sont imposées. Par exemple tout poisson pris et dont l'espèce n'est pas connue, est relâché. Cette pratique traduit, entre autres préoccupations, celle d'assurer la reproduction et la conservation des espèces rares ou en voie de disparition. Lieu de culte, des pratiques rituelles ont encore lieu sur l'île, mais elles s'effectuent d'une manière qui ne nuit en rien à l'état des lieux. Cette relation entre l'homme « lébou » et les îles, n'a donc en rien entamé l'intégrité écologique des sites. De ce fait, les causes de dégradation qui pouvaient être relevées au temps où ces pratiques étaient les seules à être en vigueur, ne sont pas anthropiques, mais naturelles. Ainsi, toute dégradation qui se produisait était le fait de phénomènes naturels comme l'érosion éolienne et maritime du sol ou encore, de la sécheresse.

---

## **2. La disparition de certains sites sacrés lébou, la pollution marine et la disparition d'espèces végétales**

---

L'homme toujours dans sa recherche insatiable de bien-être, de confort, a modifié son environnement entraînant ainsi la dégradation de la nature et par ricochet la dégradation voire la disparition de certains sites naturels sacrés. Les lébous de la région du Cap-Vert ont assisté à la disparition de certains sites sacrés du fait de l'augmentation de la population et de l'urbanisation. Le processus de développement entraîne ainsi diverses formes d'agressions qui les fragilisent parce que diminuant leur superficie. A ce propos, Ndiaye et Diagne (2004) soulignent que dans l'espace de Dakar, près de cinquante sites sacrés existent toujours. Mais, une demi-douzaine de sites sacrés a été répertoriée ; ces sites sont devenus inaccessibles ou n'existent plus, parce que l'emplacement est maintenant occupé par des constructions (Badiane, 2018 : 81). Ces sites sacrés ont été remplacés par la construction

d'infrastructures urbaines et de logements. Le site de Kôn a même disparu. Un parc d'attraction « Magic Land » a été érigé au niveau de cet espace en 2004, sur une étendue de 1,25 hectares (Badiane, 2018 : 82). Le site Gorgui Mayma Pône aux Almadies, a subi le même sort. L'hôtel Méridien Président y est construit. Il en est de même à la deuxième colline des Mamelles sur laquelle le Monument de la Renaissance est bâti.

A cela s'ajoute la pollution marine qui a des conséquences énormes sur l'activité principale de pêche des lébou. De plus la pollution par les déchets plastiques entraîne la contamination et la rareté des poissons diminuant ainsi le revenu des pêcheurs. Cette pollution affecte gravement les zones côtières, notamment celles de la presqu'île du Cap-Vert et est à l'origine de la disparition de certaines espèces et de la perte de biodiversité marine.

Les dynamiques spatio-temporaires des sites naturels sacrés boisés sont assez perceptibles à travers la régression du couvert végétal. Ces espaces boisés sont alors comptés parmi les aires menacées surtout en zone urbaine. Il n'est pas rare aujourd'hui de constater des actes de violation des sites naturels sacrés. Une des menaces majeures qui pèse sur l'avenir du système de conservation des sites naturels sacrés est la spéculation foncière urbaine.

---

### **3. La co-construction d'une réflexion éthique**

---

#### ***3.1. Les liens entre pratiques traditionnelles et environnement***

---

Tout organisme modifie son environnement et l'homme n'en fait pas exception. D'abord, longtemps, il a vénéré la nature afin de se libérer des tourments qu'elle lui apportait. Les paléontologues nous ont enseigné sur les hommes préhistoriques dessinant sur les parois de cavernes des symboles associés aux animaux. Ces dessins naturalistes représentaient un système de pensées et de mythes intimement relié à la nature, cette force incompréhensible (Blackburn, 2013 : 2). Ram Christophe Sawadogo (2012 : 4) montre que pendant longtemps, la littérature disponible relative à l'environnement a été largement dominée par les études, les recherches et les analyses de botanistes, de forestiers, de géographes. Il en est ainsi depuis les auteurs les plus anciens (R. P Sébix qui dès 1889, fit ses premières observations sur le Sénégal ; Aubréville, Inspecteur général des Eaux et Forêts des colonies et son ouvrage *Climats, forêts et désertification de l'Afrique tropicale* de 1949 ; le Professeur Auguste Chevalier et ses nombreuses communications à l'Académie des sciences en France, dans les années 1950, etc.). L'on constate ainsi que les définitions proposées sur l'environnement ont ce trait commun qu'elles appréhendent presque uniquement le monde visible dans ses différentes composantes physiques, chimiques, biologiques. Or continue toujours Ram Christophe Sawadogo, sous l'angle sociologique ou anthropologique (au sens large de ce dernier terme), aucun auteur sérieux ne définit une société, un groupe humain ayant à la fois son histoire et son organisation spatiale données, en l'amputant de son monde invisible, c'est-à-dire le monde des ancêtres des hommes et celui des esprits et divinités qu'ils adorent et vénèrent toujours :

la place de cette partie de l'humanité me semble importante pour l'appréhension complète de l'environnement, pour au moins deux raisons :

- Les divinités et les ancêtres constituent le registre de référence des valeurs de comportement d'individus et des groupes sociaux, dans beaucoup d'aspects de leur vie quotidienne et parmi ces aspects, figurent les éléments physiques de l'environnement ;
- Les divinités, tout comme les esprits des ancêtres, possèdent, dans l'imaginaire des individus et des groupes sociaux, des habitacles physiques précis, identifiés et localisés, objets d'une réticence d'accès ou d'actes pouvant être considérés comme des agressions punissables. De cette réticence de certains comportements des hommes et des groupes sociaux, tient le caractère sacré qui entoure ces habitacles et qui impose respect.

Sawadogo (2012 : 6) conclut en disant que la reconnaissance de la place des forces du monde invisible permettra, au contraire, une bien meilleure stratégie d'approche du problème de l'environnement, chaque fois que cela sera nécessaire. Elle préviendra les réticences de tous genres et facilitera davantage la réalisation d'actions jugées utiles à la sauvegarde et à l'amélioration de la partie physique de l'environnement.

Ces sites constituent de véritables lieux de préservation des secrets et pratiques multiséculaires. Une forte communion existe entre les populations et les esprits ou êtres qui résident dans ces endroits. Des sacrifices et des offrandes sont effectués pour la conservation des sites et de leurs occupants. C'est dans cette logique que les valeurs d'identité culturelle et spirituelle ainsi que l'organisation sociale de la population se trouvent étroitement liées à la nature, aux ressources naturelles en général. Dès lors, l'ensemble des interdits et des dissuasions mystiques qui entourent ces sites participent à leur conservation (Diatta et al, 2017 : 14).

---

### ***3.2. Les relations entre pratiques traditionnelles et les courants d'éthiques environnementale***

---

Par les cultes qui s'y tiennent et les divers interdits qui les entourent, les espaces sacrés sont préservés et les ressources naturelles (animales et végétales) localisées dans ces lieux bénéficient ainsi de cette protection. Les systèmes de gestion traditionnels mis en place visent d'abord à préserver ces lieux d'importance culturelle, l'harmonie avec les ancêtres, les génies et les divinités (Diatta et al 2017 :13). Ainsi, nous conviendrons avec Dugast (2002) que :

« derrière toutes ces pratiques, c'est bien le souci d'un contrôle de force contribuant à assurer la subsistance du groupe que l'on décèle, et non la préoccupation de préserver l'environnement » (Diatta et al 2017 : 14).

Bien que n'ayant pas pour premier objectif la protection de l'environnement, ces sites naturels sacrés (SNS) contribuent indirectement à la conservation des ressources naturelles animales et végétales, car leurs fonctions font qu'ils

ont un impact positif sur l'environnement (Diatta et al 2017 : 14). Et cela nous ramène chez Aldo Leopold (1949) avec sa célèbre phrase : « Une chose est correcte quand elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique ». Ainsi, cette valeur qui émergerait des synergies, des dépendances et de la symbiose des êtres vivants les uns aux autres, serait dénommée quelques décennies plus tard par Rolston (1993) comme la « valeur systémique ». Ces idées représentent le courant de l'écocentrisme.

Alors que si on se réfère à Dugast par rapport à la subsistance du groupe comme cité ci-dessus on peut reconnaître l'anthropocentrisme de ces pratiques traditionnelles. Mais même s'ils devaient lutter pour leur subsistance, nos ancêtres se percevaient étroitement associés à la nature. Et cela, de par la protection et la sacralisation de certaines espèces, épargne ces dernières de toutes sortes d'utilisation. Par exemple dans les zones côtières et forestières, les sites naturels sacrés constituent des endroits propices à la reproduction de certaines espèces animales et végétales. Ce qui nous ramène au courant biocentrique qui se distingue de l'écocentrisme par sa conception particulière du vivant qui consiste à attribuer une valeur inhérente à toute forme de vie. Ce n'est plus le vivant considéré comme un tout qui est digne de respect, comme le veut l'écocentrisme, mais bien chaque être vivant qui le compose.

---

### ***3.3. Les sites sacrés comme moyen pour résoudre les problèmes environnementaux***

---

Aujourd'hui, les sites naturels sacrés perdent de l'importance là où les savoirs en rapport avec leur conservation s'étiolent. Dans plusieurs localités, les sites naturels sacrés sont menacés de toute part. Ces menaces sont de nature, d'ampleur, d'incidence et d'origine très diverses. Même si les milieux naturels restent en constante évolution, leur perturbation est dans une certaine mesure liée à l'action parfois préjudiciable de l'homme (Badiane, 2018 : 81). De plus, le système moderne de l'aménagement urbain tient rarement compte du principe de l'interdiction d'occuper ou de construire jusque dans les environs immédiats des sites naturels sacrés. On n'hésite pas à lotir parfois les espaces sacrés qui se trouvent à l'intérieur de la ville (Badiane, 2018 : 83). Or les sites naturels sacrés présentent des intérêts patrimoniaux considérables. Leur conservation participe au maintien d'un certain équilibre entre la société et la nature. Les fonctions socio-religieuses, culturelles et écologiques justifieraient la résistance de ces sites, même dans le contexte actuel des mutations globales notamment en milieu urbain. La vivacité des pratiques traditionnelles des peuples autochtones tels que les lébou de la presqu'île du Cap-Vert, est un des éléments moteurs de la préservation des sites naturels sacrés et par conséquent des ressources qui s'y trouvent. La conservation des sites naturels sacrés est en lien avec les savoirs locaux, les normes et les pratiques culturelles. Ces sites sont porteurs de symboles traditionnels, identitaires et spirituels. Les sites naturels sacrés jouent également un rôle important dans la conservation des écosystèmes naturels.

Ils apparaissent comme des sanctuaires de biodiversité en raison de leur protection intégrale (Badiane, 2018 : 80). Selon toujours Badiane (2018 : 84) « Etant un patrimoine naturel et indissociable du développement durable, les sites naturels sacrés peuvent être des catalyseurs d'avantages économiques permettant de lutter contre la pauvreté. Par le développement d'activités comme l'écotourisme autour des sites naturels sacrés, on parviendra à tirer des bénéfices énormes pour les autochtones ». L'héritage culturel des peuples autochtones sera maintenu ou consolidé et les sites naturels sacrés continueront à jouer le rôle de sites de conservation de la biodiversité. Badiane (2018 : 84) suggère « de prendre en compte les sites naturels sacrés dans les politiques de gestion durable de l'environnement. Il serait ainsi avantageux de procéder si cela n'est pas fait au classement de ces sites afin qu'ils intègrent pleinement le réseau des aires protégées du Sénégal ».

---

## Conclusion

---

La vocation première des sites naturels sacrés réside dans le maintien de l'identité culturelle du peuple lébou. Pour cette communauté, l'espace maritime de la presqu'île du Cap-Vert et ses habitants sont protégés par des génies de l'eau. Ces derniers acceptent la cohabitation tout en les protégeant et leur assurant la jouissance de l'usufruit des terres et des mers en contrepartie de rituels organisés régulièrement. Les règles de gestion qui entourent ces sites naturels sacrés construits sur la base des valeurs socio-culturelles propres à la communauté lébou ont des bénéfices écologiques remarquables. Dans certaines îles telles que Madeleine et Yoff, les sites sacrés conservent toujours les certains interdits (concernant l'exploitation des ressources et l'environnement des sites) malgré les influences de la modernisation. Les sites naturels sacrés remplissent ainsi en plus des fonctions sociales et religieuses des fonctions écologiques importantes.

L'analyse des valeurs éthiques autour des sites naturels sacrés montre l'importance que la population locale accorde à ces endroits ainsi qu'à leur conservation à l'heure actuelle où l'on note une diminution importante de leur nombre. Ce recul des espaces sacrés lié en partie à l'urbanisation qui tient rarement compte du principe de l'interdiction d'occuper ou de construire jusque dans les environs immédiats des sites naturels sacrés de cette zone de la presqu'île du Cap-Vert. Pourtant il existe au Sénégal des textes qui régissent la protection des sites patrimoniaux. A ce titre on peut évoquer la loi n°71-12 du 25 janvier 1972 fixant le régime juridique des monuments historiques et des fouilles. Cette loi stipule que « sont classés monuments historiques les biens meubles ou immeubles publics ou privés, y compris les monuments naturels et les sites ainsi que les stations ou gisements anciens dont la préservation ou la conservation présente un intérêt historique, artistique, scientifique, légendaire ou pittoresque » (Badiane, 2018 :85). Ce qui veut dire que les sites naturels sacrés ne sont pas reconnus et ne bénéficient pas de cadre juridique de protection et qu'on devrait procéder à leur classement. Plusieurs initiatives sont notées dans ce sens. Par exemple

le projet soumis par les Yoffois, assistés du bureau local de l'UNESCO, de faire de l'île de Yoff une "réserve de la biosphère" s'inscrivant dans l'optique du programme de l'UNESCO sur l'Homme et la biosphère (MAB) (Dumez et Ka, 2000 :81).

À l'heure actuelle, au Sénégal, les lois et règlements en vigueur (code forestier, de la chasse et de la pêche) n'abordent pas de façon claire et précise les savoirs endogènes, normes et pratiques culturelles (Diatta et al, 2017 :15).

L'importance des sites naturels sacrés lébou dans la conservation des écosystèmes et de la diversité biologique est appréhendée ici par le biais de la richesse spécifique de ces lieux, qui fait d'eux de véritables sanctuaires de biodiversité. Vu leur rôle et leur importance, les sites naturels sacrés méritent une reconnaissance, voir une attention toute particulière du fait de sa fragilité, mais aussi de l'extraordinaire potentiel de développement socioculturelle et écologique qu'ils représentent. Donc il devient nécessaire de mettre en place au niveau national une législation spécifique aux sites naturels sacrés en vue de leur reconnaissance formelle qui renforcerait les mécanismes de gestion des communautés locales pour une meilleure préservation des ressources et de l'environnement. « Considérant que le respect des savoirs, des cultures et des pratiques traditionnelles autochtones contribue à une mise en valeur durable et équitable de l'environnement et à sa bonne gestion » stipule la déclaration des droits des peuples autochtones.

L'état actuelle de la dégradation de la planète lié à divers facteurs naturels et anthropiques n'imposerait-il pas un retour aux systèmes gestion traditionnelle pour mieux faire face aux problèmes environnementaux. Car Comme disait l'ancien président sénégalais, Monsieur Abdou Diouf : " ces processus complexes d'élaboration des décisions dans les sociétés traditionnelles africaines sont comme on peut le constater d'essence démocratique et leur efficacité est du reste attesté par certaines formes modernes d'organisation (Fall, 2006 : 4)

---

## Références bibliographiques

---

**BADIANE, Sidia Diaouma** (2018), *La Conservation des sites naturels sacrés à l'épreuve des dynamiques territoriales*. Revue Francophone du Développement Durable, hors-série n°6, décembre, p. 74 – 86, consulté le 24 Août 2023. URL :[https://erasme.uca.fr/medias/fichier/2018-rfdd-hs6-05-badiane\\_1592926058667-pdf?ID\\_FICHE=77273&INLINE=FALSE](https://erasme.uca.fr/medias/fichier/2018-rfdd-hs6-05-badiane_1592926058667-pdf?ID_FICHE=77273&INLINE=FALSE)

**BLACKBURN Marie-Eve** (2013), *le développement durable : une solution éthique pour contrer la détérioration de l'environnement*, université du Québec à Montréal 75pages consulté le 21 Août 2023. URL : [https://www.afrique-gouvernance.net/bdf\\_experience-DIATTA](https://www.afrique-gouvernance.net/bdf_experience-DIATTA) Claudette Soumbane, DIOUF Malick, KARIBUHOYE Charlotte et SOW Amadou Abdoul (2017), « Sites naturels sacrés et conservation des ressources marines et côtières en milieu traditionnel diola (Sénégal) », Revue d'ethnoécologie [En ligne], 11 | 2017, mis en ligne le 03 juillet 2017, consulté le 25 Août 2023.

URL : <http://journals.openedition.org/ethnoecologie/2900> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ethnoecologie.2900>

**DUMEZ Richard, KA Moustapha** (2000), *Yoff : le territoire assiégé ; un village dans la banlieue de Dakar* Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal, 81pages

**FALL Boubacar Cissé** (2006), *la gestion des ressources naturelles dans l'organisation sociale et administrative traditionnelle des lébous* consulté le 12 Août 2023 URL : [https://www.afrique-gouvernance.net/bdf\\_experience-741\\_fr.h](https://www.afrique-gouvernance.net/bdf_experience-741_fr.h) SAWADOGO, Ram Christophe (2012). « Connaissance des pratiques traditionnelles de gestion de l'environnement : préalable et base sociologique de l'efficacité des stratégies actuelles de sa conservation » In : *La Grande Muraille Verte : Capitalisation des recherches et valorisation des savoirs locaux* [en ligne]. Marseille : IRD Éditions, 2012 consulté le 24 Août 2023. Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/irdeditions/3292>>. ISBN : 9782709917889. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.3292>.

**UNESCO** (2000), *Yoff, le territoire assiégé. Un village lébou dans la banlieue de Dakar. Dossiers régions côtières et petites îles 7*, UNESCO, Paris, 90 pp consulté le 12 Août 2023. URL : <http://www.unesco.org/csi/pub/papers2/yoff.htm>

Wild, R and McLeod, C. (2012) *Sites naturels sacrés : Lignes directrices pour les gestionnaires d'aires protégées*. Gland, Suisse : UICN. xii + 108 pp.



# « INA DA KARE » OU « MANGEURS DE CHIENS » A ZINDER, EN QUETE D'INTEGRATION SOCIALE.

**Soumana ABDOUL-WAHAB**  
Université André Salifou de Zinder  
soumsant@gmail.com

---

## Résumé

*Depuis près d'un siècle, des hommes de la communauté Angass du Nigeria, connus sous le sobriquet de "Ina Da Kare" (IDK) sillonnent la région de Zinder à la recherche de chiens abandonnés, à des fins comestibles, commerciales et religieuses. Ils traversent les localités à pied ou en véhicule pour l'exercice de ce métier qui est à la fois un fait culturel et une activité génératrice de revenu. Afin de comprendre les stratégies que développe cette communauté majoritairement animiste pour se faire accepter par la population de Zinder fortement islamisée, il nous a paru intéressant de mener des investigations sur leur mode de vie et leur organisation socioculturelle et économique. Ainsi, l'objectif général de cette recherche est de faire une analyse descriptive de l'organisation socioculturelle et économique des « Ina Da Kare » afin de comprendre leur processus d'intégration sociale au sein de la population zindéroise. À partir d'une recherche qualitative basée sur 26 entretiens semi-directifs et 6 séances d'observations, il ressort en termes de résultats que les « Ina Da Kare » cherchent et prennent des chiens aussi bien abandonnés que sains et protégés pour la consommation, le commerce et les pratiques culturelles. Ils pratiquent la consultation du sort et font des actes de guérison. Ils s'intègrent progressivement dans la communauté tantôt en s'y mariant, tantôt en s'islamisant ou encore grâce aux services qu'ils offrent à la population, malgré quelques obstacles qui se dressent de temps en temps sur la voie de leur intégration.*

**Mots clés :** Zinder, ina da dare, chien, Angass, intégration sociale.

---

## Abstract

*Since almost a century, men from the Angass community of Nigeria, commonly known by the nickname of "Ina Da Kare" (IDK) have been traveling the Zinder region in search of abandoned dogs for eatable, commercial and religious purpose. They cross localities on foot or by vehicle to carry out this profession for cultural fact and income-generating activity reasons. In order to understand the strategies that this predominantly animist community develops to be accepted by highly Islamized Zinder population, it's interesting in this paper to carry out investigations into their way of life and their socio-cultural and economic organizations. Thus, the general objective of this research is to carry out a descriptive analysis of the sociocultural and economic organizations of the "Ina Da Kare" in order to understand their process of social integration in Zinder society. The research method is qualitative approach based on 26 semi-structured interviews and 6 observation sessions. This leads to obtain the results that the "Ina Da Kare" seek and lead dogs that are abandoned or healthy or even protected for consumption, commerce and religious practices. They practice spell consultation and perform healing acts. They gradually integrate into Zinder community, sometimes by getting married, or by becoming Islamized or even by*

*doing good actions to the population despite some obstacles that arise from time to time on the way to their social integration.*

**Key words:** Zinder, *ina da dare*, dog, Angass, social integration.

---

---

## Introduction

---

La ville de Zinder fait partie des grandes villes nigériennes qui sont proches de la frontière nigériane car elle est située à 240km de la ville de Kano et à 112km de Daoura. Elle enregistre la présence des communautés nigérianes dont les « *Ina Da Kare* » issus du groupe ethnique Angass, qui ont attiré notre attention. Ils sont originaires de Jos et sont très connus dans la croyance, la consommation et la commercialisation du chien. C'est leur attachement aux chiens qui leur a valu les sobriquets de « *Ina Da Kare* » signifiant en langue Hausa « où est-ce qu'il y a un chien ? » et de « *Yan tchin karé* » qui signifie « *mangeurs de chiens* ». Il s'agit d'une communauté très peu islamisée, de confession chrétienne sur fond animiste, ayant accepté de mener leur vie dans cette cité fortement islamisée du Niger. La présence de cette communauté minoritaire intéresse à plus d'un titre les socio-anthropologues. C'est pourquoi cet article cherche à faire comprendre l'organisation socioculturelle, économique et le processus d'intégration des *Ina Da Kare* au sein de la communauté zindéroise à travers une analyse descriptive. Après le cadre théorique et la description de l'approche méthodologique, l'article aborde d'abord la présence et la localisation des *Ina Da Kare* ainsi que leur activité socioéconomique, puis les dimensions socioculturelles de leur pratique avant d'aborder en fin leur processus d'intégration dans la communauté zindéroise.

---

## 1. Problématique

---

Les Angass est l'un des groupes ethnolinguistiques minoritaires du Nigéria. Mais, qu'est-ce qu'une minorité ? B. Caron (2015) citant Morrison (1972 : 311) donne une esquisse de réponse à cette question : « une minorité est un groupe numériquement inférieur dont la langue est parlée par moins d'un pour cent (1%) de la population totale du pays ». Ce statut de minorité des Angass les contraint à affronter plusieurs obstacles dans leur processus d'épanouissement en tant que citoyen à part entière. Une partie de ces populations Angass ont initié un métier qui attire à la fois la curiosité et l'aversion de plus d'un nigérian du nord ; il s'agit de la consommation et de la commercialisation du chien qui ont du mal à être acceptés dans la région de Maidougouri fortement islamisée. C'est ainsi que les pratiquants de ce nouveau métier se déplacent de Koukawa à l'Est de Maidougouri à Jos dans l'état de Plateau, qui leur semble culturellement moins contraignant car c'est un État fortement christianisé. Même si la majorité de ces « *mangeurs de chiens* » se sont installés au Plateau, certains continuent à vivre dans le nord du Nigéria. Ce sont eux qui traversent la frontière en direction du Niger à la recherche des chiens. La ville de Zinder est l'une des villes du Niger les plus

religieuses et les plus attachées à l'islam traditionnel. Sa proximité avec le Nigeria a davantage renforcé la ferveur religieuse dans cette ville. Connue pour ses tensions religieuses sporadiques, cette ville constitue un laboratoire pour les chercheurs en sciences sociales qui s'intéressent aux faits religieux. Ce phénomène de consommation de la viande du chien très peu connu au Niger intéresse également les sociologues qui ont d'ores et déjà étudiés des phénomènes liés aux chiens dans d'autres contrées notamment « l'anthropomorphisation grandissante du chien » (B.J.G. Maitre, 2006 : 13). Le même auteur va jusqu'à affirmer que « Le chien est devenu, en quelques décennies, un véritable phénomène sociologique » (B.J.G. Maitre, 2006 : 22). Ainsi, faire une étude socio-anthropologique sur la vie socio-économique des « *mangeurs de chiens* » dans la ville de Zinder rêvait une importance capitale dans la mesure où ce groupe apparaît doublement minoritaire à Zinder c'est-à-dire du point de vue démographique et du point de vue culturel.

