

ISSN 1818-6998



Bibliothèque Nationale du Congo

LES CAHIERS DE L'IGRAC

____Numéro 26, décembre 2025____



**Publication semestrielle de l'Interdisciplinaire Groupe
de Recherche sur l'Afrique Contemporaine (IGRAC)**

INDEXATION

**ROAD
(Directory of
Open Access
Scholarly
Resources)**

**Web of
Science
(ESCI)**

**Google
Scholar**

**BASE
(Bielefeld
Academic
Search Engine)**

Les opinions exprimées dans les différents articles sont celles de leurs auteurs et nullement des *Cahiers de l'IGRAC*.

LES CAHIERS DE L'IGRAC

____Numéro 26, décembre 2025____



**Publication semestrielle de l'Interdisciplinaire Groupe
de Recherche sur l'Afrique Contemporaine (IGRAC)**

**PUBLICATION SEMESTRIELLE DE L'INTERDISCIPLINAIRE GROUPE DE
RECHERCHE SUR L'AFRIQUE CONTEMPORAINE (IGRAC)**

Directeur de publication
Joachim Emmanuel GOMA-THETHET

Rédacteur en chef
Patrice MOUNDZA
Rédacteur en chef adjoint
Jean Félix YEKOKA

Comité de rédaction
Joachim Emmanuel Goma-Thethet, Patrice Moundza, Jean Félix Yekoka,
Joseph Zidi, Marcel Ipari, Etanislav Ngodi, Laurent Gakama, Dieudonné
Moukouamou Mouendou.

Comité scientifique et de lecture
Florence Bernault, Professeur (Université Paris VII), André Patient Bokiba,
Professeur (Université Marien Ngouabi), Odile Goerg, Professeur (Université
Paris VII), Bruno Lapika Dimonfu, Professeur ordinaire
(UNIKIN /CERDAS), Kasongo Lumumba-Tukumbi, Professeur (Cornell
University), Bonaventure Maurice Mengho, Professeur (Université Marien
Ngouabi), Abraham Constant Ndinga Mbo, Professeur (Université Marien
Ngouabi), Scholastique Dianzinga, Professeur (Université Marien Ngouabi),
Charles Zacharie Bowao, Professeur (Université Marien Ngouabi), Virginie
Waniaka Bonguen Oyongmen, Professeur (Université de Yaoundé I),
Emmanuel Banywesize Mukambilwa, Professeur ordinaire (Université de
Lubumbashi), Bamba Mamadou, Professeur (Université Alasane Ouattara,
Bouaké), Jean François Owaye, Professeur (Université Omar Bongo de
Libreville), Auguste Nsonssissa, Professeur (Université Marien Ngouabi).

Adresse
Interdisciplinaire Groupe de Recherche sur l'Afrique Contemporaine
IGRAC

B P : 2 642 - FLASH/UMNG, Brazzaville (République du Congo)
Site de la revue : www.igrac.cg
E-mail : igrac.congo2018@gmail.com / contact@igrac.cg
Tél. : + 242 05 526 70 40 / 05 532 30 91 / 06 679 58 70

SOMMAIRE

Éditorial.....	9
-----------------------	----------

Articles

Histoire

Wend-Vénègda Arsène DIPAMA, L’Afrique face aux défis du développement endogène à l’ère de la mondialisation néolibérale.	15
---	-----------

Jean Félix YEKOKA, Charles de Gaulle : le mythe culturel du général français dans la société congolaise (1940-1958).	37
---	-----------

Joachim E. GOMA-THETHET, De Gaulle et Brazzaville à travers Ngolowa, un tableau du peintre congolais Trigo Piula.	61
--	-----------

Vanicia Jorcela F. MARIA MILANDOU, Les coutumes alimentaires au royaume Loango aux XVII^e et XVIII^e siècles.	77
--	-----------

Fiston GAMBIA, La justice traditionnelle au Congo : cas du Ndjobi chez les Mbéré (1990-2000).	91
--	-----------