C'est dans cette ville où l'islam domine la conscience collective des populations que viennent du Nigeria les IDK pour s'installer bien qu'ils soient connus comme des « *mangeurs de chiens* ». Cette activité suscite à plus d'un niveau la curiosité des populations de Zinder. Certes, le chien n'est pas un animal étranger dans la ville de Zinder car il fait même partie des animaux domestiques et des compagnies depuis tout le temps. D'ailleurs, selon Y. Lambert (2005 : 34) « il existe une très grande proximité entre l'homme et l'animale ils sont même concurrents pour bien de choses ». De ce point de vue, le chien a le même statut d'animal domestique que le mouton, la chèvre, le chat, la volaille, etc. Seulement, comme l'a souligné J. P. Digard (1989 : 320) : « On aime les animaux pour ce qu'ils ne sont pas : donc on les aime, moins on les connaît et moins on les connaît, plus on les maltraite ». Le chien entre alors dans cette catégorie des animaux qu'on maltraite à Zinder dans les discours et les actes. Par conséquent, la communauté zindéroise, a très peu de respect et de considération pour le chien. Ce faible respect tire ses origines de la religion musulmane ayant engendré plusieurs constructions sociales autour de cet animal. Certains textes islamiques condamnent tellement le chien à telle enseigne que « s'il lape un ustensile de cuisine ou un récipient quelconque, il faut le laver sept fois avant de l'utiliser à nouveau » (Annawawi, 1999 : 171). Dans ce contexte, que dire de quelqu'un qui décide de consommer la viande du chien ? Il y a lieu de convoquer à ce niveau un proverbe Haoussa bien connu à Zinder qui dit « quelle peur infondée, un chien qui fuit l'immolation le jour de la tabaski ». Ce proverbe montre qu'en aucun cas la viande du chien ne peut être comestible chez les musulmans. Toutefois, les pratiquants de l'animisme du groupe ethnolinguistique Songhaï-zarma ont une cérémonie religieuse appelée « *hansi fori* » (la fête du chien) durant laquelle, les hommes possédés qu'ils appellent « les chevaux des génies » consomment la viande du chien. J. P. Olivier De Sardan (1984 : 194), a brièvement décrit cette situation en écrivant que « les hawkas perturbaient les danses des holley ; enfreignaient certains tabous, par exemple en mangeant du chien ; buvaient de l'alcool et débordaient de violence ». A. Soumana et *al.* (2015 : 130) décrivent davantage cette fête de chien connue en ces termes :

« Une autre particularité des *Hawka* (génie militaire) est incontestablement le « *Hansi foori* » (la cérémonie du chien), qui constitue une étape cruciale dans la série des tests pour prouver la véracité des *Hawka*. Les *Zima* (prêtres animistes) préparent une soupe à base de la viande du chien assaisonnée de cinq (5) plantes contenant des substances toxiques : ce sont *Ricinus communis* (*zurme*) en Songhay zarma, *Calotropis procera* (*sagay*), *Datura innoxia* (*sobilobi*), *Mukia maderaspatana* (*dene-basu*) et *Pergularia tomentosa* (*fatakka*). Lorsque la viande est cuite, chaque *Hawka* met sa main dans la marmite en ébullition et prend la partie du chien qui lui revient de droit ».

En dehors de ces cas isolés, il est inconcevable pour les musulmans de consommer la viande du chien, principale viande prisée par les IDK. Même de par le monde, la consommation du chien a d'abord relevé du registre du sacré avant de regagner la liste des viandes ordinaires. C'est cette dynamique que CH. Serra Mallol (2010 : 157) a décrite comme suit : « Aliment sacrificiel destiné en offrande aux dieux et à la consommation cérémonielle, support de rites d'échanges et de conciliation, réservé à l'élite de la société ancienne, sa consommation a été relevée à Tahiti par les premiers européens en contact avant qu'elle ne soit désacralisée par les missionnaires anglais et français ». Les IDK circulent dans la ville, très souvent dans les matinées, avec leurs flûtes à la recherche du chien. Certains de leurs comportements sont très déroutant et leur habillement paraît très bizarre aux yeux de la population. Ils passent dans les ruelles en sifflant avec leur flûte pour attirer non seulement les chiens, mais aussi les populations qui veulent les rencontrer pour diverses raisons. Ils font des va-et-vient entre diverses saisons et ce, pendant près d'un siècle. En même temps que certains habitants sortent tantôt pour leur remettre un chien indésirable, tantôt pour prendre des médicaments traditionnels, d'autres se cachent et/ou cachent leurs enfants craignant que ces IDK ne leur jettent un sort. D'autres populations enfin surveillent leurs chiens jusqu'à ce qu'ils quittent le quartier car ils sont des fois accusés d'emporter avec eux des chiens même les plus protégés. En outre, dans certains quartiers de la ville de Zinder, les IDK essuient des insultes, des moqueries, des sobriquets de toutes sortes de la part des enfants qui des fois les suivent comme s'ils sont des voleurs, mais ils continuent leur chemin sans réagir. Des fois ils se permettent même de blaguer avec les habitants qui sortent devant leur porte pour les regarder et ils leur font des petits cadeaux (bonbons). Bien que, d'une part, les populations de Zinder ne peuvent pas concevoir la consommation du chien et que d'autre part, les « *Ina Da Karé* » ont pour principale activité la consommation et la commercialisation de cet animal, une volonté de s'intégrer se manifeste de la part de cette communauté nigérienne. C'est justement ce qui interpelle et qui amène à s'interroger sur les possibilités d'une telle intégration.

Pour comprendre cette cohabitation apparemment difficile entre les populations de Zinder majoritairement musulmanes et fortement conservatrices et ces IDK d'origine nigérienne, de confession chrétienne faisant des pratiques animistes, nous nous sommes posés les questions de recherche suivantes : Comment ces IDK arrivent-ils à s'intégrer et à se faire

accepter dans la communauté zindéroise malgré les flots de controverses qu'il y a autour d'eux ? De manière spécifique, quelles sont les localités fréquentées par les IDK dans la région et la ville de Zinder ? Quelles sont les principales activités socioéconomiques qu'ils mènent dans ces localités ? Quelles sont les principales stratégies qu'adoptent les IDK pour leur intégration sociale à Zinder ?

L'objectif de cette recherche est d'analyser le processus d'intégration sociale des IDK au sein de la population zindéroise. Pour ce faire, il s'agit de décrire, d'une part, les localités fréquentées par les IDK et répertorier, d'autre part, les principales activités socioéconomiques qu'ils mènent dans ces localités et les stratégies qu'ils développent pour s'y intégrer. On peut retenir en terme d'hypothèse de travail que les IDK disséminés un peu partout dans la région et la ville de Zinder entreprennent plusieurs activités socioéconomiques leur permettant de réussir malgré tout, leur intégration sociale au sein de la population zindéroise.

---

## **2. Approche méthodologique**

---

Il faut rappeler que la vie des IDK à Zinder est rythmée par un mouvement entre Zinder et Nigéria. Il y a ainsi des périodes durant lesquelles ils se retrouvent en grand nombre à Zinder et des périodes pendant lesquelles ils ne dépassent guère la trentaine dans cette ville. C'est pourquoi, nous avons opté d'interroger tout IDK au hasard des rencontres. Cela sous-entend qu'il n'y a pas une population mère préétablie à l'avance ni un échantillon qui peut en être déduit. Donc, les interlocuteurs ont été interrogés de manière accidentelle à l'exception du chef des IDK qui a été interrogé trois (3) fois à cause des renvois des autres interlocuteurs sur certaines questions. Il a été mis fin aux entretiens sur la base de principe de la saturation au sens de J.P. Olivier De Sardan (2003 : 47), qui consiste à interroger un nombre important jusqu'à aboutir à des réponses répétitives et identiques.

Pour la conduite de cette recherche de nature purement qualitative, il a été utilisé deux techniques de collecte de données. Ce sont :

- Les entretiens semi-directifs qui ont concerné (26) IDK de la ville de Zinder. Lors de ces entretiens, les discussions ont surtout concerné la présence des IDK dans la région de Zinder, les difficultés rencontrées, la vie à Zinder, les activités socioéconomiques et les revenus. Un autre point important discuté au cours de ses entretiens est relatif aux moyens et stratégies développés pour se faire accepter par la population zindéroise ;
- Six (6) séances d'observations qui ont consisté à les suivre dans leur tournée matinale qu'ils font dans la ville de Zinder. Celles-ci ont eu pour objectif de voir leur accoutrement, leur matériel de travail, la manière dont les populations sortent pour les rencontrer et les types de discussion qui s'y engage. Il s'est agi durant ses observations de voir les réactions de ces IDK face au comportement que la population adopte à leur égard.

Cette approche méthodologique qui a combiné des consultations documentaires aux enquêtes de terrain, a permis d'aboutir aux résultats présentés et analysés dans les points suivants.

---

### **3. Résultats de la recherche**

---

Les résultats sont repartis en quatre (4) groupes à savoir la localisation, les activités socioéconomiques, la dimension socioculturelle, les activités pratiques des IDK et le processus d'intégration des IDK au sein de la communauté zinderoise.

---

#### ***3.1. Localisation et présence des IDK dans la région et la ville de Zinder***

---

Dans la région de Zinder, les IDK sont disséminés dans des communes urbaines ou rurales comme Magaria, Matameye, Bakin Birgi, Guidiguir, Tanout, Takeita, Gouré, Kantché, Mirriah, Tsatsin-bouroum et aussi dans les villages environnants de ces localités. Le choix de ces localités s'explique d'une part par la proximité avec la ville de Zinder et d'autre part par la proximité avec les frontières du Nigeria. La troisième raison qui est d'ailleurs la plus importante est la disponibilité relative des chiens dans ces localités. Dans la ville de Zinder, les IDK sont repartis dans quatre quartiers périphériques à savoir : Kagna à l'Ouest de la ville, Birni à l'Est, Dutsin Bareyu au Nord et Sabka Lafia au Sud de la ville. Ils habitent généralement dans ces quartiers périphériques dans lesquels ils prennent des maisons en location. Ces positions sont très stratégiques pour eux dans la mesure où elles leur permettent d'éviter la concentration, d'éviter d'être visibles par une population qui n'est pas toujours en bon terme avec eux. Les quartiers périphériques leur offrent également des maisons dont les prix du loyer sont moins élevés. Ce sont aussi des quartiers qui permettent à ceux qui veulent les rencontrer discrètement de le faire sans trop de gêne. Partout, ils cherchent le chien et essayent de faire connaître à la population leurs produits et leurs connaissances sur la médecine traditionnelle.

---

#### ***3.2. Activités socio-économiques des IDK***

---

Il faut rappeler que la vie socio-économique des communautés de quelque taille que ce soit a toujours intéressé les sociologues comme l'a constaté C. Dubar (2000) citant R. Nisbet (1966 : 89) qui a montré à quel point tous les fondateurs de la sociologie ont accordé une place centrale à l'analyse des activités professionnelles dans leur réflexion théorique et leurs travaux empiriques. En effet, les IDK exercent diverses activités économiques dont la plus importante est la commercialisation du chien. Mais, à cette principale activité économique s'ajoute d'autres non moins importantes comme la vente des produits médicaux et la consultation du sort.

---

### **3.2.1. Le commerce du chien**

---

Le commerce du chien est l'activité la plus prometteuse et la principale source de revenu des IDK à l'extérieur du Nigeria et, c'est par elle qu'ils se distinguent davantage des autres communautés du pays. Il faut rappeler que les coutumes et traditions du Niger fondamentalement confondues aux coutumes et traditions arabo-musulmanes (H. Djibo, 2007) interdisent toute commercialisation du chien. Par conséquent, les IDK obtiennent les chiens gratuitement au Niger. Au départ, ils collectaient surtout les chiens abandonnés ou accusés de folie qu'ils traitaient avant de les vendre. Au fur et à mesure que le commerce du chien devient florissant, les IDK ne se suffisaient pas seulement de traquer ou de chercher les chiens abandonnés ou indésirables mais capturaient tout chien qui passe dans leur main. C'est à ce niveau que certains propriétaires de chien les accusent de voler leurs chiens. C'est un commerce qui leur est énergiquement couteux mais qui leur procure d'énormes profits selon l'un d'eux interrogé le 01/09/2021 à Zinder *« bien sûr qu'on gagne des revenus mais il est difficile de les estimer par jour car il fallait d'abord amener le chien au Nigeria pour le vendre »*. On retient avec un IDK interrogé le 03/09/2021 à Zinder que *« les chiens rapportent plus surtout pendant la saison sèche qui est une période où ils se font rares au Niger »*. Mais, leur chef interrogé le 02/11/2021 à Zinder affirme que : *« vingt chiens de bonne santé, de qualité peuvent atteindre 1million de Fcfa soit 50000 FCFA par chien »*. Auparavant, le chien Noir était spécialement réservé et offert au Chef quel que soit le lieu de la capture. Mais aujourd'hui chacun peut s'en procurer et le consommer sans aucune crainte car le respect scrupuleux de cette doctrine disparaît progressivement. Le chien noir se vend selon le chef à un prix plus élevé que ceux des autres couleurs, allant de 75 000 à 100 000 FCFA. L'activité commerciale du chien procure comme souligné ci-haut, d'importants revenus selon le chef des IDK. Dans le même entretien du 02/11/2021, il a confirmé que *« certains ont commencé avec cette vente du chien mais sont devenus aujourd'hui des grands entrepreneurs, des grands commerçants et d'autres sont devenus des millionnaires »*.

---

### **3.2.2. La vente des produits de la médecine traditionnelle et la consultation du sort**

---

La deuxième activité des IDK est la vente des médicaments traditionnels ; ils sont à la fois dans la phytothérapie et la médecine occulte. Ils sont surtout sollicités pour donner des médicaments contre les *« miagu »* (mangeurs d'âme) car comme l'a souligné D. Poitou, (1975) : *« La croyance aux sorciers mangeurs d'âme est très répandue au Niger »*. Mais, leurs services sont beaucoup plus prisés par les hommes politiques ou en quête de pouvoirs ou encore par d'autres personnes en quête d'emploi. Leurs services sont également demandés par les femmes dans la recherche de la maîtrise de leurs maris et enfin par des personnes qui veulent se défendre ou se protéger



contre des agressions humaines et non humaines ou à leurs tours pour agresser ceux qu'ils considèrent comme leurs ennemies. Ce marché est très florissant au Niger car en Afrique rien de bien ou de mal ne survient chez une personne sans qu'on en cherche les causes et les explications dans les mystères du monde invisible. « Tout africain qui a grandi dans le cadre traditionnel a une certaine connaissance de ce pouvoir surnaturel qui est souvent ressenti ou qui se manifeste sous forme de magie, de divination, de sorcellerie et de phénomène mystérieux qui paraissent défier l'explication scientifique », avertit J. Mbiti (2008 : 202). L'auteur explique concrètement ce fait en Afrique lorsqu'il écrit : « Si vous y prenez garde, vous entendrez dans chaque village le nom de ceux qu'on soupçonne d'être la cause de malheurs, de maladies, d'accidents et d'autres formes de souffrance », (ibid. : 208). Ainsi, cette vente de médicament traditionnelle procure énormément d'argent dont il est difficile d'estimer le revenu journalier. Toutefois, un des IDK interrogé à Zinder a noté qu'« *on peut gagner 3000 FCFA par jour dans la vente de médicament traditionnelle soit un revenu mensuel moyen de 90000 FCFA* ». Il faut rappeler dans le même ordre d'idée qu'un seul produit vendu peut générer ce revenu journalier comme il est ressorti d'un témoignage d'une femme qui a acheté un produit pour assouplir les souffrances de la dentition de son enfant justement à 3000 fcfa.

Ils sont également appelés pour la consultation du sort pour lequel il n'y a pas un montant fixe. Le coût varie en fonction du revenu du demandeur de services. Leurs services sont demandés dans la ville de Zinder, hors de la ville de Zinder et jusqu'à Niamey par des grandes personnalités en quête de pouvoirs et autres promotions de la vie humaine. Le succès de ces pratiques occultes au Niger s'explique par le fait que « beaucoup de nigériens, aussi bien des musulmans que chrétiens et « bahaïs », font recours à des pratiques animistes pour solutionner des problèmes concrets, des problèmes immédiats que les religions dites révélées ne résolvent pas selon la conscience collective » (A. Soumana, 2019 : 101).

---

### **3.3. Dimension socioculturelle des activités et pratiques des IDK**

---

#### **3.3.1. La part du chien dans l'identité socio-culturelle des IDK**

---

Le rapport le plus connu entre les IDK et le chien est incontestablement la consommation de sa viande. Lahlou, (1998) cité par CH. Serra Mallol (2010 : 158) avertit déjà que : « Les pratiques alimentaires d'une société donnée ne sont donc pas seulement des lieux d'affirmation de l'identité individuelle, mais ont leur place au cœur même du processus sans cesse renouvelé de construction de l'identité sociale ».

Ainsi, la consommation de la viande du chien, n'est pas un fait isolé dans le monde et ne date pas d'aujourd'hui. On apprend avec CH. Serra Mallol (2012 : 1) cette fois-ci citant (Mahler et Denis., 1989) que :

« La consommation de viande de chien est avérée dans le passé, dans l'antiquité romaine comme dans les civilisations amérindiennes précolombiennes, ou encore dans l'Europe médiévale et jusqu'au dix-

neuvième siècle en France où on trouvait encore des boucheries canines et des marchés au chien comme en Allemagne pendant la Seconde guerre mondiale ». L'auteur ajoute que « Si elle fait aujourd'hui l'objet d'un interdit général du fait de la proximité affective du chien comme animal familier, elle est toutefois encore pratiquée dans certaines régions rurales de Suisse, en Corée du sud, en Chine en Indonésie et au Vietnam, chez les Berbères du Sahara et certains groupes d'Afrique noire (Mali, Burkina-Faso, Niger, Togo...), et en Polynésie française ».

Le commerce ainsi que la consommation du chien sont des pratiques développées au sein de la communauté Angass du Nigeria. Ces pratiques ne sont pas à leurs yeux des simples activités génératrices de revenu et alimentaire, c'est une marque d'identité culturelle. Plusieurs membres de la communauté s'adonnent à cette activité sans distinction de niveau d'instruction, ni de rang social mais elle est une activité spécifiquement masculine.

Dans un entretien du 14/08/2021 un IDK a affirmé : « *Nos rapports avec des chiens sont de plusieurs natures : nous vendons des chiens aux membres de l'ethnie (kalaba) qui viennent au marché de Jos pour vendre de l'huile, des céréales afin d'acheter des chiens pour manger. Nous aussi, nous mangeons la viande du chien parce que nous les considérons comme les autres animaux* ».

Le chien est aussi un animal de compagnie et un partenaire de chasse pour les IDK. B.J.G. Maitre (2006 :13) a rappelé cette fonction du chien dans les sociétés européennes lorsqu'il écrit qu'« en effet depuis sa domestication, il y a quatorze millénaires, celui-ci est passé du statut d'auxiliaire de travail à celui de compagnon ». En outre, des rapports mystiques et religieux lient les IDK du Nigeria aux chiens. Ainsi, les IDK se servent des parties du chien pour des pratiques magiques et la guérison de certaines maladies. Les observations au sein de la population ont permis de voir de crocs de chien accroché aux cous de plusieurs petits enfants de la ville sous formes des colliers qui sont censés les protéger contre les souffrances liées à la dentition. Dans un entretien du 03/09/2021 un IDK a rappelé les fonctions mystiques du chien en disant : « *Il y a des marabouts qui nous demandent de leur trouver des excréments de chien noir. La consommation de la viande du chien peut protéger une personne contre la mauvaise bouche, les mauvais yeux, et les mauvais sorts, c'est pourquoi on attache les crocs de chien au cou des enfants* ».

---

### **3.3.2. Dimension culturelle des objets et instruments utilisés par les IDK**

---

L'observation directe a permis d'identifier quelques instruments qui accompagnent toujours les IDK. Ce sont : la flute, le sac en cuire, la canne et la petite daba.

Traditionnellement, la flûte est un instrument de musique qui accompagne aussi le chasseur. Mais, les IDK l'utilisent pour « appeler » les chiens car celle-ci est dotée de pouvoir magique. C'est un sifflet dont le son attire les chiens qui sortent pour les rejoindre. Ensuite, elle permet d'informer la

population que les IDK sont dans le quartier pour que ceux qui veulent les rencontrer puissent le faire. Elle sert enfin à rassembler les chiens lors de l'acheminement au Nigeria. C'est dans ce sens qu'un des leurs interrogé le 15/08/2021 a souligné :

*« C'est pour attirer les chiens ; surtout quand nous avons un troupeau de chiens à conduire, il y a des chiens qui se détachent du groupe car on ne peut pas tous les contrôler mais avec cette flute dès qu'on siffle ils regagnent le groupe. La flute permet de signaler notre passage à la population ».*

En ce qui concerne le sac en cuire qu'ils portent, c'est relatif à la tradition et c'est lui qui contient les médicaments traditionnels et autres produits. Quant à la canne et la petite daba, elles servent de protection contre les chiens agressifs. Elles sont aussi connues chez les hommes qui traversent les villages, pour palier toutes agressions et complètent leur statut d'hommes armés. Cet ensemble d'instruments et d'objets rappelle une autre pratique des IDK à savoir la chasse que cette recherche n'a pas pour vocation d'explorer.

---

### **3.4. Les IDK entre difficultés d'intégration et stratégies d'adaptation**

---

L'activité des IDK remonte aux indépendances pour ce qui est du Niger, dans les premières heures ces pratiquants avaient rencontré plusieurs difficultés mais qui au fur et à mesure se sont amoindries face aux relations qu'ils ont finies par développer avec les autorités locales, religieuses et coutumières, d'une part, et leurs stratégies de collaboration et de coexistence pacifique avec la population, d'autre part.

---

#### **3.4.1. Les difficultés d'intégrations des IDK dans la communauté zindéroise**

---

Pourquoi les IDK avaient eu du mal à se faire accepter par la population zindéroise au début ? Les raisons paraissent simples : la population Angass majoritairement chrétienne est très rattachée aux pratiques animistes. Donc, leur intégration dans la société zindéroise conservatrice et fortement islamisée semblait poser d'énormes problèmes. Mais, la principale et visible raison est leur attachement au chien qu'ils mangent, qu'ils vendent et qu'ils utilisent dans la médecine traditionnelle.

Ils avaient également eu des difficultés avec l'administration car ils étaient soupçonnés des fois d'être des méchants, des bandits, des criminels et ces soupçons se sont surtout accrus avec l'avènement de Boko-Haram. Ainsi, selon le chef interrogé le 04/11/ 2021 :

*« Ils ont été l'objet de plusieurs interpellations et garde-à-vue au commissariat centrale de Zinder et pendant ce garde-à-vue même ceux qui avaient un peu de pitié parmi les administrateurs de la police ou autres visiteurs ne leur donnaient la nourriture qu'ils voulaient leur donner que dans les bouts de leurs habits car personne ne voulait que ces IDK touchent à leurs assiettes ».*

En effet, s'ils devaient manger, soit ils tendaient leurs habits pour prendre la nourriture, soit à même la terrasse qu'ils devraient nettoyer après, soit sur

un morceau de contre-plaqué mais jamais dans les tasses des populations autochtones. Ces comportements de la population zindéroise vis-à-vis des IDK rappellent les conclusions B. Ruth (1935 : 336) cité par C. Dubar (2000), selon lesquelles « la plupart des gens sont façonnés à la forme de leur culture, à cause de l'énorme malléabilité de leur nature originelle : ils sont plastiques à la forme modélisatrice de société dans laquelle ils sont nés ». Autrement dit, il y'a le déclenchement de la fibre de la solidarité humaine qui fait face à la réaction culturelle devant des IDK en situation de détresse.

Les IDK ont encore en mémoire la grande interpellation de Diffa en 2007 lorsqu'ils avaient été assimilés à des membres de boko-haram. Il a fallu que le chef intervienne pour résoudre le problème, intervention qu'il a décrite comme suit : « *D'ailleurs, lorsqu'il y a eu l'incident de Diffa en 2007 où des IDK avaient été assimilés à des membres de Boko Haram, c'est moi qui ai été appelé par les autorités de Diffa pour résoudre le problème avec le gouverneur de la région de l'époque* ». (Entretien du 04/11/2021).

D'autres difficultés majeures, avec la population, sont liées à la pratique de la médecine occulte car on les accuse d'être à la base des faits d'ensorcellement au sein des foyers de certaines femmes contre leurs coépouses, des femmes qui ensorcellent leurs maris, des femmes qui cherchent le divorce, etc. Par ailleurs, certaines langues se délient pour accuser ces IDK d'exiger à avoir des relations sexuelles avec les femmes mariées qui demandent leurs services. Une autre difficulté qu'ils rencontrent et ce, jusqu'aujourd'hui, est le refus des transporteurs nigériens à transporter les chiens ; ils sont obligés de marcher à pieds avec leurs chiens jusqu'à la frontière du Nigeria car personne n'osait les transporter dans son véhicule ou sa charrette, de peur de perdre, à jamais, ses clients nigériens.

Un des IDK interrogé le 01/09/2021 a résumé l'essentiel des difficultés qu'ils rencontrent au Niger comme suit :

*« Les principales difficultés que nous rencontrons sont : La barrière linguistique pendant nos premières années, le refus de certains clients d'honorer leur engagement après le service ou de compléter la somme convenue, certains nous accusent d'être des voleurs de chiens. Il arrive que les femmes ou les enfants nous donnent leurs chiens sans le consentement des chefs de familles qui viennent réclamer leurs chiens jusqu'à nous accuser de vol ».*

Dans ce genre des situations inconfortables, les IDK nous disent prendre leur mal en patience et n'opposent aucune réaction aux Nigériens, même si d'aucuns pensent qu'ils utilisent des procédés magico-religieux pour se mettre dans leurs droits ou contraindre les personnes à revenir les supplier ou leur demander excuses. Toutefois, le rapport des IDK avec la population s'améliore du jour au lendemain, ils se promènent de plus en plus dans la ville sans être inquiétés.

---

### **3.4.2. Les IDK et leurs stratégies d'adaptation pour une intégration progressive dans la communauté zindéroise**

---

Avec le temps et les stratégies développées, les IDK se familiarisent peu à peu avec les populations nigériennes surtout lorsque ces dernières ont découvert leur performance dans la pharmacopée traditionnelle et la

médecine occulte. Avec ses services médicaux qu'ils rendent à la population, ils ont commencé à conquérir l'hospitalité des Nigériens. Ils s'approchent davantage, les uns et les autres, pour discuter dans le calme, la tranquillité et la confiance mutuelle. Certains Nigériens qui leur avaient longtemps refusé l'abri, ont commencé par accepter qu'ils s'asseyent au moins à l'ombre des arbres de chez eux. Ces IDK qui passaient leur journée à traquer, à chercher les chiens ont fini par avoir accès à des abris tels que des maisons en location ou des espaces pour construire des huttes dans les périphéries de la ville de Zinder. Au fur et à mesure qu'ils se familiarisent avec les populations Nigérienne, les IDK ont commencé à épouser certaines valeurs du milieu, d'autres se sont d'ailleurs islamisés comme leur chef au Niger. Leur islamisation leur a procuré la confiance des Nigériens en générale et des zindérois en particulier. Ainsi, l'intégration passe à la vitesse supérieure au sens anthropologique du terme dans la mesure où ces IDK ont commencé à épouser des Nigériennes. Ceux qui se sont islamisés rencontrent moins de difficultés et sont moins insultés lorsqu'ils demandent les filles zindéroise en mariage. Dans tous les cas, lorsqu'un IDK demande la main d'une zindéroise, la condition sine qua non qu'on lui pose est son islamisation puis son abandon de la consommation et de la commercialisation du chien. Mais la renonciation aux pratiques occultes n'est pas une condition majeure dans la mesure où elle est connue des populations autochtones. Ceux qui se sont islamisés, ont pu épouser des femmes Nigériennes dont actuellement le chef de cette communauté interrogé le 04/11/2021 par rapport à la question du mariage entre les IDK et les Nigériennes. Il a répondu en disant : *« Ça me fait 25ans que je suis ici au Niger, je me suis converti en islam, j'ai épousé deux (2) femmes zindéroises dont une enseignante et une infirmière. J'ai des filles dont certaines sont déjà mariés à des Nigériens d'autres à des hauts fonctionnaires. Mes autres enfants vont à l'école tranquillement »*.

Ces propos montrent que la famille de cet « ex-IDK » qui est pourtant leur chef jusqu'à présent, ne souffre d'aucune discrimination même si la population le voit toujours avec ces IDK.

Notons que les femmes zindéroises qu'ils ont épousées n'hésitent pas à les suivre en cas de retour au pays natal ; certaines partent et reviennent et d'autres partent pour s'installer définitivement au Nigeria. Le rapport de cohésion sociale et de solidarité entre les IDK et les Nigériens ont atteint un niveau élevé à telle enseigne qu'un IDK peut faciliter les transactions à un commerçant nigérien lorsqu'il se rend à Jos ou dans une ville ou village où se trouvent leurs parents, il peut lui faciliter les achats, le stockage et le transport des produits ainsi que le séjour. Ils sont connus un peu partout au Niger. C'est en résumé ce que nous a confirmé un IDK *« Nous sommes heureux avec la population, on oublie qu'on est des étrangers, Certains partagent leurs secrets avec nous. Nous ne sommes pas trop marginalisés vraiment »*. (Entretien du 01/09/ 2021). L'une de leur principale stratégie qui a aussi marché au Niger, rappelons-le, est de ne pas se sentir gêné par le sobriquet autant apparemment critique de « *Yan Ina Da Karé* » ou « *Yan Cin Karé* ». Toute fois nous pouvons dire que l'intégration progressive n'a pas fait oublier ces sobriquets et les réactions des enfants chaque fois qu'ils voient

ces IDK dans leur quartier, et, on n'est pas en mesure actuellement de prévoir la fin des railleries et des petites moqueries à leur passage.

---

## Conclusion

---

Animal multifonctionnel, le chien, présent dans toutes les contrées de la terre ferme a connu et connaît encore divers statuts et perceptions de par les pays, les cultures, les religions et les croyances, aussi bien dans les discours que dans les comportements et les actes. Au Niger et au Nigeria, il est connu pour ses fonctions traditionnelles d'animal de compagnie, de gardien des animaux et des maisons, d'animal de chasse et est aussi utilisé dans des pratiques magico-religieuses. Mais, au Nigeria la population canine a une autre fonction : celle de viande comestible chez une partie du groupe ethnolinguistique Angass vivant dans les États de Maidougouri et de Plateau. Ce sont ces « mangeurs de chiens » qui traversent les frontières du Nigeria en direction de la région de Zinder et d'autres coins du pays à la recherche de cet animal de moindre valeur au Niger. C'est pour davantage comprendre la vie socioculturelle et économique de ces IDK au Niger que nous nous sommes posés comme question de recherche : Comment ces IDK arrivent-ils à s'intégrer et à se faire accepter dans la communauté zindéroise malgré les flots de controverses qu'il y a autour d'eux ? Ce dans une démarche qualitative basée sur vingt-neuf (29) entretiens semi-directifs et six (6) séances d'observations directes que la recherche a été conduite et a abouti à un certain nombre de résultats. Ces derniers ont permis de faire la localisation dans la région et la ville de Zinder et leur principale activité socioéconomique que sont les commerces du chien, la vente des produits pharmacopées et la consultation du sort. La recherche de chien abandonné ou non, conduit les IDK à rester dans des villages et villes du Niger comme Zinder où ils apparaissent comme une communauté étrange qui doit faire face à plusieurs comportements de rejet et de répulsion. Mais, l'activité génératrice de revenu qu'est la vente des chiens et la consommation de la viande canine qui est un fait culturel, amène les IDK à endurer toutes les difficultés et à déployer des stratégies d'adaptations pour se trouver une place au sein de la communauté zindéroise fortement islamisée et très conservatrice des traditions.

En somme, nous pouvons dire que l'adoption de certaines normes et valeurs nigériennes, la conversion à l'islam, l'inter mariage ainsi que d'autres formes des solidarités développées par les IDK à l'endroit des nigériens aussi bien au Niger qu'au Nigeria, ont permis à cette communauté de confession chrétienne fortement rattachée aux pratiques animistes d'amorcer leur intégration dans le Damagaram. Il reste qu'on s'interroge sur une éventuelle influence des IDK sur la population du Damagaram en ce qui concerne ses rapports avec les chiens dans les jours à venir.

---

## Références bibliographiques

---

- Annawawi, Yahaya Ibn Charaf** (1999), *Commentaire de l'authentique de Mouslim*, Caire, édition Darul-fajr.
- Caron Bernard** (2015), « Minorités et conflits identitaires au sein de la Fédération nigériane : une analyse linguistique et géopolitique », in *Hérodote*, 4, n° 159, 27- 44.
- Digard Jean Pière** (1989), *L'homme et les animaux ; anthropologie d'une passion*, Paris, édition Fayard.
- Djibo, Hamani** (2007), *Islam au Soudan central : Histoire de l'Islam au Niger du VIIe au XIXe siècle*, Paris, édition L'Harmattan.
- Dubar Claude** (2000), *La socialisation*, Paris, édition Armand Colin.
- Lambert Ive** (2005), *La naissance des religions de l'après histoire aux religions universalistes*, Paris, édition Armand Colin.
- Maitre, Benjamin Jean-Guillaume** (2006), *Socio-économie des propriétaires de chiens clients de l'école nationale vétérinaire de Toulouse*, Thèse de doctorat, diplôme d'État, Université Paul-Sabatier, Toulouse.
- Mbiti Jhon** (2008), *Religion et philosophie africaine*, Yaoundé, édition CLE.
- Olivier de Sardan Jean Pierre** (1982), *Concepts et conceptions songhay-zarma, histoire, culture société*, Paris, édition Nubia.
- Poitou Daniel** (1975), « Délinquance juvénile au Niger », in *étude nigérienne* n°41, Niamey.
- Ruth Benedict** (1935), *Patterns of culture*, trad. Échantillon de Civilisation, Paris, édition Gallimard.
- Serra-Mallol Christophe** (2010), « Manger du chien à Tahiti : une affirmation identitaire, Institut Supérieur de l'Enseignement Privé de Polynésie », in *Anthropozoologica*, 45, 157-172.
- Serra-Mallol Christophe** (2012), *Cynophagie, dictionnaire des cultures alimentaires*, 978-2-13-055875- 0. fffhal-03103252f.
- Soumana Abdoul-Wahab** (2019), *Enjeux et défis de la laïcité dans les pays musulmans : cas du Niger de 1960 à 2015*, Thèse de doctorat à l'Université d'Abomey Calavi, en sociologie et anthropologie, Cotonou.
- Soumana Abdoul-Wahab, Amouzouvi Dodji, Babadjide Charles, Nouhouayi Albert** (2015), « Aperçu anthropologique du monde des génies dans la conception animiste songhay Zarma du Niger », in *Revue scientifique des Masters Intégration Régionale et Développement (MIRD)*, Vol.7, 122-134.



# L'ART DE LA PAROLE DANS LE POLAR AFRICAIN

**Taoussi Taoukamla BICHARA**

Université de N'Djaména

bicharataoussi@yahoo.fr

---

## Résumé

*Le roman policier est un genre littéraire qui connaît un grand succès dans le monde entier, et qui se décline en de multiples variantes selon les contextes culturels, historiques et géographiques. Parmi ces variantes, le roman policier africain occupe une place particulière, car il se caractérise par un recours fréquent et original à l'oralité, c'est-à-dire à l'ensemble des pratiques et des expressions culturelles qui relèvent du domaine de la parole. L'oralité est en effet une composante essentielle des cultures africaines, qui se manifeste à travers des formes diverses, telles que les contes, les proverbes, les devinettes, les chants, les griots, etc. Ces formes orales sont souvent intégrées dans le roman policier africain, qui les utilise comme des sources d'inspiration, des moyens d'expression et des outils de critique. Dans cet article, nous nous proposons d'analyser comment l'oralité contribue à la construction du sens, de l'identité et de l'esthétique dans le roman policier africain. Dès lors, il y a lieu de mettre un accent sur les modalités de configuration de la parole.*

**Mots-clés :** oralité, roman policier africain, pratiques culturelles, esthétique, configuration de parole.

---

---

## Abstract

*The crime novel is a literary genre that is very popular all over the world, and comes in multiple variants according to cultural, historical and geographical contexts. Among these variants, the African detective novel occupies a special place, because it is characterized by a frequent and original use of orality, that is to say, all cultural practices and expressions that fall within the field of speech. Orality is indeed an essential component of African cultures, which manifests itself through various forms, such as tales, proverbs, riddles, songs, griots, etc. These oral forms are often integrated into the African detective novel, who uses them as sources of inspiration, means of expression and tools of criticism. In this article, we propose to analyze how orality contributes to the construction of meaning, identity and aesthetics in the African detective novel. Therefore, it is necessary to emphasize the modalities of speech configuration.*

**Keywords:** orality, African detective novel, cultural practices, aesthetics, speech configuration

---

---

## Introduction

Aujourd'hui, tous les spécialistes de la littérature policière sont unanimes pour reconnaître que le roman policier est le genre qui répond le mieux à l'horizon d'attente du public-lecteur, comme le dit Dubois, « par ses conditions de production, sa thématique et son élaboration formelle » (Dubois, 2006 : 13). Le lectorat est ainsi séduit par son côté énigmatique,

sériel. Le suspense, l'une des stratégies dans l'organisation narrative, est très apprécié par le lecteur. Et, plus que jamais le roman policier est un genre qui se plie aux exigences modernes en raison de sa plasticité. Cet atout est ainsi mis à contribution par les auteurs africains. « La thématique criminelle-policrière » trouve une expression esthétique dans un cadre spécifique. En effet, les auteurs africains utilisent ce genre moderne, bien que considéré par la critique comme marginal, pour opérer un transfert des récits traditionnels au policier.

C'est une métaphore que de dire qu'ils réchauffent la vieille sauce dans la bonne marmite, puisqu'il s'agit ici de recycler des récits traditionnels sous le prisme de la modernité. Cette tendance esthétique qui trouve son expression dans le polar s'arrime de toute évidence à ces propos de Dubois : « Il appartient à la modernité de ranimer de très anciens récits dans leur dimension mythique », (Dubois, 1993 : 135). C'est avec maestria que les auteurs africains parviennent à raconter autrement, à donner une autre version inédite des légendes et autres épopées de certaines de leurs communautés. Ils jettent ainsi le pont entre le récit traditionnel et un genre moderne qu'est le roman policier. Nous sommes tenté d'affirmer à la suite d'Ambroise Kom que c'est « une réécriture originale des légendes et épopées africaines » (Kom, 2002 : 38).

C'est là un fait de la spécificité de la modernité que de rendre sensible un récit initial et de le retraduire selon un genre nouveau. Du récit traditionnel au roman policier s'observe donc une filiation étroite qui est sans équivoque et sans équivalent. Elle est d'autant plus sensible qu'elle s'accompagne d'un souci d'actualiser les genres oraux dans un univers d'irrationnel, mieux, de les "didactiser" dans une Afrique moderne qui elle aussi entre dans la zone de turbulence de profondes mutations. Le lecteur ne peut que se satisfaire d'une telle démarche stratégique qui colle bien à l'actualité. Comme l'affirme Vanoncini, le roman policier est « l'expression la plus poignante de ce qu'on a appelé la modernité » (2002 : 5). Il est à cet effet pour les auteurs une forme nouvelle susceptible d'importer les procédés du récit traditionnel dans son champ global du discours narratif, rendant à celui-ci toute sa contemporanéité. Dans cet élan de puiser dans les ressources orales, quelle dimension revêt la parole ? Cet article se propose de montrer en quoi la pratique scripturale des écrivains met en avant les caractéristiques de la parole au point de la théâtraliser.

Le roman policier se caractérise nécessairement par la présence de toute référence historique à l'univers spatio-temporel de sa production. Univers où se nouent la langue, la culture et la symbolique. Moussa Konaté et Abasse Ndione rappellent eux-mêmes l'importance dans la tradition populaire, orale, malienne et sénégalaise, du personnage du griot ou du conteur, figure essentielle dans la transmission de la culture, du savoir. C'est à cette figure que Ndione prête la narration de son roman *Ramata*. Nous sommes ainsi en pleine tradition orale qui ne constitue pas une simple référence mais plutôt un socle, un héritage que l'auteur fait sien.

---

## 1. Les rites de la parole

---

Les rites de la parole désignent les pratiques et les traditions liées à l'usage de la parole dans un contexte culturel ou social spécifique. Ainsi dans l'univers traditionnel africain, la parole est loin d'être un produit banal. Elle est une entité sacrée, un vecteur de savoir et de secrets, qui n'est accessible qu'à une poignée d'initiés. Cette partie explore la manière dont Konaté, à travers ses romans policiers, met en scène les rites de la parole dans le contexte africain traditionnel. Elle examine comment la parole, enveloppée de mystère et de respect, est utilisée comme un outil de transmission du savoir, et comment elle est intrinsèquement liée à l'identité et à la culture africaines.

---

### 1.1. La parole et le sacré

---

Le panorama littéraire africain se distingue par sa représentation profonde du savoir et de l'importance de la parole. Cette tendance, qui procède d'une civilisation pétrie du verbe, « qu'il soit parole, rythme ou symbole » (Thomas, 1979 : 119), se confirme également à travers les romans policiers où le caractère oral et sacré de la parole est mis en vedette dans la transmission du savoir. La parole est affirmée comme un élément essentiel de la culture et de l'intelligence africaines.

Dans *La Malédiction du Lamantin*, en s'adressant au commissaire Habib, Mandjou, le griot dit en substance pourquoi le savoir ne doit être enseigné qu'à ceux qui en ont le mérite, sinon le monde irait à sa perte. Moussa Konaté rappelle d'ailleurs si bien le caractère oral dans la transmission du savoir africain : « Ce que je m'en vais te révéler, tu ne l'as jamais appris, car l'école des Blancs ne pouvait pas te l'enseigner » (Konaté, 2009 : 90), ou encore : « Habibou, lis tous les livres écrits par les Blancs, tu n'y trouveras jamais les informations que je te donne. Seuls nos ancêtres nous les ont transmises, et nous les avons gardées pour nous, parce que c'est notre affaire » (Konaté, 2009 : 90). Il apparaît donc clairement que Moussa Konaté veut ici montrer que le savoir authentiquement africain ne se transmet que par l'oralité suivant une chaîne générationnelle, et à des personnes dignes de foi. Voilà pourquoi il ne se trouve pas dans les livres des Blancs.

C'est donc pour cette raison aussi que nous pouvons constater le caractère hermétique, voire ésotérique de la parole. Pour un Africain, la parole est quelque chose d'extrêmement important. Il suffit de voir toute la délicatesse avec laquelle les anciens s'emploient à la manier, à l'articuler, non ouvertement et directement, mais toujours enveloppée dans des paraboles, proverbes, apologues, etc. En Afrique traditionnelle, la parole dans le sens profond du terme n'est pas gaspillée. Et plus, on est en position d'autorité, moins on parle en public. Car, à ce moment-là, toute parole prononcée vaut son pesant d'or et elle est estampillée "parole d'honneur".

Plusieurs passages dans *L'Empreinte de renard* illustrent parfaitement cet aspect de la parole. Hormis, l'assistant du chef spirituel, Douyon, et les autres anciens, il y a Kodjo le Chat qu'on voit constamment à l'œuvre mais qui ne parle que lorsqu'on l'interroge ; parfois il ne répond même pas. Il est

l'homme mystère par excellence que seul le commissaire parviendra à comprendre. Quand il lance, par exemple : « Parfois, on ne voit pas le ciel s'assombrir, dit-il, énigmatique, c'est pourquoi certains restent trop longtemps dehors et se font surprendre par la pluie », et un peu plus loin, répondant au commissaire qui souhaiterait avoir une autre conversation avec lui, « si la foudre ne tombe pas sur nous, sans doute » (Konaté, 2006 : 206), Habib saisit le véritable sens de ces paroles et traduit à Sosso : « Il nous menace, ni plus ni moins. C'est tout comme s'il nous disait : mêlez-vous de ce qui vous regarde, sinon il vous arrivera malheur. Rien que ça ! » (Konaté, 2006 : 207).

---

### **1.2. Le savoir ancestral et divin**

---

Cet hermétisme du « mi-dire » procède en réalité de ce que le sacré ne doit pas être galvaudé. Celui qui détient le savoir des ancêtres n'est qu'un « corps » animé par leurs esprits, si on peut ainsi le dire. Cela participe de la dé-psychologisation ou de la non-identité des personnages du roman policier à énigme. Du griot au sorcier en passant par le devin et même le conteur, dans la société traditionnelle, l'être se considère simplement comme le réceptacle d'un savoir que lui ont légué les ancêtres et les dieux. Il en est ainsi du devin et sorcier Kodjo le Chat : « Les renards apportent la parole d'Amma, notre dieu. Rien de ce qui se passe sur terre ne peut leur échapper. Les renards savent tout. [...] Moi, je suis le serviteur. J'interprète la parole d'Amma à travers les pas des renards dans le sable. Je n'invente rien » (Konaté, 2006 : 202).

En ce qui concerne le Hogon, le chef spirituel des Dogons, c'est toute sa personne qui est sacrée. Voici ce que les policiers apprennent de la bouche de son assistant Douyon : « Le Hogon dit qu'il peut vous recevoir. Il va vous parler, c'est exceptionnel, car il ne parle jamais aux étrangers de passage. Ne l'oubliez pas » (Konaté, 2006 : 218). La réunion nocturne sous le *togouna*, à laquelle assistent, là encore à titre exceptionnel, le commissaire et l'inspecteur, le Hogon est absent. Dans l'immédiat, les enquêteurs ne comprennent pas trop pourquoi le chef manquerait à une réunion de cette envergure. Cependant, Douyon, le maître de cérémonie, annonce dans son introduction : « À vous tous, chefs de famille de Pigui, mon salut, par la grâce d'Amma et de notre ancêtre Lèbè. À travers moi, le Hogon est parmi nous ce soir. Et s'il a tenu à être des nôtres, c'est parce que le sort de Pigui et des Dogonos que nous sommes l'exige » (Konaté, 2006 : 234). Habib et Sosso croient comprendre que c'est une façon de présenter les excuses du chef. C'est pourquoi, toujours intrigué par cette absence remarquable, Habib se renseigne auprès du lieutenant Jérôme :

- Je ne comprends pas que le Hogon n'ait pas pris part à la réunion d'hier soir, sous le togouna. Tu as une explication, toi ?
- Tout simplement parce que les pieds du Hogon ne doivent pas toucher le sol hors de son domicile, mon commandant.
- Sinon ?

– Sinon, il ne pleuvra plus et c’est la sécheresse garantie (Konaté, 2006 : 258).

Dès lors, il est important de comprendre que si les personnages qui détiennent le savoir et le pouvoir des ancêtres sont peu bavards et ne sont pas libres de leurs déplacements, c’est parce qu’ils ont cessé d’être eux-mêmes. Ils sont pour ainsi dire possédés par les esprits et n’expriment ou ne font que ce que leur commandent les ancêtres et les dieux. Cet aspect de possession de l’être est davantage visible par le phénomène de la transe où la parole est supposée être celle de l’ancêtre qui s’exprime en direct. Même si nous n’avons pas d’exemple dans notre corpus, les personnages de devin ou de sorcier répondent presque à la même logique. C’est la raison pour laquelle on les appelle d’ailleurs des médiums. Selon l’expression moderne, on dira qu’ils médiatisent la parole des ancêtres. Parce qu’autant que les professionnels de la communication (les journalistes notamment), eux seuls ont le pouvoir et le savoir d’aller à la source, d’entrer en contact avec le monde de l’invisible, le monde des esprits. Ainsi, dans *La Malédiction du Lamantin*, on voit le devin Kalapo développer un ensemble de rites de la parole pour entrer en contact avec l’esprit du Lamantin :

[Il] traçait avec dextérité des signes cabalistiques dans du sable étalé sur une petite natte. Comme s’il tournait des pages d’un cahier, une fois le carré de sable recouvert de ces traits parallèles, le devin effaçait tout et réécrivait. Les autres le regardaient, silencieux, avec crainte et admiration. Alors Kalapo releva la tête et dit : J’ai interrogé le sable à trois reprises, et, à trois reprises, il m’a assuré que Maa se trouve actuellement dans le fleuve Djoliba (Konaté, 2009 : 9).

Le savoir divinatoire est donc très important dans une société à tradition orale. Il détermine encore une fois que la parole est sacrée dans la mesure où elle lie le monde des vivants et le monde des ancêtres et des dieux. Et comme tel, nécessairement elle s’entoure des rites qui doivent être compris comme des conditions susceptibles de favoriser la parole de l’esprit invoqué. Ces rites sont généralement des procédés non verbaux que nous pouvons déceler dans la citation ci-dessus, ou bien des incantations : « Après une longue incantation, dans laquelle revenait sans arrêt le nom Maa, il trancha le cou du volatile qu’il jeta dans le fleuve » (Konaté, 2009 : 14-15). Généralement aussi, font partie des rites les offrandes destinées à l’esprit invoqué, comme c’est le cas ici.

Étant donné que le devin et le sorcier sont des serviteurs des dieux, les actes qu’ils posent ne relèvent pas de leur propre volonté. D’où cette affirmation de Douyon : « Votre erreur, c’est d’accuser un être humain d’accomplir ce qui est au-dessus de ses forces. Ce ne sont pas les serpents qui mordent, c’est Lèbè qui tue, car c’est lui le premier des serpents. Celui que vous prenez pour le maître des serpents n’est en réalité que le serviteur de Lèbè » (Konaté, 2006 : 249).

Dans la même veine, l’on peut aussi se référer à Kaïra, personnage qui s’avère finalement ambigu au regard de ses propres allégations. En tant que fille de génie, elle montre également qu’elle détient des pouvoirs qui lui viennent de sa mère Maa le Lamantin : « Ma mère, le Lamantin, [...] m’est apparue dans mon sommeil et m’a tout expliqué. Elle m’a assuré en me

faisant comprendre que j'étais un génie, fille de génie et que j'allais bientôt regagner le cinquième ciel. Mais, auparavant, je devais accomplir la mission dont j'avais été chargée » (Konaté, 2009 : 183), et d'ajouter un peu plus loin pour confirmer le statut de ce type de personnage qui nous intéresse ici : « Chez nous, les Lamantins, on obéit strictement à ses parents » (Konaté, 2009 : 184). De même, le griot, aussi détenteur d'un savoir ancestral, ne peut et ne doit transmettre que ce qu'on lui autorise : « Habibou, mon fils, je t'ai expliqué tout ce que feu mon père m'a autorisé à dévoiler au besoin, mais le reste est un secret avec lequel je mourrai » (Konaté, 2009 : 94).

---

### **1.3. Le défi de l'interprétation**

---

D'un point de vue moderne, nous comprenons pourquoi le roman policier se heurte aux sociétés traditionnelles. En réalité, c'est tout chercheur qui rencontre cette difficulté majeure due à la nature ésotérique des sociétés fondées sur l'oralité ; laquelle y contribue dans une large mesure. C'est pourquoi l'univers prête à merveille au roman policier qui découvre dans l'hermétisme le jeu herméneutique : les enquêtes du commissaire Habib permettent d'interpréter des rites anciens assez difficiles à maîtriser, des mythes, des légendes et des contes qui donnent une image du monde différente de celle qu'on a sous les yeux. Mais pour les interpréter ou pour saisir le sens profond des mots que ce monde emploie, il faut y avoir vécu longtemps : « Avec le temps, je me suis aperçu que les affirmations apparemment gratuites masquaient toujours des faits et des actes » (Konaté, 2006 : 123). Il faut aussi atteindre une certaine maturité d'esprit pour prétendre accéder aux richesses culturelles du monde noir. Le malaise des jeunes dans cet univers provient du fait qu'ils se heurtent justement à l'existence d'un double langage crypté dont seuls les anciens ont une conscience aiguë. Par ailleurs, la vision du monde propre à la tradition africaine leur est devenue plus ou moins étrangère.

Ainsi, la transposition des éléments relevant de l'oralité dans le genre policier se fait au moyen des stratégies scripturales susceptibles d'en garder l'authenticité. Ce qui constitue une suite intéressante à l'étude de l'ethnologue Geneviève Calame-Griaule, *Ethnologie et langage : La parole chez les Dogons* (1965) qui analyse *grosso modo* la conception dogon de la parole dans ses composantes théorique et mythologique, ses relations entre culture et société.

Dans l'intrigue policière, Moussa Konaté dote son héros-détective du savoir-parler traditionnel pour que le langage de l'oralité puisse être compris. Au pays des Dogons, en effet, on considère que « la parole est difficile, sa force et sa justesse ne dépendent pas toujours du savoir » (Konaté, 2006 : 222). D'une certaine manière, le commissaire Habib, bien qu'ayant été formé à l'école occidentale, est un homme profondément traditionnel, ou du moins profondément respectueux de la tradition. C'est pourquoi il n'a aucun mal à pouvoir s'adapter et à adapter son langage à cet univers. Ses succès sur le plan policier dépendent entièrement de cette capacité :

– Excusez-nous de venir jusqu’ici, mais il arrive que l’oiseau n’ait pas toujours le choix de la branche sur laquelle se poser.

– Heureusement que les branches ne se dérobent jamais sous l’oiseau qui n’a pas le choix.

– C’est tout à l’honneur de la branche, n’est-ce pas ? [...]

– La mort visite trop souvent Pigui ces derniers jours. Les renards avaient-ils prédit ces malheurs ? [...]

Tandis que le commissaire et le devin se livraient à ce concours de rhétorique auquel il ne comprenait pas grand-chose, Sosso ne cessait d’observer Kodjo (Konaté, 2006 : 202).