Géographie

Ulrich Dany MFOUTOU, Arcy Celmar KANDA et Patrice MOUNDZA, Les facteurs limitant l’accès des populations rurales aux soins de santé dans le district de Mfouati, département de la Bouenza au Congo.	109
---	------------

Étienne PAKA et Cédrique Alphonse Bienvenu GOLO BANDZOUZI, Le mpox en République du Congo : d’une épidémie rurale et locale à une épidémie urbaine et nationale.	125
---	------------

Anthropologie, Sociologie et Psychologie

Tchao TATANGUE, Le symbolisme identitaire dans la représentation des partis politiques au Togo : exemple à partir du RPT, de l’UFC, du CAR et du PNP.	147
--	------------

Yarou GUERA CHABI YORO, **Deuil périnatal au Bénin : analyse de la douleur et du regain d'intérêt à Abomey-Calavi.....167**

Patient Bienvenu MOUZINGA-KIMBAZA, **La consommation addictive de tramadol et les expériences traumatiques chez les jeunes errants à Mfilou.....185**

Information et Communication

Jean Thibaut NGOYI et Bienvenu BOUDIMBOU, **La migration vers la Toile de la *Radio Mucodec* et de la *Radio citoyenne des jeunes* au Congo : état des lieux et perspectives.....209**

Instructions aux auteurs 233

Éditorial

Voici le numéro 26 des *Cahiers de l'IGRAC*. Ce numéro du second semestre de l'année 2025 clôt, en même temps, l'ensemble des activités menées par notre groupe de recherche au titre de cette année qui s'achève. La direction de la revue saisit l'occasion pour rendre hommage à l'équipe éditoriale qui a permis une nouvelle fois de tenir le pari, pris depuis quelque temps, celui de la publication de deux numéros par an. En ma qualité de directeur des *Cahiers de l'IGRAC*, je remercie tous les chercheurs qui ont fait confiance à notre revue et y ont publié leurs articles.

Ce numéro rassemble 11 contributions d'auteurs appartenant tous à des institutions académiques africaines : université Marien Ngouabi de Brazzaville (8 communications) ; université de Bobo-Dioulasso, université de Kara et d'Abomey-Calavi (une communication chacune). Ces 11 articles ont été regroupés autour de quatre rubriques : Histoire ; Géographie ; Anthropologie, Sociologie et Psychologie ; Information et Communication.

À l'exception de l'article de **Vanicia Jorcela F. Maria Milandou**, qui aborde un sujet se rapportant à la période précoloniale, précisément aux XVII^e et XVIII^e siècles¹, les quatre autres articles d'histoire abordent des aspects de l'histoire contemporaine de l'Afrique et du Congo.

Wend-Vénègda Arsène Dipama revient dans son étude sur une question qui, au cours de la décennie 1990, était au cœur des débats entre les intellectuels africains rassemblés au sein du Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA), celui de la nécessité d'un développement endogène en Afrique. W.-V. Arsène Dipama expose dans son étude les défis du développement endogène en Afrique à l'ère de la mondialisation néolibérale².

Jean Félix Yekoka et **Joachim Emmanuel Goma-Thethet** se sont attelés, dans leurs articles respectifs, à la figure du général de Gaulle. Le premier s'est penché sur le mythe culturel encore présent dans la société congolaise suite aux voyages successifs du général de Gaulle à

¹ Vanicia Jorcela F. Maria Milandou, « Les coutumes alimentaires au royaume Loango aux XVII^e et XVIII^e siècles ».

²Wend-Vénègda Arsène Dipama, « L'Afrique face aux défis du développement endogène à l'ère de la mondialisation néolibérale ».

Brazzaville, d'abord comme chef de la France Libre durant la Seconde Guerre mondiale et ensuite comme président de la Communauté franco-africaine en 1958³. Le second décrypte l'histoire partagée entre de Gaulle et la ville de Brazzaville à travers le tableau du peintre congolais Trigo Piula. L'auteur commente ce tableau qui résume la trajectoire de de Gaulle, de 1940 à 1960, et le rôle joué par l'Afrique dans la libération de la France métropolitaine du joug nazi⁴.

Pour ce numéro, **Vanicia Maria Milandou** et **Fiston Gambia** ont choisi des sujets qui s'inscrivent dans le champ de l'histoire des mentalités chère à l'École des Annales. Vanicia Maria Milandou étudie la question de l'alimentation au royaume de Loango. Sujet important qui permet de connaître les habitudes alimentaires et les interdits qui y sont liés, mais surtout renseigne sur les changements survenus dans ce domaine au Loango du fait de sa rencontre avec l'occident européen depuis le XVII^e siècle. Fiston Gambia plonge le lecteur dans la justice traditionnelle pratiquée encore à la fin du XX^e siècle et au début du XXI^e au sein de la communauté Mbere, du nord Congo, dans un contexte de crises sociopolitiques issues de la démocratisation des années 1990⁵. Il s'appuie sur le Ndjobi, école initiatique fondée sur un code moral qui permet la cohésion sociale, la justice, le respect du bien d'autrui, du fait de l'impartialité de ses membres.

Deux études de géographie se sont focalisées sur des problèmes de santé en République du Congo. La première qui résulte d'un travail de terrain mené par **Patrice Moundza**, **Ulrich Dany Mfoutou** et **Arcy Celmar Kanda**, montre les difficultés d'ordre géographique, socio-économique, socioculturel et infrastructurel auxquelles se heurtent les populations de Mfouati, localité rurale du sud-ouest du Congo, pour accéder aux soins de santé⁶. La seconde étude analyse les vagues de l'épidémie mpox survenues au Congo au cours des années 2020-2022. Les auteurs de cet article, en se fondant sur des données recueillies au ministère de la Santé et dans la littérature scientifique, montrent

³ Jean Felix Yekoka, « Charles de Gaulle : le mythe culturel du général français dans la société congolaise (1940-1958) ».

⁴ Joachim E. Goma-Thethet, « De Gaulle et Brazzaville à travers Ngolowa, un tableau du peintre congolais Trigo Piula ».

⁵ Fiston Gambia, « La justice traditionnelle au Congo : cas du ndjobi chez les Mbéré (1990-2000) ».

⁶ Ulrich Dany Mfoutou, Arcy Celmar Kanda et Patrice Moundza, « Les facteurs limitant l'accès des populations rurales aux soins de santé dans le district de Mfouati, département de la Bouenza au Congo ».

comment on est passé d'une épidémie rurale et locale à une épidémie urbaine et nationale⁷.

Les trois auteurs suivants dont les articles constituent la rubrique Anthropologie, Sociologie et Psychologie, ont abordé chacun un sujet spécifique en rapport avec leurs pays respectifs. **Tchao Tatangue** s'est penché sur les symboles qui identifient et représentent les différents partis politiques actuels du Togo⁸. Même si le législateur a voulu que les partis politiques ne s'identifient pas à des communautés ethniques, il n'en demeure pas moins, que ces symboles (épi de maïs ou palmier à huile, par exemple) ne sont pas si anodins qu'on le croie ; ils renvoient, comme le montre l'auteur, à des espaces géographiques auxquels se reconnaissent des leaders et des populations entières. **Yarou Guera Chabi Yoro** s'est intéressé à cette période cruciale qui suit l'accouchement d'une femme qu'on appelle période périnatale. Il s'appesantit sur un aspect particulier, celui du deuil périnatal⁹. Il analyse la souffrance parentale liée à cette situation et montre de quelle manière on arrive à la dépasser et à se réinvestir socialement. **Patient Bienvenu Mouzinga-Kimbaza** est entré au cœur d'un problème qui, depuis quelques années, défraie la chronique au Congo : la consommation de substances psychotropes par les jeunes avec les graves conséquences qui en découlent¹⁰. Son étude se fonde sur la consommation du Tramadol par les jeunes « errants » du 7^e arrondissement de Brazzaville : Mfilou-Ngamaba.