Seuls les initiés à cette parole imagée du terroir peuvent ainsi comprendre les pensées de ces personnages. Pour les anciens, le commissaire est un interlocuteur intéressant qui maîtrise les subtilités du « *savoir des ancêtres* ». C’est pourquoi il est accueilli par l’assemblée des vieillards sous le togouna.

Il est à souligner que chez Moussa Konaté, la figure de répétition est largement utilisée. Elle est constitutive de l’oralité, et c’est par elle que celle-ci se perpétue. Ce qui à la longue forge les mentalités :

– Vous savez, docteur, quand j’étais enfant, on m’interdisait de sortir sous la pluie à cause de la foudre. Ma mère m’expliquait que c’était comme des petites lames de hache que Dieu envoyait sur la terre. Et elle n’était pas seule à penser ainsi ; tous les parents donnaient la même explication à leurs enfants.

– Bien sûr, commissaire, et je suppose que votre mère répétait ce que sa mère lui avait raconté, et ainsi de suite. De même, on donne une origine mythique à certaines maladies. Tout cela est profondément ancré dans les mentalités (Konaté, 2009 : 63).

Dans les chants rituels ou ceux qui accompagnent généralement les contes, on y trouve également la figure de répétition :

Il est arrivé, le temps de la parole

Il est arrivé, le temps de la mémoire

Kouata, c’est de toi que je parle

L’enfant de l’aigle jamais ne rampera

L’enfant de l’hippopotame jamais ne volera

Car le fils est à l’image du père [...]

Le chœur reprit par trois fois le refrain, puis le griot Mandjou commença son récit (Konaté, 2009 : 47).

En somme, dans le polar africain, les rites de la parole sont souvent représentés par l’utilisation de la langue locale et des expressions idiomatiques, ainsi que par l’incorporation de la tradition orale africaine. Ces éléments donnent une voix unique aux personnages et représentent fidèlement la culture et la société africaines.



---

## 2. La performance de la parole

---

Explorer les romans policiers africains, et plus particulièrement ceux de Moussa Konaté et d'Abasse Ndione, c'est plonger dans un monde où la parole est plus qu'un simple outil de communication. Elle prend une dimension particulière chez ces deux maîtres du polar si bien qu'elle est non seulement expression de la pensée, mais symbole de savoir-être et de savoir-vivre. « La performance, telle que définie par les sciences du langage, est l'application d'une compétence linguistique dans la production (et la réception) d'énoncés concrets » (Barras, 2013 : 259). À cet égard, *Ramata* est une illustration parfaite de cette notion. Abasse Ndione nous offre une perspective unique, légèrement différente de celle de Moussa Konaté, à la croisée du polar et de la « négritude », dans le sens large que Senghor lui donne (Naudillon, 2011). Le roman noir de Ndione adopte un style littéraire riche. Le lecteur y découvre un art de la narration qui rappelle celui des conteurs et de la tradition orale.

---

### 2.1. La vivacité de l'oralité

---

*Ramata* s'érige en tant que véritable tour de force romanesque, où l'écriture puise sa substance dans la vivacité de l'oralité. Le récit est tissé à la manière d'un conte envoûtant, s'inspirant profondément de la tradition orale. C'est précisément pour cette raison que son auteur le désigne comme un « roman oral ». La puissance de la parole est indissociable de l'écriture. Cette dernière n'est pas intrinsèque à la culture africaine, qui est une civilisation de l'oralité, où le savoir se transmet de génération en génération comme un précieux héritage. Ce rôle est assuré avec précision par le griot, véritable gardien de la tradition. C'est là que réside sans doute la force du roman d'Abasse Ndione, qui a su habilement naviguer sur les voies de l'oralité pour véhiculer son message à travers la langue de Gobi, le narrateur.

L'écho du discours oral résonne tout au long du récit, et il est clair que tout est méticuleusement orchestré pour servir l'expression de l'oralité par la parole, qui agit comme un véritable moteur narratif, une « machine à conter ». Dans cette perspective, il est important de souligner la stratégie de l'auteur qui vise à faire émerger une vie riche en événements et en rebondissements, celle de Ramata ; une vie qui a failli être engloutie dans les profondeurs de l'oubli. En effet, la belle dame est décédée dans l'anonymat le plus complet, telle une « clocharde », dont le corps, découvert dans un bar, a été évacué par le service d'hygiène. Personne ne la connaît, à l'exception de Gobi, le narrateur. Par le biais de l'imaginaire, ce dernier investit l'existence passée de ce personnage éponyme. Il se profile donc que le récit est captivé par cette figure emblématique, cette héroïne qui découvre la joie du plaisir sexuel auprès du fils de sa victime Ngor Ndong, et qui, en même temps, devient la cause de sa folie.

Le récit, qui tire son inspiration de l'oralité, est un instrument puissant pour la création de personnages exceptionnels et captivants. La méthode narrative utilisée par Abasse Ndione souligne le plaisir de raconter des histoires. Ce plaisir est guidé par le désir, que ce soit celui de Gobi ou du

narrateur principal, qui est en fait la sève de la narration. En outre, l'apparition de nombreux personnages dans le roman donne lieu à l'enchâssement des récits, un procédé mis en évidence par Todorov (1971) comme étant un aspect fondamental de la poétique de l'oralité.

---

## **2.2. La poésie de la parole**

---

Dès les premières pages du roman, la parole est comme enchaînée, ne se libérant qu'une fois certaines conditions remplies. Le récit épouse le rythme de l'existence de Ramata, reflétant son parcours de vie. Cela est en harmonie avec les propos du premier narrateur qui, en échange d'une bière et d'un paquet de cigarettes, prend les commandes du récit. L'objectif de l'œuvre dans son ensemble semble être de tisser ou de renouer une sorte de lien entre les individus et les objets. Les micro-récits, qui sont autant de digressions et de bonds de la parole, typiques de l'oralité, visent à établir un « discours immédiat émancipé de tout patronage narratif » (Genette, 1969 : 193).

Dans l'univers littéraire de Moussa Konaté, la parole est si présente qu'on a l'impression que ses romans policiers sont plus racontés qu'écrits, sans pour autant remettre en question leur qualité littéraire. Les mythes, les légendes et les chants insufflent une vie à des personnages et des choses, leur conférant une consistance et une présence grâce à la vivacité de la parole. Ces récits oraux, revitalisés et polyphoniques, se multiplient avec l'apparition des personnages légendaires ou mythiques dans l'espace scriptural. Il en est ainsi de l'exaltation de la bravoure des Bozos qui agissent sous la protection de Maa, leur divinité.

La parole rime ainsi avec poésie dans son rapport au monde, dans sa dimension culturelle et identitaire. Généralement, lors d'une pause dans l'enquête, Moussa Konaté laisse s'exprimer la parole poétique à travers un chant mystique :

Le jour naît de la Nuit  
La nuit naît du jour  
Si le Jour meurt  
Que deviendra la nuit ?  
Si la Nuit meurt  
Que deviendra le Jour ?  
Les Ombres du Levant regardent le Couchant  
Les ombres du Couchant regardent le Levant  
Par la volonté de Maa  
Terre Ciel Eau Feu  
Que reste-t-il d'autre que le Néant ?  
Prophète Moïse  
Tu es Magnanimité  
Prophète Noé  
Tu es vérité (Konaté, 2009 : 168-169).

Ici, la parole revêt une aura mystique. Ce chant, principalement exécuté lors des cérémonies funéraires, est une véritable performance qui

s'inscrit dans la dynamique de l'énonciation. Le narrateur en dépeint d'ailleurs l'effet sur un personnage :

Le chant était grave, le rythme parfois syncopé, parfois ample, et le texte obscur pour un non-initié. Djaaba était demeurée debout et muette, l'oreille tendue, le regard fixe, comme hypnotisée. Le commissaire la regardait avec intérêt, car à voir, à cet instant précis, sa concentration extrême et la gravité de son visage, nul n'eût pu soupçonner que la femme du défunt chef ne possédait pas tous ses esprits (Konaté, 2009 : 169).

Ces caractéristiques se retrouvent aussi dans les incantations divinatoires, où le devin crée une sorte de dialogue entre la force invoquée, le dieu ou l'ancêtre. Ici aussi, la parole se déploie dans une performance magique. Par elle, le devin formule la requête adressée à la divinité, aux esprits et aux choses. Voici comment le devin Kalapo opère dans *La Malédiction du Lamantin*, en combinant rites et parole mystique.

Le devin Kalapo sortit d'une de ses poches un bâtonnet recouvert de cauris, tourna autour des cadavres en marmonnant, puis s'accroupit et posa son front sur le sol humide. De nouveau debout, il tira d'une autre poche des cailloux, en lança un à chaque point cardinal. Ensuite, il passa et repassa ses mains sur les corps, souffla trois fois. Se tournant vers l'est, il dit à haute voix :

– Choses du Ciel, choses de la Terre, choses de l'Eau, choses du Feu, c'est à vous que je m'adresse au nom du peuple des Bozos. Par le pacte qui nous lie, dites à Maa que nous lui demandons pardon à genoux, les mains au dos, et que plus jamais aucun Bozo ne se trompera de chemin.

Joignant le geste à la parole, le devin s'agenouilla ; comme si le signal en avait été donné, hormis les policiers visiblement dépassés, toute l'assistance fit de même (Konaté, 2009 : 30-31).

Encadrée par un arsenal rituel, la parole invoque l'émergence des choses dans leur intégralité. La performance de la parole se déploie dans toute cette puissance mystique et symbolique. Le devin Kalapo convoque les quatre éléments fondamentaux de la nature, « lieu de la manifestation du souffle divin » (Julien, 1997 : 18).

L'invocation de ces éléments de la nature pour intercéder auprès de Maa peut ainsi s'interpréter ainsi s'interpréter comme l'aspiration du devin à recréer le monde des Bozos, souillé par la malédiction. En demandant le pardon de Maa, sa prière, sous forme de serment, est de repartir sur une nouvelle base avec le génie des eaux. Le Bozo, plus que tout autre homme, comprend l'importance de l'Eau dans la vie humaine, qui est en quelque sorte le « degré zéro ». Car elle est pureté, source et symbole de vie. Alors que les choses du Feu assurent la purification physique et spirituelle et la régénération. Suite à la faute suivie de la malédiction vengeresse de Maa, le devin cherche à rétablir le lien par la performance de la parole mystique avec le génie dont le quartier général est au « cinquième ciel ». Pour cela, Kalapo doit préalablement passer par les éléments de la nature dont Maa est le maître. Il en va de la survie des Bozos qui sont très conscients qu'il n'est pas dans leur intérêt de rompre le pacte : « Maa est [...] le maître du ciel et de l'eau. Entre nous, les Bozos, et Maa fut signé un pacte : la divinité nous

accorde sa protection contre le respect de toutes choses qui vivent au ciel et dans l'eau, car Maa a dit que toute vie est sacrée » (Konaté, 2009 : 91). Ainsi, la parole appelant ces choses du Ciel, de la Terre, de l'Eau et du Feu, est destinée à agir sur la relation mal en point avec Maa, la réchauffer et la régénérer. C'est pourquoi tous les Bozos attendent avec anxiété la réaction de la divinité qui pourrait soit les attrister, soit les remplir de joie, les libérant enfin de la souillure et de la malédiction. Nous soulignons, ce faisant, la force perlocutoire de la parole mystique auprès des Esprits. Dans cet espace à tradition orale, la parole n'est pas simplement assemblage des mots prononcés. Elle revêt cette dimension mystique capable d'entrer en contact avec le monde de l'invisible, les choses de la nature. Le personnage qui a le pouvoir de cette parole jouit de cette marque d'insigne connivence avec l'esprit de l'ancêtre, le génie et le dieu du clan. Il semble par ce pouvoir susurrer à leur oreille rien qu'en marmonnant ou en parlant à haute voix. Sa voix se trouve investie par un extraordinaire souffle qui le rattache à la pureté des choses qu'il appelle. Elle forme une assise, pour ne pas dire une plaque-tournante qui dessert le monde des vivants, l'invite à la purification du corps et de l'esprit pour être en harmonie avec le surnaturel.

---

### **2.3. Le souffle créateur**

---

Souffle créateur, la voix est synonyme d'esprit dans de nombreuses langues. C'est elle qui confère à la parole prononcée et à l'individu l'autorité, la puissance de nommer les choses, d'attribuer et d'établir le sens. Elle est le stimulant qui donne à la parole la tonalité nécessaire pour influencer l'interlocuteur. N'est-ce pas là toute la signification de la "parole d'autorité" dans une société à tradition orale ? Ainsi, chez les Bozos, la voix du chef est primordiale, en raison de son statut dans la société : « Le chef des Bozos n'est pas n'importe qui. C'est le dépositaire du serment qui nous lie à nos ancêtres, le garant de la cohésion du peuple bozo. Il a le pouvoir de rendre la pêche fructueuse ou infructueuse. C'est pourquoi nous le respectons. C'est lui qui intercède auprès de Maa pour le bonheur de son peuple » (Konaté, 2009 : 91).

En fait, la voix prend en charge et met en scène un savoir continu – notamment dans la voix du griot de la société, car elle est le sanctuaire de la mémoire et de la conscience collective. L'intégration de la cassette audio sur laquelle la voix du griot Mandjou est enregistrée dans l'intrigue policière témoigne de l'engagement de l'auteur de rester fidèle à l'univers de l'oralité. La voix est dotée d'une matérialité qui participe de manière significative à la création poétique, dans le cadre de l'oralité. Celle-ci repose sur les qualités de la voix, la technique vocale du récitant qui est aussi importante que le contenu de son énonciation. C'est le cas du conte, de la chanson, de la poésie. La voix rappelle aussi l'origine magique de la création artistique dont le corps est l'instrument. L'expression corporelle est alors une modalité du dire, en particulier dans la danse. On peut ainsi constater la récurrence des séances de danse dans les romans de Moussa Konaté. Au pays des Dogons, la danse est appelée « Dama », c'est-à-dire la danse des masques, organisée lors des funérailles des vieillards respectés de toute la communauté. Mais, « ce sont

surtout des réjouissances et non des lamentations. Les masques [apparaissent] dans l'ordre éternel » (Konaté, 2006 : 149), et portent chacun un nom. La cérémonie a lieu sur la place publique et attire une foule nombreuse. Les musiciens redoublent d'enthousiasme : tambours, tambourins et autres castagnettes mêlent leurs sons avec ardeur. Le moment attendu est sans doute l'entrée en scène des masques, des danseurs en somme.

Se révèle alors le sens de la gestualité qui est aussi celui de la voix et de la parole : les accessoires que les danseurs portent sont en fait lourds de significations. Le « jeune berger » apparaît avec en main « une queue de vache qui suit les mouvements de son corps » (Konaté, 2006 : 150). Son masque est « une espèce de cagoule blanche ornée de cauris et percée de deux fentes pour les yeux » (Konaté, 2006 : 151). Et le guide d'apprendre au commissaire Habib la portée sociale d'une telle danse chez les Dogons : « Vous savez, [...] celui qui porte le masque cesse d'être lui-même et se confond avec le personnage qu'il représente. Ici, le masque est un élément extrêmement important de la vie sociale. Rien de significatif ne se déroule sans la présence du masque » (Konaté, 2006 : 153).

Ainsi, la performance de la parole dans le polar africain est un aspect essentiel de ce genre littéraire. Les auteurs africains utilisent la parole dans leurs intrigues comme un outil puissant pour exprimer des idées fortes qui reflètent les cultures africaines.

---

## Conclusion

---

Pour sortir de cette analyse consacrée à voir dans quelle mesure la parole se déploie dans le polar africain, nous pouvons donc dire que la stratégie s'avère être déterminante dans la recherche des savoirs africains. L'enquête policière rime bien avec la quête de ce qui fait l'identité, du moins certains de ses aspects, de certaines communautés africaines, et surtout en facilite la médiatisation. Comme le dit à juste titre Marion Girard François : « Revenir au récit, par l'utilisation de la forme policière, permet de transmettre une vision politique et philosophique du monde de manière aisément accessible à tout lecteur, et en allant le chercher là où il est (dans le domaine de la littérature « facile ») » (Girard, 2000 : 21). Inscrivant le genre dans un contexte local, dans une spécificité socioculturelle, les romans policiers africains s'engagent de manière plus ou moins marquée dans une appropriation du cadre générique. À cet égard, la reprise de la forme policière et plus précisément la manière dont elle est adaptée, semble pouvoir participer de la mise en valeur d'une identité, d'une spécificité propre à ces espaces. Aussi, le recours à la modernité du genre policier traduit bien une volonté de procéder à une représentation précise de la société.

---

## Références bibliographiques

---

- Barras Vincent** (2013), « Parole performée », in *Communication*, n° 92, pp. 253-261, Editions Le Seuil.
- Calame-Griaule Geneviève** (1987), *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- Dubois Jacques** (2006), *Le Roman policier ou la modernité*, Paris, Armand Colin.
- Genette Gérard** (1969), *Figures II*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique ».
- Girard François Marion** (2000), *Parodie et transposition dans le roman policier contemporain*, Thèse de doctorat, Université Lumière Lyon II.
- Julien Nadia** (1997), *Grand dictionnaire des symboles et des mythes*, Alleurs, Marabout.
- Kom Ambroise** (2002), « Violences postcoloniales et polar d'Afrique », in *Notre Librairie* n°148, pp. 35-40.
- Konaté Moussa** (2002), *L'Assassin du Banconi* suivi de *L'Honneur des Kéita*, Paris, Gallimard, Série Noire.
- Konaté Moussa** (2006), *L'Empreinte du renard*, Paris, Fayard Noir.
- Konaté Moussa** (2009), *La Malédiction du Lamantin*, Paris, Fayard Noir.
- Naudillon Françoise** (2011), « Le polar africain francophone : littérature d'évasion exotique et engagée », in Nglasso-Mwatha & Tunda Kitenge-Ngoy (dir.), *Le Sentiment de la langue*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux.
- Ndione Abasse** (2000), *Ramata*, Paris, Gallimard, Série Noire.
- Thomas Louis-Vincent** (1979), « De l'oralité à l'écriture : le cas négro-africain », in Guy Michaud (dir.), (1979), *Négritude et développement*, Paris, Éditions Complexes, p. 119-150.
- Todorov Tzvetan** (1971), « Les hommes-récits : Les mille et une nuits » in *Poétique de la prose*, Paris : Seuil, p. 33-46.
- Vanoncini André** (2002), *Le Roman policier*, Paris, PUF.

# RESSOURCES SOCIOECONOMIQUES, INFORMATIONNELLES ET SORTIE DES PATIENTS TUBERCULEUX DU CIRCUIT DE TRAITEMENT EN CÔTE D'IVOIRE

**Tenguel Sosthène N'GUESSAN**

Université Nangui Abrogoua, Côte d'Ivoire  
nguessans@yahoo.fr

---

## Résumé

*La tuberculose est un problème de santé publique mais aussi une maladie sociale dont la gestion repose sur les ressources socioéconomiques et informationnelles. Comment le capital économique et informationnel participe-t-il du maintien ou non du patient tuberculeux dans le circuit de soin ? Tel est la problématique qui fonde cet article. L'étude, reposant sur une méthodologie mixte (quantitative et qualitative), a été conduite dans soixante-quatorze centres antituberculeux et centres de dépistage et de traitement auprès d'un échantillon représentatif des patients tuberculeux suivis dans les centres de prise en charge. L'analyse statistique et celle de contenu ont permis de donner sens aux données collectées sur fond de triangulation des informations. Les résultats, s'ils indiquent que la disponibilité de ressources sociales, économiques et informationnelles participent à la résilience des malades tuberculeux, mettent cependant leur insuffisance chez une frange importante de malades tuberculeux avec pour corollaire les opportunités manquées d'accès aux soins et au traitement. Ces résultats suggèrent une communication nourrie à l'endroit des patients tuberculeux souvent ignorant du facteur contagieux de la maladie et invitent à une éducation thérapeutique pour un renforcement de la conscience sanitaire individuelle et collective dans la perspective de la réduction voire de l'élimination du phénomène de perdu de vue.*

**Mots clés :** Ressources socioéconomiques et informationnelles, Traitement antituberculeux, Circuit de soin, Perdu de vue

---

## Abstract

*Tuberculosis is not only a public health problem but also a social disease whose management depends on socio-economic and information resources. How do economic and informational resources determine whether or not tuberculosis patients stay in the care system? This is the issue on which this article is based. The study, based on a mixed methodology (quantitative and qualitative), was carried out in seventy-four anti-tuberculosis centres and screening and treatment centres among a representative sample of tuberculosis patients followed up in the care centres. Statistical and content analysis were used to give meaning to the data collected, against a background of triangulation of information. While the results indicate that the availability of social, economic and informational resources contributes to the resilience of TB patients, they also highlight the inadequacy of these resources for a significant proportion of TB patients, resulting in missed opportunities for access to care and treatment. These results suggest that tuberculosis patients, who are often unaware of the contagious nature of the disease, need to be carefully communicated with, and that therapeutic education is needed to strengthen individual and collective*



*health awareness, with a view to reducing or even eliminating the phenomenon of people losing their sight.*

**Keys words:** *Socio-economic and information resources, Tuberculosis treatment, Care circuit, Lost to view*

---

---

## Introduction

---

La tuberculose est une pathologie curable qui sévit dans toutes les régions du monde. En dépit des acquis probants de la riposte des organisations sanitaires mondiales, la tuberculose continue de faire de nombreuses victimes à l'échelle de la planète. Les estimations de l'Organisation Mondiale de la Santé situent à 10,6 millions le nombre de personnes vivant avec la tuberculose dans le monde dont 1,6 million de décès (OMS, 2022) avec une concentration de cette pandémie dans la région ouest africaine de l'OMS.

La tuberculose reste ainsi, un problème de santé publique en Afrique subsaharienne (Drabo, 2009 :486) où les services de santé rencontrent des problèmes d'accessibilité géographique, financière et parfois culturelle pour les populations desservies (Boulahbal et Chaulet, 2004 :224). Problème majeur de santé publique, la tuberculose est aussi une maladie sociale dont les répercussions s'observent tant au niveau humain, économique que social (Hadley and Maher, 2003 :403 ; Bakayoko et al., 2012 :57 ; Bitchong Ekono et al, 2021 :114).

En Côte d'Ivoire, les données du rapport 2020 de l'Organisation Mondiale de la Santé indiquent que l'incidence de la tuberculose est de 137 cas pour 100 000 habitants. Le nombre de cas notifiés était de 21 498 en 2019 et de 19 976 en 2020 (OMS, 2020). Malgré les interventions mise en œuvre visant à la contrôler (PNLT, 2015 :25), près de la moitié des personnes atteintes de tuberculose « échappent » aux services de santé. Plusieurs études suggèrent que l'autre moitié, c'est-à-dire, les patients recevant un diagnostic de tuberculose, se voit fréquemment prescrire un traitement non satisfaisant et subir des retards de soins. Les statistiques les plus récentes indiquent un taux de perdus de vue de l'ordre de 7% (PNLT, 2015 : 25). Ces patients sont également confrontés à des défis qui émanent de problèmes liés aux services de santé ou autres. L'attention accordée à la prise en charge de l'infection tuberculeuse est également limitée. Ainsi, malgré les progrès réalisés ces dernières décennies en matière de soins antituberculeux, il reste encore beaucoup à faire. Une action multisectorielle et un engagement significatif des centres de soins privés, des organisations de la société civile, des communautés et autres acteurs pertinents sont nécessaires, sous la direction des programmes nationaux de lutte contre la tuberculose (Dlodlo et al., 2019 :44, 50). Les inégalités sociales d'accès aux soins et au traitement s'enracinant dans les types de ressources fournis par l'entourage et le système de santé (Barthe et Defossez, 2021 :), ces constats questionnent les ressources dont disposent les patients tuberculeux face à la problématique de la tuberculose. Le présent article centre sa réflexion sur les ressources socioéconomiques et informationnelles qui participent au suivi

et/ou à la sortie du circuit du traitement. Elle vise à répondre à la question centrale ainsi formulée : comment le capital socioéconomique et informationnel participe-t-il au maintien ou non du patient tuberculeux dans le circuit de soin ?

---

## **1. Méthodologie**

---

La présente étude, de type cas témoin, a été conduite dans soixante-quatorze centres de dépistage et traitement antituberculeux. Ceux-ci ont été sélectionnés à l'aide de l'échantillonnage à deux degrés. Au premier degré, ce sont vingt-cinq centres antituberculeux qui ont été tirés de façon systématique et quarante-neuf centres de dépistage et de traitement sélectionnés de façon aléatoire sur un effectif total de deux cent quarante-quatre (244) centres de dépistage et de traitement (CDT) dont dispose le pays dans le cadre de la réponse à la problématique de la tuberculose (PNLT, 2018). Ces structures sanitaires de prise en charge de la tuberculose comptaient au terme de l'année 2017 une population de 21 720 patients tuberculeux. Parmi cette population, la présente étude a ciblé les patients perdus de vue, les irréguliers et les témoins atteints de tuberculose âgés de 15 ans et plus, pris en charge dans l'un des centres de prise en charge susmentionnés et ayant débuté un traitement antituberculeux sur la période du 1<sup>er</sup> juillet 2017 au 30 juin 2018 concernant les perdus de vue et sur celle du 1<sup>er</sup> janvier au 30 juin 2018 s'agissant des irréguliers. Toutefois, le cas (PDV et irrégulier) et son témoin ont fait l'objet de sélection dans le même mois de début de traitement. Pour chacun de ces patients, il est distingué cinq catégories à savoir les TPB+ nouveaux cas, les TPB+ rechutes, les retraitements hors rechutes, les diagnostiqués cliniquement (TPB-) et les patients coinfectés TB/VIH. Au deuxième degré, 896 patients dont 448 patients-cas et autant pour les patients-témoins ont été sélectionnés à partir de la base de sondage des structures sanitaires de prise en charge de la tuberculose. Face à l'incertitude de retrouver l'ensemble des PDV pour constituer l'échantillon, la technique du choix raisonné a permis d'investiguer dans l'effectif des patients-cas, 25% de perdu de vue et 75% d'irréguliers représentant respectivement 112 patients et 336 patients.

Sur le plan quantitatif, la collecte de données a nécessité l'établissement d'un répertoire des patients perdus de vue des centres de prise en charge les patients. Avec l'appui des agents de santé communautaire ou du point focal identifié en général un infirmier, un contact téléphonique ou une visite au domicile a été effectuée dans le but de rencontrer la cible identifiée. Sur cette base, la collecte de donnée auprès des cibles identifiées a été réalisée soit à domicile soit au centre de prise en charge, précédée de l'obtention de son consentement éclairé.