Jean Thibaut Ngoyi et Bienvenu Boudimbou, deux spécialistes de l'Information et de la communication livrent leurs réflexions sur l'évolution de deux médias brazzavillois : Radio Mucodec et Radio citoyenne des jeunes. Ces deux radios qui ont acquis une audience certaine dans le paysage médiatique brazzavillois sont obligées d'aller sur la toile afin non seulement d'agrandir leur audience mais surtout de conquérir un public plus jeune et plus présent sur la toile. C'est ce

⁷ Étienne Paka et Cédrique Alphonse Bienvenu Golo Bandzouzi, « Le mpox en République du Congo : d'une épidémie rurale et locale à une épidémie urbaine et nationale ».

⁸Tchao Tatangue, « Le symbolisme identitaire dans la représentation des partis politiques au Togo : exemple à partir du RPT, de l'UFC, du CAR et du PNP ».

⁹ Yarou Guera Chabi Yoro, « Deuil périnatal au Bénin : analyse de la douleur et du regain d'intérêt à Abomey-Calavi ».

¹⁰Patient Bienvenu Mouzinga-Kimbaza, « La consommation addictive de tramadol et les expériences traumatiques chez les jeunes errants à Mfilou ».

mouvement desdites radios vers le virtuel que les deux auteurs qualifient de « migration ».

Voici donc résumés les 11 travaux de recherche qui constituent l'ossature de ce 26^e numéro des *Cahiers de l'IGRAC*. Au nom de la rédaction, je profite de ce dernier numéro de l'année pour souhaiter à la communauté des chercheurs avec laquelle nous travaillons depuis bientôt vingt ans, nos vœux de bonne fin d'année 2025 ; que l'année 2026 vous apporte à vous-mêmes et à vos familles respectives santé, joie et prospérité et surtout vous ouvre de nouvelles perspectives !

Joachim Emmanuel GOMA-THEHET
Directeur de publication

Articles

Histoire

L'Afrique face aux défis du développement endogène à l'ère de la mondialisation néolibérale

Wend-Vénègda Arsène DIPAMA*

Résumé

Dans un contexte de mondialisation de plus en plus prononcé, marqué par des rapports d'influence, d'aliénation, d'acculturation, de déculturation, de force et de supériorité dans tous les domaines de développement, les pays africains se retrouvent fortement touchés à l'instar d'autres pays en voie de développement. Ce phénomène de la mondialisation à l'allure irréversible, si elle comporte des aspects bénéfiques, charrie également avec lui des éléments qui vont à l'encontre d'un véritable développement reposant sur les valeurs authentiques des sociétés africaines au point que l'Afrique risque de perdre ses repères si rien n'y est fait et par conséquent rater le train du développement durable. D'où l'objectif de cette étude qui est de mener une réflexion sur le développement endogène à l'ère de ce phénomène planétaire sans précédent. La méthode de recherche utilisée est celle des historiens, ayant constamment à l'esprit le souci de travailler sur la durée et de s'appuyer sur des sources, des faits vérifiables, le recoupement, l'analyse et la synthèse documentaire.

Mots-clés

Mondialisation, Afrique, développement endogène, consolidation.

Abstract

In an increasingly globalised world, marked by relationships of influence, alienation, acculturation, deculturation, force and superiority in all areas of development, African countries find themselves severely affected, as do other developing countries. This seemingly irreversible phenomenon of globalisation, while it has its beneficial aspects, also brings with it elements that run counter to genuine development based on the authentic values of African societies, to the extent that Africa

*Maître-Assistant en Histoire des Relations internationales,
Université Nazi BONI de Bobo-Dioulasso, Burkina Faso
E-mail : dipama45@yahoo.fr

risks losing its bearings if nothing is done and consequently missing the boat on sustainable development. Hence the objective of this study, which is to reflect on endogenous development in the era. The research method used is that of historians, constantly mindful of the need to work over time and to rely on sources, verifiable facts, cross-checking, analysis and documentary synthesis.

Keywords

Globalisation, Africa, endogenous development, consolidation.

Introduction

Au nom d'une supériorité civilisationnelle, le continent africain se trouve conféré, aujourd'hui, un nouveau mode de vie bâti sous la tutelle de la culture occidentale. L'enracinement du modèle venu d'ailleurs, ne date pas d'aujourd'hui, car agressée, bafouée, humiliée de par une conquête remontant au XIX^e siècle, l'Afrique continue à subir les séquelles d'une colonisation empruntant, à nos jours, un visage de déculturation et de fascination exaltante. La résistance du jeune africain à l'égard d'une altérité illusoire demeure peu manifeste. Ce dernier s'abandonne dans les bras d'une nouvelle ère ; celle de la mondialisation et du brassage culturelle, laissant, ainsi, se noyer, au fin fond d'un passé précolonial, son authenticité et son appartenance au continent noir¹. Dans ce contexte c'en suivent : dévalorisation des langues locales, des adolescents face à une sexualité déplacée, la montée de la prostitution, le harcèlement sexuel, l'homosexualité, l'habillement des jeunes filles et la dépigmentation qui ne font pas honneur à la femme africaine. Cette influence voire cet englobement du modèle extérieur touche également les domaines économique et diplomatique. Comment consolider alors le développement endogène en Afrique dans ces conditions et dans ce contexte de mondialisation, un phénomène qui apparaît irréversible ? C'est justement dans ce sens que se situe la présente étude. L'objectif de cette réflexion est de se pencher sur l'impact du phénomène de la mondialisation sur la consolidation du développement endogène en Afrique aux plans social, économique et diplomatique. Tout travail de recherche requiert une

¹ Mouloudji-Garroudji Soraya, 2009, *Déculturation, acculturation : Quel devenir pour l'Afrique ?* Document de réflexion in <https://arb.crasc.dz>, consulté le 11/08/2025 à 18 h 08 mn.

démarche à suivre, afin d'aboutir à des résultats efficaces. Pour ce faire, nous avons adopté une méthodologie qui consiste à l'exploitation et à l'analyse de sources conventionnelles, d'ouvrages de spécialistes, d'articles scientifiques et de certaines références sur internet.

Le plan de notre travail s'articule autour de quatre points. Le premier procède à la clarification de la notion de développement endogène pour éviter toute confusion et faciliter la compréhension. Le deuxième point se penche sur l'impact de la pénétration de la civilisation occidentale sur l'Afrique surtout à l'ère de la mondialisation. Le troisième point analyse la présence marginale de l'Afrique dans ce monde de rude compétition et de rivalité tous azimuts. Enfin la quatrième partie s'intéresse et jette un regard sur quelques conditions et précautions pour asseoir et consolider un développement endogène en Afrique face à cette mondialisation dénaturante, absorbante voire dévorante pour les mal préparés.

1. Approche conceptuelle de la notion du développement endogène et de la mondialisation

La notion de développement endogène est une notion très large, polysémique et, en tant que telle, difficile à cerner avec précision (A. Ferguene & A. Hsaini, 1998, p. 109). Cela dit, tout d'abord, l'endogène est le lieu de la réconciliation, du dialogue, de la discussion, de la sélection, de synthèse et de l'élaboration de soi (Y. Kouma, 2011, p. 153). Quant au développement endogène, il désigne une transformation sociale qui est considérée comme une « amélioration », un progrès, et dont la nature, les finalités et les moyens demeurent sous le contrôle des acteurs qui la portent². Le développement endogène ou autocentré peut aussi être défini comme un processus de transformation, économique, sociale, culturelle, scientifique et politique, basé sur la mobilisation des ressources et des forces sociales internes. Il permet ainsi aux populations d'être des agents actifs de la transformation de leur société au lieu de rester des spectateurs de politiques inspirées par des modèles importés (E. Ramdé & A. Kaboré, 2011, p. 335). Pour M. T. A. Lubaki (cité dans L. Kibora, 2016), le développement « est endogène lorsqu'il est pensé, élaboré et mis en œuvre, dirigé, contrôlé et maîtrisé