Sur la plan qualitatif, dix sites, répartis entre milieu urbain, semi-urbain et rural, couvrant les grandes zones géographiques (est, ouest, centre, nord, sud) ont été sélectionnés de façon raisonnée, dans le cadre de l'étude qualitative. La collecte de données a été effective sous le mode de l'entretien individuel face à l'impossibilité de réunir un minimum de six patients perdus

de vue pour des entretiens de groupe. Chaque entretien a fait l'objet d'un enregistrement. Tout comme l'enquête quantitative, la population de l'enquête qualitative est constituée des PDV, des irréguliers et des témoins sans distinction de catégorie de tuberculose. A cette population, il a été associé le personnel de santé y compris les agents de santé communautaire. La méthode d'échantillonnage à choix raisonné a été utilisée pour la sélection des participants à ces entretiens.

Les données collectées ont été recueillies au moyen de questionnaire et de guide d'entretien. Les thématiques abordées ont porté sur le profil du répondant, les ressources (sociale, économique, informationnelle) dont il dispose dans sa quête de maintien de la santé.

Les données collectées ont été traitées à l'aide de SPSS (quantitatif) et de dedoose.com (qualitatif). Deux types d'analyse, descriptive et de contenu, ont permis de donner sens aux données collectées.

---

## **2. Résultats**

---

### ***2.1. Ressources sociales pour le suivi du traitement***

---

Les ressources sociales sont entendues comme l'ensemble des moyens humains que mobilise le patient tuberculeux pour le suivi de son traitement. L'analyse porte ainsi sur la qualité de la personne participant aux soins du patient, au respect des rendez-vous, à l'accompagnement au CAT/CDT, le soutien moral au malade tuberculeux, les contraintes professionnelles et l'assistance d'un conseiller au malade tuberculeux.

---

#### ***2.1.1. Qualité de la personne aidant à respecter les rendez-vous***

---

Au cours du processus de traitement, certains patients bénéficient de l'aide de leur entourage. Plus de la moitié des patients tuberculeux PDV (55%) et environ sept patients irréguliers sur dix (68,5%) ont une personne qui leur rappelle leur date de rendez-vous au CAT/CDT. Il s'agissait principalement d'un membre de la famille ou du/de la conjoint(e). Dans la pratique du suivi du patient tuberculeux et quel que soit le type de patient, le parent proche ou membre de la maisonnée (62,2% chez les patients perdus de vue) constituent la personne ressource pour le rappel des rendez-vous de suivi médical.

**Tableau 1 : Répartition de la qualité de la personne qui aide à respecter leur rendez-vous selon le type de patients**

| Variables   | Patient perdu de vue |      | Irrégulier |      | Témoin   |      | Total    |      |
|---|----------------------|------|------------|------|----------|------|----------|------|
|   | Effectif             | %    | Effectif   | %    | Effectif | %    | Effectif | %    |
| <b>Quelqu'un vous aidait/aide à respecter les rendez-vous</b>                           |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| <b>Oui</b>  | 459                  | 55,0 | 1758       | 68,5 | 2123     | 62,8 | 4340     | 64,0 |
| <b>Non</b>  | 375                  | 45,0 | 807        | 31,5 | 1258     | 37,2 | 2440     | 36,0 |
| <b>Qualité de la personne qui aidait/aide le patient TB à respecter les rendez-vous</b> |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| <b>Conjoint(e)</b>  | 97                   | 21,0 | 361        | 20,5 | 652      | 30,7 | 1109     | 25,6 |
| <b>Parent/membre de la famille</b>  | 239                  | 52,1 | 1200       | 68,3 | 1264     | 59,5 | 2703     | 62,3 |
| <b>Ami</b>  | 62                   | 13,4 | 94         | 5,3  | 56       | 2,7  | 212      | 4,9  |
| <b>Collègue</b>   | 0                    | 0,0  | 0          | 0,0  | 8        | 0,4  | 8        | 0,2  |
| <b>Membre de la communauté</b>  | 3                    | 0,6  | 0          | 0,0  | 0        | 0,0  | 3        | 0,1  |
| <b>ONG</b>  | 30                   | 6,4  | 25         | 1,4  | 96       | 4,5  | 150      | 3,5  |
| <b>Agent de Santé/ASC</b>   | 17                   | 3,6  | 71         | 4,0  | 48       | 2,3  | 135      | 3,1  |
| <b>Autre à préciser</b>   | 13                   | 2,8  | 8          | 0,4  | 0        | 0,0  | 21       | 0,5  |

**Source : Auteur, 2019**

### **2.1.2. Qualité de la personne accompagnant le patient au CAT/CDT**

Les données du tableau 2 révèlent que les patients ne sont généralement pas accompagnés lors de leur rendez-vous au CAT/CDT. Ils sont en effet 57,1% de PDV et 42,8% des irréguliers à n'avoir pas de parents proches (conjoint(e), membre de la famille) qui les accompagnent au CAT/CDT pour la prise des antituberculeux. Lorsque le patient bénéficie d'un accompagnement au CAT/CDT, il s'agit principalement d'un parent, membre de la famille autant pour les PDV (51,6%) que pour les irréguliers (71,5%) et dans une moindre mesure d'un ami (19,7% chez les PDV et 4,2% chez les irréguliers). Le soutien des acteurs communautaires, notamment des ONG est de 6,2% dans l'ensemble mais quasi inexistant lorsqu'il s'agit des irréguliers et PDV. La forte présence de l'entourage familial immédiat reste tributaire des liens sociaux qui gouvernent les relations sociales et qui tirent leur source de la cellule familiale en tant qu'institution primaire de socialisation. Cet accompagnement s'inscrit ainsi dans une forme de solidarité familiale. Si cette assistance s'inscrit dans une forme de solidarité à l'endroit du malade, elle procède surtout du fait d'une proximité du malade avec le patient. Au-delà de la solidarité implicite, cette assistance relève d'une contrainte sociale parce qu'étant la personne au sein de la famille n'exerçant aucune activité génératrice de revenu. Bien plus, elle tient à l'affinité sociale entre ces deux acteurs en présence et justifie par ailleurs le fait que 25,6% des personnes rappelant médical sont constitués des conjoints ou compagnes.

**Tableau 2 : Répartition de la qualité de la personne qui accompagne le patient au CAT/CDT selon le type de patients**

| Variable   | Patient perdu de vue |      | Irrégulier |      | Témoin   |      | Total    |      |
|--|----------------------|------|------------|------|----------|------|----------|------|
|  | Effectif             | %    | Effectif   | %    | Effectif | %    | Effectif | %    |
| <b>Quelqu'un vous qui accompagnait/accompagne le patient TB au CAT/CDT</b>         |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| Oui  | 358                  | 42,9 | 1468       | 57,2 | 1801     | 53,3 | 3627     | 53,5 |
| Non  | 476                  | 57,1 | 1097       | 42,8 | 1581     | 46,7 | 3154     | 46,5 |
| <b>Qualité de la personne qui accompagnait/accompagne le patient TB au CAT/CDT</b> |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| Conjoint(e)  | 89                   | 24,8 | 346        | 23,5 | 527      | 29,2 | 961      | 26,5 |
| Parent/membre de la famille  | 185                  | 51,6 | 1050       | 71,5 | 1021     | 56,7 | 2256     | 62,2 |
| Ami  | 71                   | 19,7 | 62         | 4,2  | 22       | 1,2  | 154      | 4,2  |
| Collègue   | 0                    | 0,0  | 0          | 0,0  | 0        | 0,0  | 0        | 0,0  |
| Membre de la communauté  | 3                    | 0,7  | 0          | 0,0  | 0        | 0,0  | 3        | 0,1  |
| ONG  | 0                    | 0,0  | 11         | 0,7  | 214      | 11,9 | 225      | 6,2  |
| Agent de Santé/ASC   | 12                   | 3,2  | 0          | 0,0  | 17       | 1,0  | 29       | 0,8  |

**Source : Auteur, 2019**

### **2.1.3. Soutien moral au malade tuberculeux**

La majorité des patients PDV (79,3%) et des irréguliers (89,6%) bénéficient de soutien moral. Ce soutien est généralement le fait d'un parent, membre de la famille (53,5% pour les PDV et 66,4% pour les irréguliers), du conjoint (40,1% chez les PDV et 21,9% chez les irréguliers). Pour les patients, le soutien moral apporté par le personnel de santé y compris les ASC membres des ONG reste faible. Seulement 3,2% des PDV ont reçu un soutien moral assuré par les agents de santé/ASC. Pour les malades tuberculeux rencontrés, l'assistance morale ou psychologique participe d'une gestion optimale du vécu de la maladie. Elle permet en effet de sentir la solidarité familiale et par-delà du capital social dans le vécu de la maladie. De fait, perçue comme une maladie stigmatisante qui procède à l'analyse d'une auto-stigmatisation, le soutien moral/psychologique permet au malade de positiver la pathologie vécue, de briser le mur de verre qu'il se construit ou qu'il croit que son entourage social dresse autour de la tuberculose.

**Tableau 3 : Répartition des patients par soutien moral selon le type de patients**

| Variables   | Patient perdu de vue |      | Irrégulier |      | Témoign  |      | Total    |      |
|---|----------------------|------|------------|------|----------|------|----------|------|
|   | Effectif             | %    | Effectif   | %    | Effectif | %    | Effectif | %    |
| <b>Quelqu'un vous apportait/apporte un soutien moral</b>                    |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| Oui   | 662                  | 79,3 | 2298       | 89,6 | 3162     | 93,5 | 6122     | 90,3 |
| Non   | 172                  | 20,7 | 267        | 10,4 | 219      | 6,5  | 659      | 9,7  |
| <b>Qualité de la personne qui apportait/apporte le soutien moral aux TB</b> |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| Conjoint(e)   | 265                  | 40,1 | 503        | 21,9 | 787      | 24,9 | 1556     | 25,4 |
| Parent/membre de la famille   | 354                  | 53,5 | 1525       | 66,4 | 1858     | 58,8 | 3738     | 61,1 |
| Ami   | 32                   | 4,8  | 175        | 7,6  | 145      | 4,6  | 352      | 5,7  |
| Collègue  | 0                    | 0,0  | 0          | 0,0  | 83       | 2,6  | 83       | 1,4  |
| Membre de la communauté   | 3                    | 0,4  | 8          | 0,3  | 80       | 2,5  | 90       | 1,5  |
| ONG   | 8                    | 1,2  | 67         | 2,9  | 173      | 5,5  | 247      | 4,0  |
| Agent de Sante/ASC  | 0                    | 0,0  | 21         | 0,9  | 36       | 1,1  | 56       | 0,9  |

**Source : Auteur, 2019**

#### **2.1.4. Contraintes professionnelles dans le suivi du traitement**

Le tableau 4 montre que le tiers des PDV et le quart des irréguliers estiment que les obligations professionnelles peuvent rendre difficile le suivi du traitement. Cette perception, attestée par seulement 23,3% de l'ensemble des répondants et 32,4% des patients perdus de vue, reste fondamentalement liée aux implications sanitaires et professionnelles liées à la gestion de la maladie. Les soins liés à la gestion de la tuberculose impliquent des rendez-vous fermes et réguliers de la part du patient tuberculeux. Ce suivi médical qui vise à garantir une gestion optimale pour in fine aboutir à la guérison totale du patient comporte des effets pervers pour le patient. Ce suivi semble pourtant décrié par certains malades qui y perçoivent un obstacle à l'exercice de leur activité professionnelle. La gestion de la tuberculose implique en effet une répartition du temps entre le suivi du traitement (visite médicale) et le respect des horaires de travail pour des travailleurs exerçant à temps plein qu'ils soient du secteur public ou du privé. Elle introduit ainsi un dilemme pour le patient ; dilemme qui se présente comme un choix entre ne pas perdre son travail pour non-respect des horaires de travail principalement pour ceux exerçant dans le secteur privé.

**Tableau 4 : Obligation professionnelle et suivi du traitement**

| <b>Les obligations professionnelles peuvent-elles rendre le suivi du traitement difficile ?</b> | <b>Patient perdu de vue</b> |          | <b>Irrégulier</b> |          | <b>Témoin</b>   |          | <b>Total</b>    |          |
|---|-----------------------------|----------|-------------------|----------|-----------------|----------|-----------------|----------|
|   | <b>Effectif</b>             | <b>%</b> | <b>Effectif</b>   | <b>%</b> | <b>Effectif</b> | <b>%</b> | <b>Effectif</b> | <b>%</b> |
| <b>Oui</b>  | 222                         | 32,4     | 477               | 25,5     | 478             | 19,2     | 1177            | 23,3     |
| <b>Non</b>  | 347                         | 50,6     | 1120              | 59,8     | 1850            | 74,3     | 3317            | 65,7     |

**Source : Auteur, 2019**

### **2.1.5. Assistance d'un conseiller au malade tuberculeux**

Le suivi des patients tuberculeux à domicile constitue une composante de la prise en charge de la tuberculose. Acteur issu de la communauté, cette implication de l'agent de santé communautaire s'inscrit dans une approche de gestion intégrée de la maladie. Dans sa conception, elle participe à lever les barrières liées à l'accès aux soins et au traitement et dans une certaine mesure à lever celles liées à la stigmatisation du fait de la connaissance quasi mutuelle des membres de la communauté ; ici l'agent de santé communautaire et la malade tuberculeux. Les résultats de l'étude montrent cependant que l'assistance d'un agent de santé communautaire n'est pas effective selon environ 20% de l'ensemble des malades tuberculeux rencontrés et 38,0% chez les perdus de vue. Ce défaut d'assistance d'agent de santé communautaire s'enracine dans l'insuffisance de ceux-ci et dans une moindre mesure par l'interdiction souvent catégorique formulée par le patient tuberculeux. Il se prolonge dans l'absence de toute information sur le patient à l'issue d'un déménagement de celui-ci sans aucune notification de sa relocalisation géographique à l'agent de santé communautaire. Ce défaut d'assistance contraste ainsi avec les résultats relatifs à la fréquence des visites à domicile. Il ressort en effet que près de six répondants sur dix affirment une fréquence hebdomadaire de visite de l'agent de santé communautaire avec des proportions allant de 64,5% chez les perdus de vue à 44,8% chez les malades irréguliers et 71% chez les témoins.



**Tableau 5 : Répartition des patients par assistance selon le type de patients**

| Variables   | Patient perdu de vue |      | Irrégulier |      | Témoin   |      | Total    |      |
|---|----------------------|------|------------|------|----------|------|----------|------|
|   | Effectif             | %    | Effectif   | %    | Effectif | %    | Effectif | %    |
| <b>Un conseiller ASC pour votre suivi médical</b>                   |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| <b>Oui</b>  | 517                  | 62,0 | 2235       | 87,1 | 2688     | 79,5 | 5440     | 80,2 |
| <b>Non</b>  | 317                  | 38,0 | 330        | 12,9 | 694      | 20,5 | 1340     | 19,8 |
| <b>Fréquence de visite du conseiller ASC auprès des patients TB</b> |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| <b>Semaine</b>  | 334                  | 64,5 | 1002       | 44,8 | 1907     | 71,0 | 3242     | 59,6 |
| <b>Mois</b>   | 184                  | 35,5 | 1234       | 55,2 | 781      | 29,0 | 2198     | 40,4 |

**Source : Auteur, 2019**

## **2.2. Ressources économiques pour le suivi du traitement**

### **2.2.1. Soutien financier au malade tuberculeux**

Comme toute maladie, la prise en charge de la tuberculose implique d'assumer certaines dépenses. En effet même si la politique nationale prescrit la gratuité du traitement, la prise en charge de la tuberculose implique des coûts que le patient se doit d'honorer. Ainsi au-delà de la gratuité, des frais annexes indirect comme le transport, la nourriture sont à la charge du patient. Cette situation nécessite la disposition de ressources financières dont certains patients en sont dépourvus. Dans un tel contexte, la contribution du capital social du malade participe à gérer ces dépenses. Si 62,0% de l'ensemble des répondants affirment disposer de l'appui financier d'une tierce personne, 38% affirment le contraire. Cette situation est plus prononcée chez les perdus de vue où plus de la moitié (50,4%) et 37,3% des malades irréguliers confirment ne pas bénéficier d'appui financier extérieur en dehors de leurs propres finances. La non divulgation de l'état pathologique vécu, le refus de se faire assister financièrement au risque de « perdre sa dignité » constituent parmi tant de raisons le non recours à l'appui financier de cette catégorie de répondants.

Quand elle est effective, l'assistance financière est le fait des membres de la famille élargie (67,2%) et le conjoint (19,8%) d'une façon générale et chez les perdus de vue et les irréguliers. Il ressort toutefois chez les perdus de vue que le compagnon immédiat du patient tuberculeux constitue par ordre de priorité dans la requête de soutien financier la troisième référence du patient.

La connaissance des ressources financières de celui-ci, sa dépendance financière du conjoint sont les raisons généralement évoquées pour justifier cette position du conjoint. Le recours au collègue procède du fait de la possibilité d'emprunt sans obligation de dévoilement du statut de malade, de celle de remboursement du prêt contracté dans les délais raisonnables souvent liés à la rémunération du personnel de l'entreprise et de la proximité du collègue même si paradoxalement celle-ci semble plus lointaine que la relation au conjoint.

**Tableau 6 : Répartition des patients par soutien financier selon le type de patients**

| Variables   | Patient perdu de vue |      | Irrégulier |      | Témoin   |      | Total    |      |
|---|----------------------|------|------------|------|----------|------|----------|------|
|   | Effectif             | %    | Effectif   | %    | Effectif | %    | Effectif | %    |
| <b>Quelqu'un vous apportait/apporte un soutien financier</b>                    |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| Oui   | 414                  | 49,6 | 1608       | 62,7 | 2184     | 64,6 | 4205     | 62,0 |
| Non   | 421                  | 50,4 | 957        | 37,3 | 1197     | 35,4 | 2575     | 38,0 |
| <b>Qualité de la personne qui apportait/apporte le soutien financier aux TB</b> |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| Conjoint(e)   | 50                   | 12,2 | 229        | 14,3 | 553      | 25,3 | 833      | 19,8 |
| Parent/membre de la famille   | 243                  | 58,8 | 1189       | 73,9 | 1396     | 63,9 | 2828     | 67,2 |
| Ami   | 15                   | 3,7  | 67         | 4,2  | 62       | 2,8  | 144      | 3,4  |
| Collègue  | 80                   | 19,4 | 8          | 0,5  | 94       | 4,3  | 182      | 4,3  |
| Membre de la communauté   | 3                    | 0,6  | 59         | 3,7  | 0        | 0,0  | 62       | 1,5  |
| ONG   | 22                   | 5,3  | 49         | 3,0  | 59       | 2,7  | 130      | 3,1  |
| Autre à préciser  | 0                    | 0,0  | 8          | 0,5  | 8        | 0,4  | 15       | 0,4  |
| Agent de Sante/ASC  | 0                    | 0,0  | 0          | 0,0  | 13       | 0,6  | 13       | 0,3  |

**Source : Auteur, 2019**

### **2.2.2. Modes et cout d'accessibilité au centre de suivi**

La politique sanitaire envisage en général l'accessibilité aux structures sanitaires à moins de cinq kilomètres. Cet objectif reste une réalité pour les patients tuberculeux dont 73,3% affirment parcourir aux plus cinq kilomètres pour accéder à un centre antituberculeux ou un centre de dépistage et de traitement. Cette situation est attestée 60,0% des perdus de vue et 70,4% des patients irrégulier. Cette proximité déclarée des patients perdus de vue et irrégulier reste paradoxale. Ce paradoxe s'enracine, comme argumenté dans les lignes antérieures, par le refus de divulgation du statut à travers la reconnaissance d'une tierce personne connue du patient de sa fréquentation du centre de prise en charge.

L'accès aux structures de prise en charge s'effectue prioritairement en moyens de transport en commun comme le gbaka, le taxi communal ou en taxi nécessitant le paiement d'un tarif. Ce mode de transport greffe le coût de la prise en charge de la tuberculose. Le besoin de fréquenter une structure

de prise en charge éloigné de fait de la stigmatisation perçue ou avérée du malade fait double voire déculpé les dépenses indirectes associées à la prise en charge. Or, au moins un-tiers des patients tuberculeux n'a aucun soutien financier extérieur. D'où leur incapacité à se rendre au centre de suivi en cas de problème financier favorisant ainsi l'abandon du traitement antituberculeux. Ceci a été mentionné par environ 68,5% des PDV et 45,3% des irréguliers.

**Tableau 7 : Répartition des moyens de transport et coût de déplacement selon le type de patient**

| Variables   | Patient perdu de vue |      | Irrégulier |      | Témoin   |      | Total    |      |
|---|----------------------|------|------------|------|----------|------|----------|------|
|   | Effectif             | %    | Effectif   | %    | Effectif | %    | Effectif | %    |
| <b><i>Distance parcourue par le patient TB de son lieu de résidence habituelle au CAT/CDT</i></b>                     |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| <b>Moins de 2 km</b>  | 195                  | 23,4 | 555        | 21,6 | 1031     | 30,5 | 1782     | 26,3 |
| <b>Entre 2 et 5 km</b>  | 305                  | 36,6 | 1252       | 48,8 | 1631     | 48,2 | 3188     | 47,0 |
| <b>Plus de 5 km</b>   | 334                  | 40,0 | 758        | 29,6 | 719      | 21,3 | 1811     | 26,7 |
| <b><i>Moyen de déplacement utilisé habituellement par le patient TB pour se rendre au CAT/CDT</i></b>                 |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| <b>A pied</b>   | 262                  | 31,5 | 524        | 20,4 | 1015     | 30,0 | 1801     | 26,6 |
| <b>Transport en commun (gbaka, taxi, etc.)</b>  | 554                  | 66,5 | 1944       | 75,8 | 2337     | 69,1 | 4835     | 71,3 |
| <b>Véhicule d'un parent/ami/collègue</b>  | 0                    | 0,0  | 21         | 0,8  | 0        | 0,0  | 21       | 0,3  |
| <b>Véhicule personnel</b>   | 0                    | 0,0  | 76         | 3,0  | 30       | 0,9  | 106      | 1,6  |
| <b>Autre à préciser</b>   | 17                   | 2,1  | 0          | 0,0  | 0        | 0,0  | 17       | 0,3  |
| <b><i>Temps mis par le patient TB pour arriver au CAT/CDT</i></b>   |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| <b>Moins de 15 mn</b>   | 158                  | 19,0 | 982        | 38,3 | 1251     | 37,0 | 2391     | 35,3 |
| <b>Entre 15 et 30 mn</b>  | 321                  | 38,5 | 1102       | 43,0 | 1498     | 44,3 | 2921     | 43,1 |
| <b>30 mn à 1 heure</b>  | 235                  | 28,2 | 361        | 14,1 | 429      | 12,7 | 1025     | 15,1 |
| <b>&gt; à 1 heure</b>   | 120                  | 14,4 | 121        | 4,7  | 203      | 6,0  | 443      | 6,5  |
| <b><i>Distance et temps mis pour rallier le CAT/CDT comme frein à la fréquentation des CAT/CDT</i></b>                |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| <b>Oui</b>  | 306                  | 36,6 | 478        | 18,6 | 554      | 16,4 | 1337     | 19,7 |
| <b>Non</b>  | 528                  | 63,4 | 2087       | 81,4 | 2828     | 83,6 | 5443     | 80,3 |
| <b><i>Coût comme frein à la fréquentation des CAT/CDT</i></b>   |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| <b>Oui</b>  | 284                  | 49,7 | 516        | 25,3 | 402      | 17,0 | 1203     | 24,2 |
| <b>Non</b>  | 288                  | 50,3 | 1525       | 74,7 | 1964     | 83,0 | 3777     | 75,8 |
| <b><i>Manque de moyen financier pour assurer le transport comme motif d'arrêt du traitement par le patient TB</i></b> |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| <b>Oui</b>  | 572                  | 68,5 | 1163       | 45,3 | 1307     | 38,7 | 3042     | 44,9 |
| <b>Non</b>  | 262                  | 31,5 | 1402       | 54,7 | 2074     | 61,3 | 3739     | 55,1 |

**Source : Auteur, 2019**

### 2.2.3. Conditions d'alimentation

La prise des médicaments nécessite que le patient TB s'alimente correctement (petit déjeuner, déjeuner et dîner). Le tableau ci-dessous instruit que plus de la moitié des PDV (53,9%) et plus d'un patient irrégulier sur trois (35,1%) n'ont pas de moyens financiers suffisants pour assurer convenablement leur nourriture. Par ailleurs, plus de la moitié d'entre eux (64,1% PDV et 53,5% irréguliers) estiment que cette situation peut constituer un motif d'abandon du traitement. Il ressort cependant que parmi les PDV, 19,7% n'ont pas accès au petit déjeuner et 14,9% ne mangent pas à midi. Ils se contentent du repas du soir. Ces difficiles conditions d'alimentations sont aussi observées chez les irréguliers mais dans une moindre mesure. L'incapacité du patient TB à prendre régulièrement les trois repas de la journée constitue un facteur important de sortie du circuit de traitement conventionnel de la tuberculose.