² Grassineau Benjamin, 2021, « Qu'est-ce que le développement endogène ? », *Développement endogène et espaces de gratuité*, in <https://doi.org/10.58079/o1zn>, consulté le 23 juillet 2025 à 23H 40 mn.

principalement par des forces intérieures ou qu'il se réalise grâce au dynamisme propre au peuple concerné et en conformité avec son propre projet de société » (L. Kibora, 2016, p. 700). Le développement endogène est aussi défini comme une situation dans laquelle les décisions relatives aux questions de développement émanent et dépendent de la société intéressée. Il consiste à accroître les potentialités locales en harmonie avec les besoins du développement et non à mettre en avant la course pour la captation des subventions suivant les opportunités offertes par l'extérieur et qui ne répondent pas souvent aux aspirations des populations concernées (J. Y. Waharé, 2016, p. 629). Le développement endogène, d'après Ki-Zerbo (cité dans A. Siry, 2016), est « une stratégie de développement qui s'articule autour de l'actualisation ou de la mise en valeur de ce que l'on a, de ce que l'on est et de ce que l'on veut devenir » (A. Siry, 2016, p. 496). Ce concept de développement s'inscrit donc dans une dynamique du passé, du présent et du futur et repose sur « l'identité ». C'est pourquoi il affirme que : « sans identité, nous sommes un objet de l'histoire, un instrument utilisé par les autres : un ustensile » (A. Siry, 2016, p. 496).

Cependant, il n'y a pas de développement endogène sans une dose d'intégration face à la mondialisation qui s'opère en partie par inclusion et exclusion (J. Y. Waharé, 2016, p. 629). Ainsi, le développement endogène est aussi intégration et adaptation (Y. Kouma, 2011, p. 152). Alors, préconiser un développement endogène, c'est plaider pour un développement qui sera issu de la synthèse des richesses internes et bien sûr de celles externes. Mais, ce qui vient de l'extérieur ne sera pas visible d'autant plus qu'il est inclus dans l'intérieur mais pas à l'état pur mais par transformation ou appropriation. Ce qui vient de l'extérieur ne saurait prédominer. Il doit être intégré dans l'intérieur, qui, seul va désormais prédominer en donnant une sorte d' « intérieur extériorisé » et non « d'extérieur intériorisé »³.

Quant à la mondialisation, elle réduit les distances au moyen de réseaux de connexions. C'est l'ensemble des processus économiques, environnementaux, technologiques, politiques, culturels et sociaux qui mettent d'abord en relation les sociétés et les intègrent, en fragmentant et en transcendant les structures sociales traditionnelles qu'ils

³Desportes Coline, 2020, « Le développement endogène, tel la vie d'un végétal. Penser le territoire comme acteur de développement », *Les rencontres des Jeunes Chercheur.e.s en Etudes Africaines*, in <https://doi.org/10.58079/qjyn>, consulté le 27 octobre 2025.

affrontent. La mondialisation remonte à plusieurs siècles et elle s'est poursuivie à travers l'histoire à un rythme irrégulier et avec une intensité variable⁴. Il s'agit d'un système économique libéral à l'échelle mondiale régi par la seule loi du profit. Il étouffe toutes les économies ou toutes les nations qui ne font pas preuve de dynamisme et d'initiatives pour se tenir à la hauteur de la concurrence engagée par les grands acteurs du marché commun (O. Dierma, 2021, p. 266). La mondialisation est multidimensionnelle et touche tous les domaines de la vie économique, culturelle, environnementale et sociale jusqu'aux relations entre les États et les nations des cinq continents. La mondialisation se caractérise surtout par l'intensification des relations par-delà les frontières, favorisée par une libéralisation rapide et les progrès des technologies de l'information, dans les domaines du commerce, des flux financiers et de l'investissement direct étranger. Tout cela a contribué à faire de la poursuite du développement et de la préservation de la stabilité interne et externe des tâches aussi difficiles que délicates. D'un côté, la mondialisation offre des promesses de croissance du commerce et de l'investissement international ; de l'autre, elle accroît les risques d'instabilité et de marginalisation (M. Daouas, 2001, p. 4). Ainsi, face à cette mondialisation, le développement endogène est mis à rude épreuve le plus souvent par ce qui vient d'ailleurs. Ce faisant, comment se manifeste l'influence du modèle occidental sur les populations africaines ?