**Tableau 8 : Répartition des moyens financiers pour la prise en charge nutritionnelle**

| Variables  | Patient perdu de vue |      | Irrégulier |      | Témoin   |      | Total    |      |
|--|----------------------|------|------------|------|----------|------|----------|------|
|  | Effectif             | %    | Effectif   | %    | Effectif | %    | Effectif | %    |
| <b>Disponibilité des moyens financiers pour assurer convenablement votre nourriture</b>                                    |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| Oui  | 384                  | 46,1 | 1664       | 64,9 | 2500     | 73,9 | 4548     | 67,1 |
| Non  | 450                  | 53,9 | 901        | 35,1 | 881      | 26,1 | 2232     | 32,9 |
| <b>Manque de moyen financier pour assurer convenablement la nourriture du patient TB comme motif d'arrêt du traitement</b> |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| Oui  | 535                  | 64,1 | 1485       | 57,9 | 1809     | 53,5 | 3829     | 56,5 |
| Non  | 300                  | 35,9 | 1080       | 42,1 | 1572     | 46,5 | 2951     | 43,5 |
| <b>Prise du petit déjeuner par jour</b>  |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| Oui  | 670                  | 80,3 | 2289       | 89,3 | 3218     | 95,2 | 6178     | 91,1 |
| Non  | 164                  | 19,7 | 276        | 10,7 | 163      | 4,8  | 603      | 8,9  |
| <b>Prise du déjeuner par jour</b>  |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| Oui  | 710                  | 85,1 | 2400       | 93,6 | 3231     | 95,5 | 6340     | 93,5 |
| Non  | 124                  | 14,9 | 165        | 6,4  | 151      | 4,5  | 440      | 6,5  |
| <b>Prise du dîner par jour</b>   |                      |      |            |      |          |      |          |      |
| Oui  | 816                  | 97,8 | 2520       | 98,2 | 3374     | 99,8 | 6710     | 99,0 |
| Non  | 18                   | 2,2  | 45         | 1,8  | 8        | 0,2  | 71       | 1,0  |

Source : Auteur, 2019

### 2.3. Ressources informationnelles pour le suivi du traitement

Les résultats du tableau 9 montrent qu'en moyenne 90,7% des patients TB ont reçu des informations sur le traitement antituberculeux de la part du personnel de santé. Cependant quelques disparités existent selon le type de patient. Il apparaît en effet que près de 18% des PDV ne semblent pas en avoir reçu. Les PDV sont en proportion plus nombreux (68,6% contre 52,1% irréguliers et 49,2% témoins) à avoir répondu ne recevoir ni appels ni messages de rappel de visite au centre de suivi. Il en découle qu'en cas d'oubli de la date de rendez-vous par les malades, ils se retrouvent d'emblée

en situation d'irréguliers voire en situation de perdus de vue. D'autant plus qu'un-tiers des malades ne bénéficient pas de visites des ASC et que 36,0% ont déclaré ne bénéficier d'aucun soutien pour le rappel des rendez-vous de visite médicale.

La majorité des patients TB (62,9% PDV, 61,9% irréguliers et 63% témoins) ne suit pas les émissions de sensibilisation sur la tuberculose qui pourraient les aider à adopter le comportement idoine. Par ailleurs, 68,6% des PDV et 52,1% des irréguliers ne reçoivent pas d'appels téléphoniques et messages d'alerte leur rappelant leurs visites médicales ne se sont pas assurés chez au moins la moitié des malades. Les résultats indiquent en sus que parmi ceux qui s'intéressent aux émissions de sensibilisation, la principale source d'information est de loin la télévision (63,6%) suivie de la radio (18,3%). Toutefois, les PDV influencent ces scores à la baisse avec 46% pour la télévision et 7,9% pour la radio.

Cette situation invite à questionner les modes de diffusion et de communication utilisés pour l'information et la sensibilisation de la population générale et des malades en particulier sur la maladie.

**Tableau 9 : Répartition des messages d'alerte, des émissions et source d'information**

| Variables   | Patients perdus de vue |      | Irrégulier |      | Témoin   |      | Total    |      |
|---|------------------------|------|------------|------|----------|------|----------|------|
|   | Effectif               | %    | Effectif   | %    | Effectif | %    | Effectif | %    |
| <b>Réception des informations de la part du personnel de santé sur le traitement de la maladie</b>      |                        |      |            |      |          |      |          |      |
| Oui   | 687                    | 82,3 | 2385       | 93,0 | 3077     | 91,0 | 6148     | 90,7 |
| Non   | 114                    | 13,7 | 153        | 6,0  | 258      | 7,6  | 525      | 7,7  |
| NSP   | 33                     | 4,0  | 28         | 1,1  | 46       | 1,4  | 107      | 1,6  |
| <b>Réception des messages d'alerte ou des appels pour le rappel des visites médicales du patient TB</b> |                        |      |            |      |          |      |          |      |
| Oui   | 246                    | 29,5 | 1228       | 47,9 | 1634     | 48,3 | 3108     | 45,8 |
| Non   | 572                    | 68,6 | 1338       | 52,1 | 1665     | 49,2 | 3575     | 52,7 |
| NSP   | 15                     | 1,8  | 0          | 0,0  | 83       | 2,4  | 98       | 1,4  |
| <b>Suivi des émissions de sensibilisation sur la maladie</b>  |                        |      |            |      |          |      |          |      |
| Oui   | 265                    | 31,8 | 944        | 36,8 | 1161     | 34,3 | 2370     | 35,0 |
| Non   | 525                    | 62,9 | 1587       | 61,9 | 2130     | 63,0 | 4241     | 62,6 |
| NSP   | 44                     | 5,3  | 34         | 1,3  | 91       | 2,7  | 169      | 2,5  |
| <b>La principale source d'information sur la maladie</b>  |                        |      |            |      |          |      |          |      |
| Radio   | 21                     | 7,9  | 267        | 28,3 | 146      | 12,6 | 434      | 18,3 |
| TV  | 122                    | 46,0 | 495        | 52,4 | 890      | 76,7 | 1507     | 63,6 |
| Journaux  | 0                      | 0,0  | 19         | 2,0  | 0        | 0,0  | 19       | 0,8  |
| Campagne de sensibilisation   | 103                    | 38,9 | 77         | 8,2  | 56       | 4,8  | 236      | 9,9  |
| Internet  | 19,2                   | 7,3  | 86,0       | 9,1  | 52,6     | 4,5  | 157,8    | 6,7  |
| Autre à préciser  | 0,0                    | 0,0  | 0,0        | 0,0  | 16,7     | 1,4  | 16,7     | 0,7  |

Source : Auteur, 2019

---

### **3. Discussion**

---

#### ***3.1. Ressources socioéconomiques comme gage du suivi du traitement du patient tuberculeux***

---

La prise en charge du patient tuberculeux, implique l'utilisation de ressources en dehors des systèmes de santé formels. Drabo et al., (2009 :488) montrent ainsi, la contribution des différents comités de soutien (infirmiers, tradithérapeutes, anciens patients tuberculeux, agents de santé communautaire, responsables religieux et coutumiers, responsables d'associations communautaire) dans l'itinéraire thérapeutique des patients tuberculeux. Ils affirment que, cette contribution est diverse et vise plusieurs objectifs à l'endroit des patients, prestataires de soins et personnes dans l'entourage familial des patients. Les patients ont bénéficié de dotations en vivres et de visites à domicile de la part des comités. Quelquefois, les membres sont intervenus dans la résolution de conflits familiaux dont les causes étaient en rapport direct avec la tuberculose. Ils ont aussi rapporté aux équipes cadres des informations utiles sur les insuffisances de certains prestataires de soin. Ils attestent que, ces différents comités ont ainsi contribué à corriger certaines insuffisances de soutien psychologique et/ou matériel du dispositif habituel de soins. Les interactions entre les membres du comité et les prestataires de soins ont contribué à réduire les incompréhensions entre certains malades et prestataires dans les centres de santé. La mise à contribution de la communauté à travers des comités de soutien aux patients tuberculeux a permis d'accroître la fourchette de solutions aux problèmes rencontrés par les malades tuberculeux et les prestataires de soins.

Ces résultats de Drabo et al., sont corroborés par ceux de la présente étude qui, présentent l'intérêt du soutien familial qui se décline dans l'accompagnement du patient tuberculeux, le soutien financier et moral. Cependant, contrairement à l'étude de ceux-ci, où il y a une diversité de comités de soutien, pour l'étude présente, le soutien est l'affaire des proches, c'est-à-dire incombe aux familles des patients tuberculeux.

Ces différents soutiens sont d'autant plus importants que, Adambounou et al., (2017 :7) mentionnent dans leur étude que la mortalité dans le service de pneumologie du CHU Sylvanus Olympio est élevée, en rapport avec la gravité des pathologies, la limitation des ressources financières des patients qui entraîne des retards de prise en charge et des ruptures thérapeutiques. Ces résultats abondent dans le même sens que cette étude qui démontre qu'au moins un tiers des patients tuberculeux n'a aucun soutien financier extérieur. D'où leur incapacité à se rendre au centre de suivi en cas de problème financier favorisant ainsi l'abandon du traitement antituberculeux.

Kouao (1991 :214) fait une typologie des perdus de vue du circuit des soins. Il en distingue trois types. Les nouveaux arrivants, venus des pays voisins, pour bénéficier du traitement court de six mois. Cette population, pour des raisons professionnelles et familiales aisées à comprendre repart souvent trop vite chez elle dès l'amendement de la symptomatologie clinique. Ensuite, les détenus libérés encore sous traitement antituberculeux constituent

environ 18% des perdus de vue. Régulièrement suivis durant leur détention, un certain nombre de détenus libérés (77% des détenus mis en liberté) ne seront plus revus dans les services dès leur sortie malgré tous les conseils prodigués. Les difficultés de réinsertion de ces sujets dans le tissu socio-économique les conduisent presque inéluctablement à privilégier les besoins quotidiens de subsistance au détriment des besoins de santé. Enfin, les agriculteurs originaires de la région Centre ayant "émigré" vers les régions forestières et fertiles du Centre-Ouest et du Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire. Ce sont des patients peu compliants surtout à la phase d'entretien du traitement, en raison des problèmes évidents de distance à parcourir entre leur lieu de séjour et le service ; distance géographique qui constitue un frein au suivi thérapeutique ou traitement. Ce dernier aspect est confirmé par la présente étude.

Les études antérieures consultées n'ont fait cas des conditions alimentaires comme facteur de sortie de soins. Or, ceux-ci selon les données de cette étude, constituent un facteur important de sortie du circuit de traitement conventionnel de la tuberculose. Dès lors, cet aspect évoqué constitue une plus-value de l'étude présente.

---

### ***3.2. De la nécessité des ressources informationnelles au cours du processus du traitement du patient tuberculeux***

---

Les ressources informationnelles constituent une source de surveillance et de savoir-faire au cours des soins du patient tuberculeux. A juste titre, selon les résultats de l'étude de Yakam et al. (2013 :651), plusieurs patients expriment le souhait d'être mieux informés pour pouvoir se diriger plus directement, d'une façon plus rationnelle à la formation sanitaire prenant en charge leur maladie sans délai et d'une façon efficiente et efficace. Ces résultats rejoignent les résultats présents. Toutefois, l'étude actuelle indique les sources d'informations des patients qui sont généralement la télévision, ensuite la radio et les appels et messages pour rappel de visite au centre de suivi. L'absence de ces appels et message entraîne, en cas d'oubli de la date de rendez-vous par les malades, le phénomène de perdus de vue.

A cela, s'ajoute le niveau d'instruction mentionné par Ngangro (2012 :97). Ce niveau d'instruction a été significativement associé aux abandons thérapeutiques, les patients les moins instruits ayant eu plus souvent tendance à abandonner leur traitement. La méconnaissance de l'étiologie de la tuberculose et celle de sa contagiosité étaient associées de façon forte au risque d'interruption thérapeutique. L'ignorance de la contagiosité de la tuberculose et un faible niveau d'instruction étaient significativement associés à la survenue d'un abandon du traitement. L'auteur témoigne que, ce risque diminue quand le niveau d'instruction s'élève. Cet élément constitue une limite à la présente étude qui n'en mentionne pas dans ces résultats.

Avec Vaillant (2008 :2), l'information est d'autant plus importante qu'elle affirme que, pour le patient diabétique sous insuline aux glycémies mal équilibrées, l'éducation semble devenir le passage obligé ; comprendre et



apprendre pour mieux gérer. L'éducation thérapeutique s'entend comme un processus de renforcement des capacités du malade et/ou de son entourage à prendre en charge l'affection qui le touche, sur la base d'actions intégrées au projet de soins. Elle vise à rendre le malade plus autonome par l'appropriation de savoirs et de compétences afin qu'il devienne l'acteur de son changement de comportement, à l'occasion d'évènements majeurs de la prise en charge, mais aussi plus généralement tout au long du projet de soins, avec l'objectif de disposer d'une qualité de vie acceptable par lui.

---

## **Conclusion**

---

Recourir aux soins et au traitement nécessite de disposer d'un ensemble de ressources sociales, économiques et informationnelles. Celles-ci participent au renforcement de la résilience du malade tuberculeux en lui offrant et en diversifiant ces opportunités d'accès aux structures de prise en charge.

Il ressort ainsi de cette étude que plus le patient bénéficie d'un soutien social plus il a tendance à se maintenir dans les soins au point de retrouver la santé. La qualité du soutien social facilite ainsi l'accès aux informations idoines pour un suivi optimal du traitement antituberculeux. Toutefois les contraintes d'ordre économique, professionnel et social qui se dressent sur la voie du maintien de la santé met le patient tuberculeux dans un dilemme qui se pose en termes de maintien du statut professionnel contre maintien de la santé. L'option préférentielle pour la conservation du statut professionnel prime du fait de la capacité induite par ce capital de répondre aux attentes sociales mais impliquant insidieusement sa mort biologique et sociale

La présente étude renseigne que si les patients tuberculeux disposent desdites ressources, elles restent limitées pour une frange importante de ce corps social. Leur insuffisance participe ainsi à réduire les opportunités d'accès aux centres antituberculeux et contribue à amplifier le phénomène des perdus de vue ou de la sortie du circuit de soin dans le pays. Cette faiblesse s'accompagne d'une auto-stigmatisation et d'une stigmatisation perçue ou avérée qui contribue à maintenir certains malades hors du circuit de traitement avec pour conséquence la propagation implicite de la tuberculose. Une communication plus hardie focalisée sur l'implication de l'environnement familial dans la gestion de la tuberculose, la psychologie du malade pour une prise de conscience de la tuberculose comme maladie ordinaire par celui-ci et une adaptation des horaires pour les malades travailleurs en entreprise sont des actions à entreprendre en vue de la réduction voire de l'élimination du phénomène de perdu de vue.

Cette étude qui met en évidence que la disposition de ressources sociales, économiques et informationnelles participent à une connaissance approfondie de la maladie et peut induire des changements d'attitudes, de comportements et de pratiques au sein de la population ; toute chose qui induirait une inversion de la tendance en termes de morbidité et de mortalité et gage vers la transition épidémiologique

---

## Références bibliographiques

---

- Adambounou S., Efalou, P., Gagara, M. A., Aziagbe, K. A., Metchendje, N. J., & Adjoh, K. S.,** (2017), Profil des patients décédés d'affections respiratoires non tuberculeuses dans le service de pneumo-phtisiologie du CHU Sylvanus Olympio, *Revue de Pneumologie Tropicale*, Vol. 28, pp.3-9
- Bakayoko AS, Yeo-Tenena YJM, Kone Z, Trazie BGF, Domoua KM** (2012), *Perception de la maladie tuberculeuse par les patients tuberculeux et leur entourage*, EDUCI 2012, Rev int sc méd., Vol.14, n°1, pp.55-59.
- Barthe Jean-François, Defossez Adrien** (2021), *Les inégalités d'accès aux ressources par les réseaux personnels chez les patients atteints de cancer*, *Revue française des affaires sociales*, Vol. 4, pp.207-225
- Bitchong Ekono Claire Françoise, Ze Jean Jacques, Massongo Massongo, Azoumbou Mefant Thérèse, O Ngah Kom Marie Elisabeth, Talie Fabiola Tchongouang, Ze Emmanuel Afane** (2021), *Connaissances des Patients Tuberculeux à Bacilloscopie Positive sur la Tuberculose à l'Hôpital Jamot Yaoundé*, *Health Sci. Dis: Vol 22 (11)*, pp 113-116 Available free at [www.hsd-fmsb.org](http://www.hsd-fmsb.org).
- Boulahbal F, Chaulet P.** (2004), *La tuberculose en Afrique. Épidémiologie et mesures de lutte*. Médecine Tropicale, Vol.64, pp.224-228
- Drabo Maxime, Zerbo Roger, Berthe Abdramane et al.,** (2009), *Implication communautaire aux soins tuberculeux dans 3 districts sanitaires du Burkina Faso*, *Santé Publique*, N°5, Vol. 21, pp.485-497
- Hadley M. and Maher D.,** 2003. *Community Involvement In Tuberculosis Control: Lessons From Other Health Care Programmes*, *INT J TUBERC LUNG DIS*, Vol.4, n°5, pp.401-408
- Gabo Germain** (2020), « Prévalence de la tuberculose en Côte d'Ivoire : 19 976 porteurs de la maladie dépistés en 2020 », <https://www.fratmat.info/article/211803/societe/santeacute/prevalence-de-la-tuberculose-en-cote-divoire-19-976-porteurs-de-la-maladie-depistes-en-2020>, Consulté le 03 février 2023
- Kouao Bile** (1991), *Le traitement court (6 mois) de la tuberculose en Côte d'Ivoire A propos des 149 premiers cas du Centre Antituberculeux de Bouaké*, *Médecine d'Afrique Noire*, Vol. 38 N°3, pp. 212-216
- Ngangro Ndeindo Ndeikoundam** (2012), *Les déterminants du recours aux soins des patients tuberculeux en milieu urbain au Tchad*. Santé publique et épidémiologie. Paris.
- OMS** (2022), *Cadre stratégique pour réduire la charge de la co-infection tuberculose/VIH*. Genève, 10p.
- Programme National de Lutte contre la Tuberculose (PNLT)** (2015), *Plan stratégique national de lutte contre la tuberculose 2016-2020*, Abidjan.
- Riitta A. Dlodlo, Grania Brigden et Einar Heldal, Brian Allwood, Chen-Yuan Chiang, Paula I. Fujiwara, Stephen M. Graham, Nathalie Guillerm, Anthony D. Harries, Kobto G. Koura, Ajay M. V. Kumar, Yan Lin, Jamilah Meghji, Kevin Mortimer, Alberto Piubello, Barbara Roth, Srinath Satyanarayana, Moorine Sekadde, Ivan Solovič, Jamhoih**

**Tonsing, Armand Van Deun** (2019), *Prise en charge de la tuberculose : Guide des éléments essentiels pour une bonne pratique*, 7<sup>ème</sup> Edition, Editions Union internationale contre la tuberculose et les maladies respiratoires (L'Union), Paris 157p.

**Vaillant Marie-France** (2008), *L'éducation thérapeutique : prétexte à échanges informationnels sur la maladie*. La santé dans l'espace public, Rennes.

# L'ADOPTION EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE : LA QUESTION DES ORIGINES DANS LE CAS KAMBARA

Thomas Fabrice AWONO LEVODO  
Alain Delombard NKOUNKWEN

Université de Yaoundé 1  
fabriceawono28@gmail.com

---

## Résumé

*Si la condition de l'enfant adopté peut paraître triste dans la société occidentale en ce sens que l'adoption fait très souvent revivre, selon Rude-Antoine (2006), au sujet en situation d'adoption un avant-coup teinté de désorientation et de détresse, cette pratique peut susciter en fonction des sociétés des avis différents. C'est ainsi que dans l'optique de comprendre la spécificité de la pratique adoptive en Afrique subsaharienne à travers le cas Kambara, le présent article s'inscrit dans un devis qualitatif avec un paradigme compréhensif. L'analyse de contenu thématique du vécu subjectif du cas Kambara révèle qu'en Afrique subsaharienne, l'adoption offre des ouvertures vers plusieurs familles et communautés de vie distinctes. Ce qui suppose une considération avantageuse et enviable pour le sujet adopté. L'adoption permet ainsi à un enfant de rejoindre un réseau de solidarité plus grand, ce qui n'est pas à considérer comme un handicap social mais plutôt comme une richesse dans le tissu relationnel du sujet. L'encadrement ou l'accompagnement du sujet adopté dans les institutions comme l'école, l'orphelinat, le centre d'accueil ou même la maison suppose les caractéristiques de contenance et de transformation de l'environnement de vie du sujet.*

**Mots-clés** : adoption, secret des origines, filiation, parenté.

---

## Abstract

*If the condition of the adopted child may seem sad in the occidental society, in fact that adoption can sometimes bring back according to Rude-Antoine (2006), a foreboding of disorientation and distress to the adoptee, this practice can arouse different opinions depending on the context. Thus, in an effort to understand the specificity of adoption practices in sub-Saharan Africa through the Kambara case, this article uses a qualitative approach with a comprehensive paradigm. The thematic content analysis of the subjective experience of Kambara and some of his family members reveals that adoption offers openings to several distinct families and homes. This implies an advantageous and enviable consideration for the adopted subject. Adoption thus allows the young individual to join a larger network of solidarity, and on the psychosocial plan, this gain is not considered as a handicap but rather as an opportunity. The supervision or accompaniment of the adopted person in institutions such as schools, orphanages, shelter centers or even a home assumes the characteristics of containment and transformation of the person's living environment.*

**Keywords**: adoption, secrecy of origins, filiation, kinship.

---

Dans la famille africaine traditionnelle, l'enfant est recherché non pas nécessairement pour lui-même mais pour ce qu'il représente aux yeux de ses parents mais aussi de la communauté toute entière. Au Cameroun précisément, Ndjodo (2011) soutient que l'enfant constitue la réalisation des espérances du parent et vient consacrer la prospérité de la communauté dont il contribue à grossir le rang des défenseurs. En pareil contexte, où la survenue d'un enfant au sein d'un couple a plus une valeur symbolique, la procréation se trouve davantage au service de la continuité généalogique. Dès lors, la difficulté ou l'incapacité à donner naissance confronte le corps familial à une rupture de la chaîne filiative et à une discontinuité du narcissisme groupal. En clair, être dans l'impossibilité d'assurer une descendance par des voies naturelles avec son conjoint apparaît comme la source d'une mise en cause de l'étayage corporel des représentations de la parenté entendue comme « *le lien particulièrement fort et chaleureux de ceux qui vivent ensemble, la communauté de vie* » (Kuyu Mwiswa, 2005).

Pour faire face à la discontinuité dans l'ordre généalogique qui suppose l'attaque de la parenté, nombreux sont ceux qui s'engagent à prendre l'enfant du frère, l'enfant de la sœur, l'enfant du cousin. Ce mode de circulation d'enfants en marge de tout ordre juridique et administratif est traditionnellement courant dans le fonctionnement socio anthropologique des familles et/ou communautés en Afrique subsaharienne. Awono Levodo et Mgbwa (2022) en parlent en termes d'« *adoption tacite* ». Il s'agit pour eux d'une circulation d'enfants dans une famille (ou dans une communauté) ou entre les familles (ou entre des communautés) sans véritable respect des garants sociaux (la légitimation adoptive) en la matière.

Si l'adoption donne à un enfant les parents qu'il n'a plus, suite à une séparation ou à une perte, et aux parents un enfant qu'il n'ont pas pu avoir ou qu'ils n'ont pas su avoir, elle n'est pas une aventure sans heurts pour la santé mentale aussi bien de l'enfant que des parents qui l'accueillent. En effet, pour une bonne santé mentale, Benamsili (2020) pense que l'enfant a besoin de sa famille de naissance. Pour elle, l'enfant est considéré comme un être dépendant de son premier biotope biologique qui lui procure de l'amour, de l'attention et forge son identité. L'adoption implique la perte de ce biotope biologique et confronte ses acteurs à une dynamique psychique : le travail du deuil (un deuil à la fois précoce et sans objet). Elle soumet les sujets à un travail d'intégration de la rupture dans leur réalité quotidienne. Or, la séparation qui aboutit à la rupture chez l'enfant en situation d'adoption soulève des questions complexes du fait qu'il n'a pas encore achevé son développement psychique, cognitif (Bacqué, 2007), et surtout émotionnel pour penser ses origines sociales, culturelle et même anthropologique.

Quel qu'en soit la situation adoptive et les acteurs qu'elle implique, le secret des origines résonne dans celle du vécu de la filiation adoptive et révèle ce qui n'a pas été élaboré dans l'histoire des parents qui adoptent qu'il convient d'élaborer. En effet, dans la relation de parents adoptifs et d'enfants recueillis, des paroles sont tuées ou interdites, des émotions occultées ou

sacralisées. Ce qui fait dire à Tsala Tsala (2007) que dans la réalité, « tout le monde sait, mais tait ». L'on sait que, le « père » n'est pas le vrai père, la « mère » n'est pas la vraie mère, les « frères » ne sont pas les vrais frères. Le sujet adopté n'est pas non plus le vrai fils de la fausse mère, mais ils doivent tous faire famille. Comment faire famille dans une multitude des origines et quel sera la part du secret des origines dans ce processus tels sont les questionnements qui pivotent cette étude.

---

## **1. Méthodologie**

---

À l'aide d'un guide d'entretien, les données ont été collectées auprès de la famille A dans la ville de Yaoundé et analysées grâce à la technique d'analyse de contenus thématique. Le guide d'entretien s'est organisé autour de trois thèmes principaux encrés dans les alliances inconscientes à travers la transmission générationnelle. Il s'agit clairement de l'empreinte du corps familial, le secret dans le lien filiatif et la présence-absence qui fait famille chez le sujet adopté. Kambara âgé de 23 ans est adopté dans la famille A avant l'âge de 5 ans où il y avait déjà trois enfants. Le sujet a donc évolué dans une famille qu'on dirait normalement constituée car avec un « père » (fonction paternelle), une « mère » (fonction maternelle) et même des « frères » (possibilité d'un complexe fraternel). Or, il existe une réalité masquée, une réalité voilée mais surtout une réalité agie qui alimentent la vie quotidienne de Kambara. Ce qui fait dire que l'adoption fait très souvent revivre un après-coup teinté de frustrations et très souvent de privations au sujet en situation d'adoption. Si le modèle originel de la parenté de Rude-Antoine (2006) noue trois registres qui sont l'alliance, l'affiliation et la socialisation, l'adoption montre que le sujet en situation d'adoption est psychiquement et corporellement marqué du sceau d'un secret : le secret des origines. En clair, l'itinéraire du sujet adopté est parsemé de secrets et surtout il se doit de faire famille avec les absents.

---

## **2. Résultats**

---

---

### ***2.1. Du manque dans l'empreinte du corps familial***

---

Le corps de chair est présent avant toute chose, s'inscrit dans un microcosme dont le fonctionnement obéit à certaines contraintes depuis que la famille a organisé son habitat et ses liens autour de l'enfant. En son corps, le sujet adopté est réceptif dès ses origines à la complexité des gestes, des émotions et des sensations qui lui sont transmis par des cicatrices. Par le corps familial, il se dégage trois fonctions des cicatrices : elles rappellent les origines du sujet ; disent de quelle façon les sujets deviennent membre actif du corps familial ; permettent surtout la transmission filiative.