2. Impact de la pénétration de la civilisation occidentale sur l'Afrique

En plus des domaines politique, militaire, diplomatique, cet impact de la civilisation occidentale est beaucoup plus perceptible sur les plans social, culturel et économique.

2.1. Impact sur le plan social et culturel

La culture africaine est centrée sur l'homme, sur la communication entre les membres du groupe. Elle subit dans les villes le choc du contact avec une civilisation blanche qui tend à tout niveler (P. Giniewski, 1975, p.

⁴Cameron David et Stein Janice Gross, 2003, « Contestations et mondialisation de la culture » in *la mondialisation : temps réel et espace virtuel* in <http://www.pum.umontreal.ca>, consulté le 05/08/2025 à 00h 08mn.

307). L'agression culturelle que l'Afrique a subie et continue de subir de la part de l'Europe depuis le XVI^e siècle peut être considérée comme l'un des traits les plus marquants de son histoire et de son quotidien. En effet, avec la traite négrière qui a constitué le fondement même des relations entre l'Europe et l'Afrique, et la colonisation, la conscience d'appartenir à une communauté culturelle s'est estompée et les Africains considérés comme des « sauvages » qu'il fallait exploiter et initier à la civilisation du colonisateur. Malgré la révolte qui va s'en suivre, l'Afrique continue de subir l'agression culturelle de l'Europe qui, par des moyens subtils et des fins d'ambition, la persuade que son propre schéma culturel, son mode de vie et d'organisation sociale (la civilisation moderne) demeurent des modèles à suivre (E. Amouzou, 2009, p. 13).

Pourtant, durant toute la période égéenne (III^e-II^e millénaire avant notre ère), l'influence culturelle africaine a été prédominante au moment où l'Occident était des plus frustrés. Le niveau de perfection de la technique, la diversité des corps de métiers (tapissiers, céramistes, orfèvres, tisserands, etc.), la qualité de la création poétique et artistique et les conceptions mystiques nées dans la vallée du Nil caractérisaient l'ère de lumière de la civilisation africaine. Les vestiges architecturaux témoignent encore du patrimoine inestimable du génie inventif africain⁵. En effet, les communautés humaines d'Afrique qui ont forgé au cours de leur histoire une culture originale, faite de mille et une trouvailles vestimentaires, médicinales, musicales, gestuelles, artisanales, culinaires et narratives sont menacées de perdre leur terre, leur langue, leur mémoire, leur savoir, leur identité spécifique, leur dignité (E. Amouzou, 2009, p. 14). Nombreux sont les Africains qui ont honte ou éprouvent d'énormes difficultés à s'exprimer dans leur langue identitaire. Le français a pris le pas sur les langues autochtones et tout se passe comme pour qu'une personne puisse marquer sa présence dans le monde contemporain, il est essentiel pour y pénétrer d'abandonner ou de reléguer au second plan sa propre langue. « La nouvelle culture » se diffuse en vagues envahissantes et, de proche en proche, gagne la religion, les mœurs, les traditions, les mentalités, les attitudes et les comportements. Les relations sociales se modifient, la cellule famille-

⁵ Karidja Fatima, 2009, « La culture, levier du développement en Afrique », Institut pour le Développement et la Coopération (TASAM)/ Centre d'Études Stratégiques Turco-Asiatique, *communication* in <https://fr.scribd.com>? Consulté le 24/09/2025 à 14h 32 mn.

groupe cède le pas à la famille-ménage voire à la famille nucléaire. La culture ancestrale recule et s'étiolé avant de devenir une archive (E. Amouzou, 2009, p. 14). En affichant un mépris de type colonial à l'égard des savoirs endogènes, il est bien évident que les « apôtres » du progrès renforcent l'exclusion de l'Afrique dans le processus de globalisation qui conduit aujourd'hui à la formation des grands pôles à partir desquels un nouveau monde est en gestation (J-M. Ela, 1998, p. 344).