On ne se déplace pas sans son corps, on ne parle pas de Soi sans donner à son corps la place qui lui revient. Il est en réalité le scénariste de tout sujet et le sujet en retour est son réalisateur, acteur à ses heures mais ayant aussi laissé les autres agir en lui, l'initier, le déborder parfois, l'indigner souvent

mais aussi et surtout le construire. Quand scénariste et réalisateur ne jouent pas chacun son rôle, la scène prend une coloration de troubles d'adaptation : *« si les parents là m'avaient dit ça de leur propre bouche, la situation aurait été différente. Parce que mon comportement quand je revois, le fait d'enquêter fait que j'avais de plus en plus des représentations sur les mots de tout le monde dans mon entourage, genre « ils disent ça parce que je ne suis pas leur enfant », même les blagues avec les cousins à la maison, j'interprétais déjà tout, il m'arrivait de penser que même quand on nous donne quelque chose à tous, on appelle les autres après et on part encore leur donner, c'est pour ça qu'ils ont de l'en bon point, ils sont costauds »* (Kambara). Par ce vécu à connotation persécutive, tous les aspects de la vie de l'enfant se trouvent atteints partant de la vie relationnelle à la vie scolaire qui impose des interactions fructueuses de l'histoire de tout sujet.

Parce que l'empreinte du corps familial a quelque chose en commun avec celle de la carte de crédit, à savoir un équivalent de la dette, on peut mieux comprendre pourquoi Kambara a le sentiment de *« ne pas savoir à quel moment elle a su, ni qui lui a dit entre les gens de la maison et ceux de dehors »*. Ayant mal digéré l'absence de communication sur ses origines, ne pas le faire à son tour avec ses enfants s'apparente à une dette non payée. Il apparaît ainsi qu'une famille suppose une communauté d'individus réunis par des liens de parenté qui existent dans toutes les sociétés humaines. Le désir de satisfaction règne dans chaque famille face à ce que la réalité quotidienne oppose à vivre ensemble de manque à être ou de manque à avoir. Le manque à être dans le cas de Kambara est le statut de père qu'il acquiert étant encore lycéens comme beaucoup de jeunes en Afrique. Ce qui implique le manque à avoir un habitat pour lui. Il s'agit d'un manque que la mère du jeune collégien pense pour sa part être comblé par la venue d'un enfant et dont le corps familial est disposé à accueillir : *« je n'avais pas assez goutté à la maternité donc si Dieu me donne cette occasion à travers mon enfant qu'on m'avait d'ailleurs enlevé, ce n'est que réjouissance pour moi »*. Le rapport au manque forme le tronc commun du corps familial au sein duquel les désirs complexes intimes, peu ou pas conscients acquièrent de la force sur laquelle chacun s'appuie pour donner forme aux siens, leur donner une tournure et y faire adhérer les autres de soi. Il est donc clair que Kambara revit un manque originel par sa fille : *« Ma fille a eu ce même problème que tu évoques, elle connaît sa mère. Elle me connaît aussi, mais elle nous appelle avec nos noms. C'est que je ne peux pas exactement savoir à quel moment elle a su, ni qui lui a dit entre les gens de dehors et la maison. Moi-même je ne me souviens pas de lui avoir dit que c'est moi son père »*

Le manque dans l'empreinte du corps familial reprend des couleurs au moment où on ne s'y attend pas ou plus et surtout le jour où le devenir des enfants paraît y être impliqué. C'est ainsi qu'ayant été informée que son fils a enceinté une fille, la mère de Kambara se rend dans la famille de la fille *« dire que « il y a quoi à faire ? », au père de la fille de répondre qu'« il faut faire la layette, elle suit normalement ses visites, dès qu'elle accouche, vous venez prendre votre enfant »*. Ma mère demande au père de la fille que dit moi : *« quand est-ce qu'elle accouche ? », c'est vrai que chez nous il n'y a*



*pas de téléphone, la date probable c'est quand ? On lui donne, elle dit que je serai là une ou bien deux semaines avant, en s'adressant à la fille, elle dit « ma fille moi je vais te demander l'autorisation hein parce que moi on me l'avait fait sans demander mon autorisation et c'est le problème que j'ai avait cette femme qui est assise là-bas » (Kambara).*

Toute famille adoptive a sa manière de faire corps avec son histoire, de la vivre dans son corps et de la transmettre par son corps avant de pouvoir la traduire en mots (Brun, 2019 : 10). Il s'agit d'une histoire qui se noue entre le corps que forme le collectif de la famille et celui que chacun possède à la naissance. L'empreinte étant avant tout corporelle, on peut comprendre que Kambara se cherche dans le corps de son père adoptif : *« si le père était costaud ça devait même être autre chose, comme il était aussi un peu petit de corps je me disais que peut-être c'est son corps que j'ai pris, c'est toujours ça que je disais mais j'interprétais tout, je regarde, son visage, son corps, je ne voyais rien chez moi » (Kambara).* Quand il revoit sa mère de naissance après la séparation un peu avant l'âge de 5 ans, on observe la même attitude de recherche : *« je la regardais seulement, je ne disais rien, mais je la fixais tellement, trop même et je me posais beaucoup de questions » (Kambara).*

---

## **2.2. Question du secret dans le lien adoptif**

---

Les situations adoptives sont des conjonctures potentiellement dramatiques et indécidables pour les milliers d'enfants incapables d'habiter une identité fondatrice (Merdaci, 2009). Depuis la grande vague des indépendances des pays de l'Afrique subsaharienne, la question des naissances hors mariage a été souvent articulée à des passerelles familiales, spirituelles instables et incohérentes. Les mesures d'encadrement des jeunes mères, et la fragilité des législations de protection de l'enfant et de la femme font face aux solidarités sociales et familiales pour les mères célibataires comme le témoigne le discours de la mère de Kamara face à la jeune fille enceinte par son fils : *« ma fille moi je vais te demander l'autorisation hein parce que moi on me l'avait fait sans demander mon autorisation et c'est le problème que j'ai avec cette femme qui est assise là-bas ».*

Dans la pratique clinique, on enregistre des situations où l'élaboration de secrets comme la révélation fragmente par un effet de traumatisme de la vie psychique, somatique et corporelle, les repères identitaires et identificatoires et précipite des fonctionnements limités à l'adolescence comme le témoigne Kambara : *« je vous dis que mon comportement avait changé à la maison. Le vol oh, je volais même la nourriture parce qu'on faisait les beignets de maïs parce que chez nous on n'a pas grandi avec l'argent de poche, on nous donnait toujours la nourriture dans les petits plastiques, on fais donc les beignets de maïs et on versait le haricot à l'intérieur. Je portais donc voler la levure et le reste de farine qu'on trouvait toujours dans mon sac. Ma tante ne comprenait plus rien, et j'étais déjà en 4<sup>ème</sup> ».*

Les pratiques adoptives en Afrique subsaharienne sont davantage ressourcées au statut social dans la famille et même dans l'ensemble de la

communauté. Si elles soulèvent très souvent les blessures de l'infécondité et le deuil du corps féminin chez l'occidental, tel n'est pas toujours le cas chez l'africain car ce dernier prend avec lui les enfants des autres quand bien même il en a avec son ou sa partenaire. Toutefois, que l'on soit dans l'un ou l'autre des contextes, l'adoption organise l'illusion d'une famille sans faille : *« quand je regarde bien, il n'y avait pas de différence dans la façon de prendre soin des enfants du couple et moi. J'avais la chance d'être dans la même salle de classe avec sa fille mais elle ne disait pas que les deux enfants vont utiliser les mêmes documents, elle achetait les manuels de chacun »* (Kambara) mais il s'agit en réalité d'un secret connu. C'est alors que dans la relation de parents adoptifs et d'enfants recueillis, des paroles sont tuées ou interdites, des émotions occultées ou sacralisées car elles indiquent les lieux de l'immatunité sociale et de la fragilité des statuts sexuels et biologiques. Elles désignent aussi la continuité de conflits refoulés, d'imaginaires éloignés et de fantasmes interdits.

Les fonctions maternelles et paternelles en situation d'adoption sont valorisées et ouvrent de nouveaux territoires à la vie communautaire et facilitent l'agrégation au groupe social. La procréation se présente en pareille contexte comme un puissant marqueur de la socialisation de tout sujet. De nombreux indicateurs des mobiles de l'adoption indiquent une forme de réaménagement des identités, des rapports à la vie et des rites d'appartenance. Nombreux sont des adultes qui se trouvent incapables d'explicitier aux enfants qu'ils reçoivent leurs origines pour éviter la confrontation à leur propre histoire infantile et à la mémoire douloureuse du manque biologique et social de paternité et de maternité vécue. C'est alors qu'il y a dans la révélation des origines du sujet en situation d'adoption une résurgence de tiers géniteurs et matriciels comme une dépendance obsédante de requérants virtuels d'enfant prêté, cédé, instable et étrange.

Pour chaque enfant, l'existence d'un secret autour de sa naissance représente un danger pour la génitrice auquel il est associé *« On ne causait plus hein, tout le voyage je la regardais seulement, je ne disais rien, mais je la fixais tellement, trop même et je me posais beaucoup de questions. Que yah tant d'années ? et je revoyais toujours la parole qu'on m'a dit : « et ta maman ne te cherche pas ? » »* (Kambara). Il s'agit d'un secret qui hante le quotidien du sujet adopté et conditionne sa santé mentale et psychique, son appartenance à sa communauté et sa vocation à partager des sentiments d'identité et de filiation avec des géniteurs, même fantasmés, reliés par le lien du désir d'enfant.

---

### **2.3. Faire famille avec les absents**

---

Être parent est une aventure, adopter des enfants en est une autre (Legrand, 2006). À observer attentivement, les difficultés sont plus grandes lorsque le sujet est adopté au-delà de 5 ans. L'adoption d'un tel enfant commence par la fracture de ne pas connaître la joie d'un premier regard et des premiers contacts. À ces inévitables frustrations s'ajoutent ignorances et non-dits

concernant le passé de l'enfant comme c'est le cas de Kambara quand il se retrouve avec sa mère : *« on ne causait plus hein, tout le voyage je la regardais seulement, je ne disais rien »* (Kambara). Dans la famille qui accueille l'enfant venu d'Ailleurs, il est manifeste que la difficulté vécue avec l'enfant recueilli est en rapport avec le passé de l'un ou l'autre des parents. Adopter devient pour les parents l'occasion de réécrire leur histoire et de la résoudre à leur façon : *« ma maman dit qu'elle n'avait pas assez goûté à la maternité donc si Dieu lui donne l'occasion, il faut que la tante l'accompagne voir la famille de la fille »*. Elle poursuit *« ma fille moi je vais te demander l'autorisation hein parce que moi on me l'avait fait sans demander mon autorisation »*.

Lorsque l'aventure de l'adoption se révèle être extrêmement difficile à vivre, très vite, une crise peut survenir dans le vécu quotidien du sujet accueilli. C'est perceptible chez Kambara quand il cherchait des réponses sur ses repères identificatoires : *« quand je revois, le fait d'enquêter fait que j'avais de plus en plus des représentations sur les mots de tout le monde dans mon entourage, genre « ils disent ça parce que je ne suis pas leur enfant », même les blagues avec les cousins à la maison, j'interprétais déjà tout »* (Kambara). Ce qui traduit un vécu persécutif auquel le sujet fait quotidiennement face mais dont il ne peut s'échapper car constituant un *« labyrinthe psychique »* où rodent en permanence les fantômes des absents. En effet, depuis Fraiberg (2012), l'on sait qu'il y a des « fantômes » dans bien des chambres d'enfants. Aujourd'hui, la clinique adoptive révèle qu'il s'agit des visiteurs qui surgissent du passé oublié des parents au même titre que les visiteurs du Moi de Mijolla. L'amour des parents si touchant et si enfantin n'est donc rien d'autre qu'une tentative de renaissance des objets psychiques coupés de la surface de l'Idéal du Moi. Dans cette situation, il revient à l'enfant de réparer l'histoire parentale. Ce qui suppose que l'enfant réel a affaire, à porter, à débattre avec l'expérience infantile du parent, avec l'enfant blessé, traumatisé, en détresse qui demeure vivant dans le parent.

Le sujet adopté en général et l'adolescent encore plus constitue pour se défendre toute une série de mécanismes : *« j'avais de plus en plus des représentations sur les mots de tout le monde dans mon entourage, genre « ils disent ça parce que je ne suis pas leur enfant », même les blagues avec les cousins à la maison, j'interprétais déjà tout, il m'arrivait de penser que même quand on nous donne quelque chose à tous, on appelle les autres après et on part encore leur donner, c'est pour ça qu'ils ont de l'en bon point »* (Kambara). Ce qui traduit un processus d'enkystements qui impose des clivages et plus précisément la formation d'une crypte à l'intérieur de laquelle se retrouve enfermé ce qui n'est pas de la famille adoptive mais qui hante son quotidien et dont le sujet n'a pas le pouvoir de se débarrasser.

Il arrive que la part cachée car traumatique de la crypte issue de la famille de naissance ressorte dans le comportement du sujet aujourd'hui adopté comme Kambara : *« le vol oh, je volais même la nourriture parce qu'on faisait les beignets de maïs parce que chez nous on n'a pas grandi avec l'argent de poche, on nous donnait toujours la nourriture dans les petits plastiques, on faisait donc les beignets de maïs et on versait le haricot à*

*l'intérieur. Je partais donc voler la levure et le reste de farine qu'on trouvait toujours dans mon sac. Ma tante ne comprenait plus rien* ». Par ces comportements, le sujet en situation d'adoption a le sentiment que son protecteur ou l'adoptant peut disparaître à n'importe quel moment. Ne faisant donc pas confiance à la permanence de la personne qui s'occupe d'eux, de nombreux adoptés ont l'impression qu'ils ne pourront jamais compter sur quelqu'un, ils doivent ainsi avoir des ressources pour se suffire à eux-mêmes dans la vie.

---

### 3. Discussion

---

Faire famille c'est transmettre un patrimoine génétique puis psychique. C'est aussi et surtout poursuivre une chaîne généalogique. Si la question de transmission se trouve au cœur de la problématique adoptive dans une perspective de « transmission troublée » (Le Run, 2017), c'est de par la séparation voire la perte primordiale que vit le sujet en situation d'adoption. Ce qui suppose une rupture avec les repères identificatoires en termes de garants méta psychiques et garants méta sociaux. Se séparer ou perdre son père, sa mère, ses frères pour un Ailleurs (proche ou lointain) suppose une crise et une rupture qui requièrent une intégration psychique, un travail intérieur, une élaboration mentale qui s'apparentent au « travail de deuil ». L'évolution des réactions et comportements est, dans l'ensemble, le même que celui qui est observé dans le cadre du deuil sans mort (au sens de Hanus, 2007). C'est une organisation autour du choc et de la dépression dont le rétablissement et la durée sont liés au « holding » et au « handling » de Winnicott. Il s'agit alors davantage du cadre et du contenu de l'adoption que la situation de l'adoption elle-même.

S'il convient de mentionner avec la littérature actuelle que l'adoption suggère le fantasme de transmission et le sujet adopté, un étranger du contenu dont il hérite, la pratique clinique auprès des familles qui accueillent des enfants venus d'un Ailleurs en Afrique subsaharienne dont ce travail rend compte d'un cas semble révéler une réalité qui est autre. En marge des suppositions qui font dire que le sujet adopté s'éprouve comme dépositaire d'une histoire venue d'Ailleurs et qui ne le concerne pas, la clinique adoptive auprès des familles camerounaises fait observer que l'adopté et les adoptants ont très souvent partagés un ancêtre commun, des habitats communs, des biens communs et même très souvent des croyances communes. Par ce partage, dans les sociétés d'Afrique subsaharienne, l'Ailleurs dont il s'agit par exemple dans l'adoption internationale, se retrouve être en contexte africain, non pas un « Ailleurs lointain » mais plutôt un « Ailleurs proche », parfois très proche et quotidiennement côtoyé.

Dans toute institution familiale, « notre place nous appartient » (Allais, 2011). Chacun en est responsable, et ce qu'il fait ne dépend que de lui. C'est donc au sujet qu'il incombe de l'habiter au mieux, dans le respect et la connaissance de ce qu'il est, en réalisant une intégration entre ce qu'il a reçu et ce qu'il a envie de transmettre à son tour. Prendre sa place nécessite non

seulement une implication réelle de la part du sujet pour comprendre les enjeux qu'elle représente, mais également une participation active pour déployer sa singularité, son point de vue de « sujet » en charge de son histoire et de sa vie, en tant qu'individu capable de faire les choix qui s'imposent à lui et qui épouse son destin.

---

## Conclusion

---

Les ravages que peut entraîner la situation d'adoption : pathologies du lien, troubles comportementaux, conflits au sein de l'institution familiale, peuvent souvent trouver leur source dans une négligence. L'adolescent, confus, se trouve dans un cadre peu favorable à son accueil et à son accompagnement dans ses difficultés à vivre. Le transfert dans l'adoption à toutes les étapes est parfois émaillé des effets d'amour et de haine avec le cortège d'affects qui le compose. Le lecteur de cet article redécouvre un questionnement qui prend appui sur les concepts de « *transmission trans et intergénérationnelle* », du « *secret des origines* », de « *parenté* », etc. Il y a lieu de tirer des conclusions sur le secret des origines dans son rôle de vecteur identificatoire soutenant la constitution du Moi face à la problématique du deuil qui peut éclore en situation d'adoption.

Dans l'optique d'organiser le magma familial et de différencier les individus, les codes généalogiques aboutissent en secret à la peur du vide, au besoin de Sujet, de Dieu, de raison. Selon Labrusse-Riou (2007), aussi bien pour les individus que pour l'ordre social, la filiation n'est pas une affaire purement privée. On ne s'attribue pas un enfant, pas plus que l'on ne renonce au lien et aux effets qui en découlent, au moyen de contrats privés. Car, la parenté inscrit tout sujet dans une appartenance familiale et lignagère, et par là même dans un corps social puisque de la filiation découle de nombreux effets qui intéressent directement le monde commun. Il peut s'agir des obligations alimentaires et d'éducation, des successions, ou plus directement encore, du nom, de l'identification dans la société, de la nationalité, d'appartenance à la communauté fondatrice de l'État.

Les notions de contenance, de transformation, de peau ou d'enveloppe psychique que propose Ciccone (2012) apparaissent comme des métaphores qui tentent de rendre compte des conditions à partir desquels le sujet peut se sentir exister dans sa peau, dans son corps, dans son individualité, et peut développer un sentiment de sécurité interne. Evoquer la nécessité d'intérioriser un objet contenant et transformateur, une fonction contenant, une fonction d'enveloppe, une peau psychique, revient à dire la nécessité de construire une parentalité interne protectrice, structurante, pour qu'émerge le sentiment d'existence et la sécurité identitaire supposant l'intériorisation d'une parentalité interne qui prend soin des différents aspects du soi individuel.

Cette recherche regorge un intérêt à la fois social et clinique car, non seulement elle permet à travers un argumentaire théorique la compréhension des patterns transactionnels qui se tissent dans la situation d'adoption, mais

aussi elle fournit un matériel clinique s'inspirant du secret des origines dans sa transmission trans et intergénérationnelle. L'éducation et l'intégration sociale du sujet se doivent de s'appuyer sur une approche favorisant un accompagnement respectueux des enfants et des adolescents comme personne (Durkheim, 1975) vers un projet personnel et professionnel. En effet, la personne n'est pas un individu anémique, indifférencié, dans la mesure où, elle est un sujet de l'institution, appelé à intégrer le tiers de la distance symbolique, le souci de l'autre et de soi-même comme tiers personnel (Martinez, 1997, 2002, 2009). L'instauration de la bonne distance et la médiation extérieure aussi bien dans la famille que dans la société passe par : les médiations symboliques des codes de savoirs textuels disciplinaires ; un travail réflexif du sur ses « non-dits » de son emprise vers l'autolimitation ; le recours à l'institution avec ses rites d'interactions, ses normes et ses interdits.

---

## Références bibliographiques

---

**Allais Juliette** (2011), *Guérir de sa famille et de son histoire avec la psychogénéalogie*, Paris, Édito.

**Awono Levodo Thomas Fabrice et Mgbwa Vandelin** (2022), Désétayage narcissique et vulnérabilité identitaire chez l'adolescent en situation d'adoption, *Revue DELLA*, 2, 267-277 p.

**Belnamsili Lamia** (2020), Le vécu psychologique des enfants orphelins de mère, *Revue Académique des études sociales et humanitaire*, 12 (1), 294-309 p.

**Ciccone Albert** (2012), Contenance, enveloppe psychique et parentalité interne soignante, *Journal de la psychanalyse de l'enfant*, 2 (2), 397-433 p.

**Ciccone Albert** (2014), Transmission psychique et parentalité, *Cliopsy*, 11, 17-38 p.

**Durkheim Émile** (1975b), *Religion, morale, anomie*, Paris, Les Éditions de minuit.

**Hanus Michel** (2007), *Les deuils dans la vie : deuils et séparations chez l'adulte et chez l'enfant* (3<sup>éd</sup>), Paris, Maloine.

**Kuyu Mwiswa Camille** (2005), *Parenté et famille dans les cultures africaines*, Boulevard Arago, Karthala.

**Le Run Jean-Louis** (2017), La transmission troublée, l'exemple de l'adoption, *Enfances & Psy*, 75, 35-50 p.

**Martinez Marie-Louise** (1997), *Vers la réduction de la violence à l'école, contribution à l'étude de quelques concepts pour une anthropologie relationnelle de la personne en philosophie de l'éducation*, Paris, Édition du Septentrion.

**Martinez Marie-Louise** (2002), *L'émergence de la personne ; éduquer, accompagner*, Paris, L'Harmattan.

**Martinez Marie-Louise** (2009), *Construction des identités personnelle, sociales et professionnelles en éducation et en formation*, Paris, L'Harmattan.

**Martinez Marie-Louise** (2010), Crise d'adolescence, crise de différences : approche anthropologique des violences éducatives actuelles, *Enfances & Psy*, 46(1), 157-164 p.

**Ndjodo Luc** (2011), *Les enfants de la transition, une génération en danger ?* Yaoundé, Editions Yonga & Parters.

**Rude-Antoine Edwige** (2006), Filiation adoptive et transmission familiale. Les enfants adoptés à l'étranger, *Pensée plurielle*, 1 (11), 91-97 p.

**Tsala Tsala Jacques-Philippe** (2007), Secret de famille et clinique de la famille africaine, *Le divan familial*, 19 (2), 31-46 p.

**Verrier Nancy Newton** (2019), *L'enfant adopté : comprendre la blessure primitive*, Bruxelles, De Boeck.



# MULTICULTURALISME, PLURILINGUISME ET SANTE POUR UN DEVELOPPEMENT DE L'AFRIQUE : CAS DES CENTRES HOSPITALIERS RURAUX AU CAMEROUN

Nicole NANA NGUEGONG

Université de Dschang

Zebaz\_ni@yahoo.fr

---

## Résumé

*Le présent article se focalise sur l'œuvre linguistique des ressources humaines dans le domaine de la santé en s'interrogeant sur son impact sur le développement du Cameroun. De prime abord, il est question de confronter cette œuvre aux nombreux défis linguistiques que connaissent les milieux hospitaliers camerounais en vertu de la pluralité de langues que comporte cette nation. Il est en outre important de préciser que cette situation tient également compte de la difficulté à gérer ce plurilinguisme dans un contexte où sont adoptées deux langues officielles notamment le français et l'anglais qui font de notre terroir un pays bilingue. Cet article va donc s'appesantir sur les compétences de l'œuvre linguistique des ressources humaines et son évaluation en termes de contributeur au développement du pays. En se référant à une analyse critique des données sur le terrain, cette démarche a été soutenue par l'approche ethnographique telle que conçue par Fetterman. Cette étude interroge le dynamisme de l'œuvre linguistique des ressources humaines et les enjeux d'une communication qui participe au bon développement de la nation camerounaise.*

**Mots clés :** plurilinguisme, santé, développement, analyse critique, dynamique linguistique.

---

---

## Abstract

*This study analysis the linguistic skills of health personnel, examining its impact on the development of Cameroon. At the outset, the aim is to confront this work with the numerous linguistic challenges faced by Cameroonian hospital environments by virtue of the plurality of languages present in this nation. It is also important to point out that this situation also takes into account the difficulty of managing this multilingualism in a context where two official languages, French and English, have been adopted, making our country a bilingual one. This article therefore dwells on the linguistic skills of human resources and their evaluation in terms of their contribution to the country's development. Referring to a critical analysis of field data, this was supported by the ethnographic approach as conceived by Fetterman. The results show that, the dynamism of the linguistic skills of health personnel and the stakes of a communication which takes part in the good development of the Cameroonian nation.*

**Key words :** Plurilingualism, Health, Development, Critical Analysis, Linguistic Dynamics.

---

---

## Introduction

---

La présente étude porte sur l'importance du multiculturalisme et du plurilinguisme dans le développement de la santé en Afrique, en se concentrant sur deux centres hospitaliers ruraux au Cameroun. Ce pays est d'une grande diversité linguistique et culturelle, où de nombreuses populations locales s'expriment dans des langues méconnues du personnel médical. Cette situation met en jeu des défis importants en termes de communication et d'intégration professionnelle du fait de la multitude de cultures et de langues qu'on y retrouve. Dans le cadre de ce travail, les termes multiculturalisme et plurilinguisme seront utilisés de façon interchangeable pour désigner une société dans laquelle coexistent plusieurs langues officielles ou non, qui sont pratiquées par les membres qui la composent (Brigitte Stein, 2015 :12).

Ainsi, l'objectif principal de cette étude est de comprendre la dynamique linguistique qui se met en place dans les centres hospitaliers ruraux lorsque le personnel médical est confronté à une population ne parlant qu'une langue locale inconnue. Cette question principale ouvre la voie à trois questions secondaires cruciales. Premièrement, l'étude s'intéresse à la formation linguistique du personnel médical au Cameroun et à sa capacité à communiquer de manière adéquate avec le milieu d'intégration professionnelle. Deuxièmement, nous abordons les défis auxquels sont confrontés le personnel hospitalier et la population du milieu d'affectation professionnelle dans un contexte plurilingue/multiculturel. Enfin, nous nous penchons sur les stratégies à mettre en place pour assurer l'harmonisation des programmes de formation médicale avec les milieux d'intégration professionnelle dans le contexte pluri/multilingue camerounais.

L'objectif de cette recherche est donc d'identifier les lacunes existantes et de proposer des solutions potentielles pour surmonter les défis du plurilinguisme et du multiculturalisme dans les centres hospitaliers ruraux du Cameroun. Pour cela, nous avons adopté une approche méthodologique basée sur la collecte de données qualitatives et quantitatives. Nous avons mené des entretiens avec le personnel médical, recueilli des données sur les formations linguistiques existantes et examiné les rapports officiels et les documents pertinents. Cette approche nous permettra de donner un aperçu complet des enjeux et des défis rencontrés dans les centres hospitaliers ruraux du Cameroun en matière de plurilinguisme et de multiculturalisme. Nous prendrons appui sur les cas du Centre de santé intégré de *Nzinnoh* qui est une localité située dans le village *Bafou* et l'Hôpital des Sœurs de *Batsingla* à *Batsingla*, village de *Dschang*, tous deux situés dans le département de la Menoua, région de l'Ouest Cameroun. L'analyse du phénomène tel que vécu par les couches sociales impliquées se fera à l'aide de l'approche ethnographique. Selon Fetterman, l'ethnographie est l'art et la science utilisés pour décrire un groupe humain déterminé.

Ainsi exposés au préalable de manière claire, le contexte, la question principale et les questions secondaires ainsi que les objectifs et la démarche méthodologique de notre recherche, les parties suivantes de cette

communication seront organisées en fonction de ce cheminement. Celui-ci nous permettra d'explorer en profondeur les défis et les solutions liés au plurilinguisme et au multiculturalisme dans les centres hospitaliers ruraux du Cameroun.

---

## **1. Dynamique linguistique dans les centres hospitaliers ruraux**

---

Cette section vise à cerner l'état des lieux et présenter les défis du personnel hospitalier face aux barrières linguistiques rencontrées sur le terrain. Cette partie examine également les stratégies mises sur pieds pour résoudre le problème de communication.

---

### ***1.1. Le personnel médical à l'épreuve des barrières linguistiques locales***

---

Dans les centres hospitaliers ruraux du Cameroun, une dynamique linguistique complexe se met en place lorsque le personnel médical est confronté à une population qui ne s'exprime qu'en une langue locale le plus souvent méconnue du personnel médical. Ces professionnels de la santé doivent faire face à des défis uniques en raison de la barrière linguistique qui se dresse entre eux et les patients.

Tout d'abord, il est essentiel de reconnaître que le personnel médical, en particulier dans les zones rurales, provient souvent de différentes régions du pays. Par conséquent, ils peuvent ne pas être familiers avec la langue locale spécifique utilisée par les patients. Cette situation crée des difficultés de compréhension mutuelle et de communication efficace. Au centre de santé de *Zinnoh* et à l'Hôpital des Sœurs de *Batsingla*, les patients s'expriment en langue *Yemba* pour les plus âgés, et en des langues *yemba* et française pour les plus jeunes.

Ainsi, force est de constater que la formation linguistique du personnel médical au Cameroun se concentre exclusivement le plus souvent sur l'apprentissage des langues officielles qui, certes sont utiles, mais n'assurent pas toujours une communication adéquate avec le milieu d'intégration professionnelle dans lequel il est déployé. En effet, au Cameroun, que ce soit au niveau des programmes officiels de l'enseignement primaire ou de ceux des enseignements secondaires, l'enseignement des langues et cultures nationales est resté dans un état très insatisfaisant (Haoua Adji Oumar Liman, 2021). En ce qui concerne les programmes de formation médicale, ceux-ci se concentrent généralement sur les connaissances médicales et les compétences cliniques, laissant peu de place à l'apprentissage des langues locales. Pourtant, la langue étant notre premier système de représentation symbolique, le fil conducteur d'une communication adéquate, il est évident qu'elle ait un rôle prépondérant à jouer dans la formation de nos structures cognitives et de notre rapport au monde et aux sociétés. La langue maternelle peut ainsi jouer un rôle fondamental et décisif dans l'éducation (non) formelle et dans l'alphabétisation fonctionnelle (Métangmo-Tatou, 2019 : 171). La non maîtrise des langues locales des espaces ruraux dans lesquels le personnel médical exerce peut conduire à une incompréhension mutuelle lors des

consultations médicales, ce qui pourrait compromettre la qualité des soins et la confiance entre le personnel médical et les patients.

On l'aura compris, cette analyse est fondée sur une approche théorique et méthodologique qui se penche sur les lacunes actuelles de la formation linguistique du personnel médical au Cameroun, ainsi que sur l'importance de la langue maternelle dans la communication interculturelle et le rapport patient-médecin. Les travaux de Haoua Adjé Oumar Liman et Métangmo-Tatou fournissent une base théorique solide pour comprendre les implications de cette problématique linguistique et les possibles améliorations à apporter dans la formation et la pratique médicale.

---

### ***1.2. Dispositif d'une bonne communication en contexte plurilingue au sein des centres hospitaliers ruraux***

---

Dans les centres hospitaliers ruraux du Cameroun, une problématique linguistique complexe se présente lorsque le personnel médical doit faire face à une population qui ne parle que la langue locale, souvent inconnue des soignants. Cette situation pose des défis uniques en raison de la barrière linguistique qui empêche une communication efficace entre les professionnels de la santé et les patients.

Le contact entre les différentes langues officielles et nationales relève de plusieurs types de contacts frontaliers dont l'effet de déplacements des populations implique de ce fait un plurilinguisme (Gadet Françoise et Varro Gabrielle, 2006). Ce plurilinguisme complexe a un impact significatif sur la communication au sein des centres hospitaliers ruraux. Tout d'abord, la communication entre les membres du personnel médical peut être altérée en raison de la diversité des langues parlées au sein de l'équipe. La coordination des soins et le partage des informations peuvent devenir plus difficiles, ce qui peut affecter la qualité des soins prodigués. Aux centres de santé de *Nzinnoh* par exemple, l'unique personnel qui gère le centre ne s'exprime qu'en français. Il n'a ni la maîtrise de l'anglais, ni celle du *yemba*, langue locale du milieu en question, sa langue maternelle étant le *Ngomala*, langue parlée dans les départements de la *Mifi*, du *Koung-Khi* et des Hauts-Plateaux à l'Ouest-Cameroun. Pour une bonne communication dans ce centre de santé, ce personnel et la population essaient de communiquer en français, la langue officielle servant de pont linguistique dans cette localité. Qu'à cela ne tienne, il a été constaté que ce personnel médical sur place s'attèle à apprendre progressivement la langue *yemba* par immersion linguistique afin de pouvoir mieux communiquer avec les personnes âgées qui arrivent dans ce centre médical en quête des soins. Pour résoudre ces problèmes linguistiques, les plus jeunes ou les adultes qui maîtrisent le français sont souvent enrôlés de manière officieuse pour jouer le rôle de médiateur/traducteur entre personnel médical et patients.

Par-delà ces stratégies mises sur pieds dans ces centres sanitaires ruraux, la communication entre le personnel médical et la population du milieu d'affectation professionnelle se trouve quelques fois compromise ou altérée. Les patients qui ne s'expriment qu'en la langue locale méconnue du

personnel soignant se retrouvent dans une position vulnérable lorsqu'ils essayent d'expliquer les symptômes de leurs maux ou leurs antécédents médicaux. Ils ont souvent du mal à comprendre les consignes données par le personnel médical. Cette situation peut entraîner des erreurs de diagnostic et des traitements inappropriés pouvant conduire à une insatisfaction générale des patients. Par conséquent, il est essentiel de développer des stratégies formelles pour surmonter ces défis afin d'assurer une communication adéquate et de fournir des soins de qualité. Ceci pourrait passer par la révision des programmes de formation médicale qui devraient intégrer une formation linguistique adaptée aux langues locales utilisées dans les zones rurales. De plus, des interprètes ou des traducteurs compétents en langues nationales peuvent être employés pour faciliter la communication entre le personnel médical et les patients. De la sorte, Haoua Adji Oumar Liman (2021, en ligne) pense que, « Compte tenu de la durée des formations dans les écoles professionnelles de santé [...], il serait judicieux de commencer par leur apprendre beaucoup plus les termes techniques du domaine de la santé en langues locales, c'est-à-dire choisir des termes adaptés aux cultures locales, à la connaissance du milieu, aux savoirs locaux et exploiter les médias locaux : radio et télévision ».

---

## **2. Challenges linguistiques du personnel hospitalier face à la population locale**

---

Lorsque les centres hospitaliers ruraux au Cameroun sont confrontés à une population qui ne s'exprime qu'en une langue locale méconnue du personnel médical, de nombreux défis se posent tant pour le personnel que pour les patients.

---

### ***2.1. Défi communicationnel dans les centres hospitaliers ruraux du Cameroun***

---

L'un des principaux défis auxquels est confronté le personnel hospitalier dans les centres hospitaliers ruraux est la barrière de la langue. Lorsque le personnel médical ne parle pas la langue locale de la population qu'il sert, il est extrêmement difficile d'établir une communication claire et efficace. La compréhension mutuelle devient ainsi un défi à relever afin d'éviter de compromettre la qualité des soins et la réputation du centre hospitalier en question. Pour cette raison, la formation linguistique du personnel médical au Cameroun jouerait un rôle crucial dans la capacité à relever ce défi. Malheureusement, il arrive souvent que la formation linguistique ne soit pas suffisamment adaptée pour permettre une communication adéquate avec la population locale. Cette situation crée une frustration pour le personnel médical désormais confronté à des difficultés liées à ces lacunes linguistiques. Il en résulte une incompréhension des besoins de leurs patients.

Pour tenter de résoudre ce problème, il serait impérieux de promouvoir la compétence culturelle et celle de la sensibilité sociale du

personnel de santé. En effet, la fourniture d'interprètes en santé professionnelle est certes, d'une importance capitale, mais non suffisante pour de l'accès équitable aux services de santé. Toutefois, elle ne dispense pas les centres médicaux de leur obligation de promouvoir un éventail d'initiatives destinées à accroître la diversité linguistique et culturelle au sein de leurs structures en vue d'offrir des soins de qualité. Car, on ne peut offrir un véritable accès aux services de santé en misant uniquement sur les interprètes pour jeter un pont communicationnel vers des services qui ne sont pas toujours culturellement éclairés ou sensibles (Stevens, 1993 ; James, 1998 ; Doyle et Visano, 1987).

---

## ***2.2. Conséquences des barrières linguistiques sur la qualité des soins et la satisfaction des patients***

---

Les barrières linguistiques ont un impact significatif sur la qualité des soins et la satisfaction des patients dans les centres hospitaliers ruraux. Lorsque le personnel médical et les patients ne peuvent pas se comprendre mutuellement, il y a un risque accru d'erreurs de diagnostic, de prescriptions incorrectes et d'incompréhensions qui peuvent avoir des conséquences graves sur la santé des malades. De plus, les patients peuvent se sentir anxieux, isolés et mécontents lorsque leur langue n'est pas comprise ou prise en compte. Une mauvaise communication peut entraîner une diminution de la confiance des patients envers le personnel médical et créer un impact psychologique qui n'est pas sans effet sur leur rétablissement sanitaire. Cela peut également dissuader les patients à recourir aux soins médicaux lorsque cela est nécessaire, ce qui peut entraîner des complications de santé à long terme. Très souvent, les différences de communication et de culture sont vues comme des problèmes plutôt liés aux communautés rurales et que les personnels médicaux plurilingues pourraient aider à « surmonter ». Ainsi, s'impose une politique qui prendra en compte l'utilisation des interprètes et qui sera assortie de modalités de suivi et d'évaluation. La formation des personnels de santé avec les interprètes se veut un volet essentiel. Elle devrait donc tenir compte des programmes de formation en santé (Sarah Bowen, 2001 : 115).

---

## ***2.3. Adaptation ou résilience de la population locale face aux difficultés liées au plurilinguisme dans les centres hospitaliers ruraux***

---

Face à ces défis linguistiques, la population locale des centres hospitaliers ruraux fait preuve d'adaptation ou de résilience. A cet effet, les moyens de communication non verbaux tels que les gestes, les expressions faciales ou encore la présence d'un interprète lorsque cela est possible sont mis en jeu. Parfois, les membres de la communauté se soutiennent mutuellement en assistant aux consultations médicales en masse et en s'entraïdant dans la traduction des informations médicales complexes. Cependant, il est important de reconnaître que ces solutions officieuses ne sont pas idéales et qu'elles ne résolvent pas le problème fondamental des

barrières linguistiques. Une approche plus complète nécessiterait le développement des programmes de formation linguistique adaptés pour le personnel médical, ainsi que des initiatives pour promouvoir la diversité linguistique dans les milieux professionnels afin de mieux répondre aux besoins des populations locales.

---

### **3. Formation linguistique du personnel médical au Cameroun**

---

La formation linguistique du personnel médical au Cameroun est un élément crucial pour assurer une communication adéquate avec la population dans les centres hospitaliers ruraux face à une langue locale qui leur est méconnue. Cette section examinera d'une part, l'adéquation entre la formation linguistique actuelle et les réalités du terrain, et d'autre part, identifiera d'éventuelles lacunes ou insuffisances.

---

#### ***3.1. De l'adéquation entre formation linguistique et besoins de communication dans les centres hospitaliers ruraux***

---

Il est essentiel de comprendre si la formation linguistique actuelle du personnel médical au Cameroun répond aux exigences de communication dans les centres hospitaliers ruraux. Cette sous-partie questionne les différents aspects de la formation linguistique en se concentrant sur les compétences linguistiques enseignées et leur pertinence dans un contexte pluri/multilingue.

En prenant appui sur Haoua Adji Oumar Liman (2021, en ligne) qui propose l'introduction de l'enseignement des langues locales dans les programmes de formation professionnelle, on comprend à l'évidence l'importance de ces langues dans la pratique médicale. Cet auteur pense d'ailleurs qu'il serait judicieux de choisir pour chaque école de formation professionnelle de santé, la langue véhiculaire du milieu. L'objectif étant de fournir aux populations rurales des personnels capables de communiquer dans leur langue en vue d'améliorer la gestion grâce à la possibilité d'avoir, dans la communauté, des lettré-e-s capables d'occuper des postes nécessitant ces compétences. Cette connaissance des langues locales est essentielle pour faciliter la communication avec les patients qui ne s'expriment qu'en une langue locale méconnue du personnel médical. Pour que les relations sociales se solidifient, et pour qu'il y ait une bonne culture socioprofessionnelle relationnelle, le personnel médical et les patient(e)s doivent pouvoir communiquer sans trop de difficultés. Ainsi devrait-on prendre conscience de ce que « L'hôpital constitue un de ces lieux, où s'effectuent des prestations de services et, tout à la fois, se tissent des relations sociales » (Gajo, 2004 : 1).

En outre, les deux langues officielles camerounaises à savoir, le français et l'anglais, utilisées dans les programmes d'éducation et de formation, apparaissent aujourd'hui insuffisantes pour atteindre les objectifs de communication dans un contexte où coexistent plus de 270 langues



locales (Nforbi, 2012). Ainsi il est important de vérifier si la formation linguistique met l'accent à la fois sur ces langues, officielles et nationales afin de permettre une communication efficace avec les patients qui les utilisent comme langue de communication. En effet chaque communauté linguistique dispose des connaissances et des savoirs qui sont ancrés dans sa langue et sa culture (Nforbi, 2019). Cette observation postule que le développement durable peut efficacement être atteint lorsque les besoins locaux sont en accord avec les objectifs nationaux et internationaux. Cela passe d'abord par la connaissance de ces objectifs au travers de l'éducation et les programmes de formation. Ensuite, la langue d'éducation et de formation professionnelle doit être choisie en fonction des langues maternelles des différentes communautés linguistiques du pays afin de faciliter les interactions crédibles entre personnel médical et patients. Ainsi donc, un système de formation professionnelle fondé à la fois sur l'usage des langues officielles et des langues nationales applicables en zones rurales permettrait aux professionnels de la santé de mieux communiquer avec les patients et de leur fournir des soins appropriés et des conseils efficaces. Cela signifie que le personnel médical doit être en mesure de s'adapter aux différentes langues régionales parlées dans les centres hospitaliers ruraux. L'hôpital des Sœurs de *Batsingla* à Dschang dispose d'un important personnel aux diverses langues nationales camerounaises et étrangères, notamment l'espagnol puisqu'on y trouve des sœurs venues d'Espagne. Les données collectées lors des descentes sur le terrain ont permis de constater que le français est la langue de communication la plus utilisée, mais pas l'unique puisque les patients autochtones ne maîtrisent pas souvent les langues officielles. À cet effet, un recours aux jeunes, généralement des gardes malades qui maîtrisent les deux langues officielles, notamment le français et l'anglais et la langue locale, dont le *yemba*, est très souvent nécessaire pour établir la médiation entre les patients et le personnel de santé.

Outre les compétences linguistiques, la sensibilisation culturelle est également cruciale dans un contexte multilingue. La formation linguistique devrait permettre au personnel médical de comprendre les aspects culturels liés à chaque langue et région, favorisant ainsi une communication plus efficace et opérationnelle. L'État doit dès lors, prôner l'alphabétisation fonctionnelle, dans les divers domaines professionnels, surtout en langues locales pour permettre aux populations de s'épanouir et de se développer. Ce qui ne se fait pas formellement sera ainsi comblé, de façon pratique, pour faciliter le travail dans le domaine de la santé (Haoua Adji Oumar Liman, 2021, en ligne). Partant de là, la maîtrise des langues locales et leur utilisation en situation réelle de communication est essentielle. C'est seulement en remplissant cette condition que les formations techniques spécifiques deviendront des armes efficaces de lutte contre la pauvreté, en permettant au plus grand nombre de personnes d'acquérir les compétences nécessaires à l'amélioration de leurs conditions d'existence » (Milin, Kinoa et Yihui Zhan, 2015, en ligne).

---

### ***3.2. Identification des éventuelles lacunes de la formation linguistique et proposition de solutions***

---

Il est important de reconnaître qu'il existe des lacunes ou des insuffisances dans la formation linguistique du personnel médical au Cameroun. Ce constat conforte l'idée selon laquelle le personnel médical en zone rurale se trouve parfois confronté à des défis potentiels lorsqu'il communique dans des centres hospitaliers ruraux où une langue locale méconnue est utilisée par les patients. Ces lacunes peuvent être dues à divers facteurs tels que :

Le manque de compétences linguistiques d'une part en langues locales pour le personnel médical et d'autre part en langues officielles pour les patients. En effet, certaines langues locales ne sont pas étudiées, si oui, sont très peu étudiées dans le cadre de la formation linguistique des professionnels de la santé, ce qui entraîne un manque de compétences linguistiques adéquates pour communiquer avec les patients locaux. Les programmes de formation médicale doivent être adaptés aux enjeux du plurilinguisme et du multiculturalisme afin d'assurer une meilleure intégration professionnelle dans un contexte pluri/multilingue camerounais. L'analyse de la nécessité d'adapter ces programmes est donc essentielle pour garantir des soins de qualité et une communication efficace avec les patients. Une proposition de stratégie pour aborder ces enjeux consiste notamment à intégrer des cours de langues étrangères dans le cursus de formation médicale. Cela permettrait aux futurs médecins de se familiariser avec plusieurs langues, en plus de leur langue maternelle, afin de pouvoir communiquer avec des patients de différentes origines linguistiques. Pour combler ces lacunes, Haoua Adji Oumar Liman (2021, en ligne) propose d'introduire dans les écoles professionnelles, deux modules de formation intitulés : « étude des langues et civilisations camerounaises » et « langues locales, formation professionnelle et stratégies communicatives ». Il pense d'ailleurs que l'introduction de ces modules dans la formation du personnel de santé seraient intéressante dans ce sens où ils leur permettraient de développer des stratégies de communication interpersonnelle, car les individus sont « liés l'un à l'autre dans l'interaction » (Cormier, 2008 : 37).

De plus, les barrières linguistiques peuvent entraîner une mauvaise compréhension des symptômes, des diagnostics et des traitements médicaux. Il est donc important de prendre conscience de ces défis et de proposer des stratégies pour surmonter les difficultés de communication dues à des différences linguistiques. D'ailleurs, la mise à disposition d'informations fiables sur la santé humaine fait partie intégrante du mandat de l'OMS tel que défini dans sa Constitution et notamment dans son Article 2 qui assigne entre autres missions à l'Organisation de « fournir toutes informations, donner tous conseils et toute assistance dans le domaine de la santé » ainsi que « d'aider à former, parmi les peuples, une opinion publique éclairée en ce qui concerne

la santé »<sup>11</sup>. Ceci dit, il y a également lieu de prendre conscience des besoins spécifiques de la population. Chaque région du Cameroun a ses propres besoins linguistiques et culturels. Il est crucial d'identifier les besoins spécifiques de la population dans les centres hospitaliers ruraux et de s'assurer que la formation linguistique est adaptée à ces besoins, en intégrant par exemple des cours de langue locale ou des programmes de sensibilisation culturelle ainsi que des stages d'imprégnation linguistiques des personnels de santé après leur déploiement sur le terrain. Cela leur donnerait l'opportunité d'expérimenter une pratique médicale dans un contexte multiculturel et plurilingue. Ils pourraient ainsi acquérir des compétences linguistiques et interculturelles qui seraient particulièrement utiles dans le contexte rural, où les langues locales sont les plus parlées.

En outre, il serait important d'intégrer des formations interculturelles dans le cursus médical, afin de sensibiliser les futurs médecins, docteurs, chirurgiens, et infirmiers aux différentes croyances, traditions et pratiques culturelles présentes dans le pays. Ces formations pourraient inclure des cas pratiques et des activités interactives permettant aux étudiants de développer leurs compétences en matière de communication interculturelle et de prise en charge des patients dans un contexte multiculturel. En ce qui concerne ces formations interculturelles, il serait important de s'assurer de leur pertinence et de leur adéquation aux besoins spécifiques des futurs médecins camerounais. Les formateurs doivent être qualifiés et bien informés sur les différentes cultures et pratiques médicales existantes dans le pays.

---

## Conclusion

---

Au regard de l'atmosphère linguistique complexe qui prévaut dans les centres hospitaliers ruraux du Cameroun, le personnel de santé fait indubitablement face à de nombreux défis à relever. Nous avons vu d'une part qu'à partir du dynamisme linguistique présent dans les centres hospitaliers ruraux, que le personnel médical fait face à des barrières linguistiques locales qui nécessitent le dispositif d'une bonne communication dans ce milieu plurilingue. Néanmoins, les solutions prises par le personnel médical mériteraient d'être incluses dans les programmes de formations linguistiques. Il s'impose dès lors une analyse de l'œuvre linguistique des ressources humaines en vue de palier aux lacunes qui pourraient compromettre le développement de ce pays, voire de l'Afrique. Au terme des descentes sur le terrain et à l'aide d'une analyse ethnographique, il s'est avéré que par-delà les efforts fournis officieusement par les structures sanitaires, il est essentiel de mettre en place des stratégies linguistiques visant à améliorer une bonne communication en harmonisant les programmes de formation médicale avec les réalités des milieux professionnels plurilingues et multiculturels du Cameroun. C'est dans cette

---

<sup>11</sup>Constitution de l'OMS, Article 2, alinéa q.

optique qu'on parviendra à un développement efficient et durable du continent africain.

---

## Bibliographie

---

**Adji Oumar Liman, Haoua** (2021), « De l'introduction des langues locales dans l'enseignement professionnel au Cameroun. Le cas du personnel de santé ». JEYNITAARE. *Revue panafricaine de linguistique pour le développement*, 1(1), en ligne. DOI : 10.46711/jeynitaare.2021.1.1.6.

**Bitjaa Kody Zachée Denis** (2001), « Émergence et survie des langues nationales au Cameroun ». *TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 11. En ligne: <http://www.inst.at/trans/11Nr/kody11.htm>

**Bitjaa Kody, Zachée Denis** (2004), « La Dynamique des langues camerounaises en contact avec le français ». Thèse de doctorat de 3e cycle, Université de Yaoundé I.

**Clément Ferré** (2014), « Plurilinguisme et structure hospitalière en Haute-Bretagne : problématiques, résultats partiels et perspectives », Dans *Cahiers internationaux de sociolinguistique* 2014/1 (N°5), pages 89-108.

**Cormier Solange** (2008). *La Communication et la gestion* (2e éd.). Québec : Presses de l'Université du Québec.

**Fetterman David** (1998), *Ethnography*. 2<sup>nd</sup> ed. Thousand Oaks. CA; Stage Publications.

**Gajo Laurent** (2004). « Langue de l'hôpital, pratiques communicatives et pratiques de soins ». *Cahiers de l'ILSL- Institut de linguistique et des Sciences du langage*, 16, 1-6.

**Métangmo-Tatou, Léonie**, (2019), *Pour une linguistique du développement. Essai d'épistémologie sur l'émergence d'un nouveau paradigme en sciences du langage*. Québec, Éditions science et bien commun.

**Métangmo-Tatou Léonie** (2019), *Pour une linguistique du développement. Essai d'épistémologie sur l'émergence d'un nouveau paradigme en sciences du langage*. Québec, Éditions science et bien commun.

**Milin, Rozenn, Kinoa, Yihui Zhan**, (2015). *Les Langues au service du développement*. En ligne : <http://www.sorosoro.org/les-langues-au-service-du-developpement/>

**Nforbi Emmanuel** (2019), « Didactics of Indigenous Knowledge in Africa », dans *EPH -International Journal of Humanities and Social Science*. Vol.4 (2).

**Tadadjeu Maurice et al.** (2004), *Pédagogie des Langues Maternelles Africaines*, Les Éditions du CLA, Collection PROPELCA N°144-01.

**Tadadjeu, Maurice (dir.)** (1988), *Manuel de Formation pour l'enseignement des langues nationales dans les écoles primaires*. Yaoundé: PROPELCA.

**Stevens, Sarah** (1993a), « Newcomer Canadians and main stream services ».

**Dans : R . Masi, L. Mensah, & K. McLeod (Eds.)**, *Health and Cultures: Exploring the Relationships*, Volume 2. (pp. 277-292). Oakville : Mosaic Press.

**James CE** (1998), *Cultural interpretation services within a multicultural context : an exploration of the problematic and ethical issues facing social service institutions*. Can. J. Commun. Ment.Health, 17, 51-66.

**Doyle Robert&Visano** Livy (1987). *A Time for Action: Accessto Health and Social Services for Members of Diverse Cultural and Racial groups*. Toronto: Social Planning Council of Toronto.