Aujourd'hui les techniques audio-visuelles d'information et de communication n'en demeurent pas moins importantes dans l'enracinement des traits culturels occidentaux en Afrique : Internet, télévision, cinéma constituent un canal majeur de communication et de diffusion des nouveaux modes de vie et contribuent dans la transmission des idéologies accablantes du monde occidental ; des idéologies qui s'épanouissent d'avantage dans le cadre des coopérations bilatérales dont la coordination est assurée par des entités intergouvernementales, agences et réseaux universitaires francophones, ainsi que des opérateurs spécialisés⁶. C'est à dire que le discours sur la culture africaine reste dominé par les médias du nord qui en véhiculent une lecture ethnocentrique dans un contexte de mondialisation accélérée⁷. Dans ces circonstances aussi aberrantes, il est normal que des changements comportementaux occurrent dans les rapports sociaux et modifient l'acte individuel. Le respect d'autrui n'est plus accordé à l'ensemble de la collectivité et l'enfant africain n'a désormais, de compte à rendre qu'à ses parents dans les meilleurs des cas⁸.

La précarité et la disette sont devenues l'état normal de la majorité des Africains pour lesquels vivre est un défi quotidien. La pauvreté de l'Afrique alimente suffisamment les réunions internationales, les articles de journaux ou les rapports d'enquêtes pour qu'on se dispense

⁶ Mouloudji-Garroudji Soraya, 2009, *Déculturation, acculturation : Quel devenir pour l'Afrique ?* Document de réflexion in <https://arb.crasc.dz>, consulté le 11/08/2025 à 18 h 08 mn.

⁷ Karidja Fatima, 2009, « La culture, levier du développement en Afrique », Institut pour le Développement et la Coopération (TASAM)/ Centre d'Études Stratégiques Turco-Asiatique, *communication* in <https://fr.scribd.com>? Consulté le 24/09/2025 à 14h 32 mn.

⁸ Mouloudji-Garroudji Soraya, 2009, *Déculturation, acculturation : Quel devenir pour l'Afrique ?* document de réflexion in <https://arb.crasc.dz>, consulté le 11/08/2025 à 18 h 08 mn.

de multiplier les arguments de ce phénomène. La précarisation des conditions de vie est la manifestation d'un système de carences qui illustre la marginalisation accrue de l'Afrique. (J-M. Ela, 1998, p. 343). À titre illustratif, l'Afrique subsaharienne est aujourd'hui la région du monde où l'extrême pauvreté est la plus répandue en même temps qu'elle y persiste de manière tenace (D. Cogneau, 2008, p. 71). Dans cette partie de l'Afrique, le taux de pauvreté extrême affecte environ 50% de la population depuis 30 ans, et deux tiers des personnes les plus pauvres du globe résident en Afrique. Il n'en a pas été toujours ainsi. En 1970, l'Afrique abritait 11 % des pauvres de la planète, contre 76 % en Asie. Le rapport s'est totalement inversé en moins de 30 ans (J-Y. Huwart et L. Verdier, 2012, p. 87). Dans le même sens, des phénomènes tel que l'homosexualité envahissent, de jour en jour, l'Afrique et des luttes sont même engagées pour leur institutionnalisation car « les normes idéales instituées par la société et inculquées à travers la socialisation de l'individu se trouvent être supplantées par la norme. Il reste que l'homosexualité n'est plus un mythe mais une réalité en Afrique »⁹. À ce fait vient s'ajouter la rude réalité de la prostitution qui s'est propagée avec la colonisation et la création des centres urbains. Par ailleurs, la perception que l'on se fait de l'Afrique à travers les médias ne peut créer dans une large couche de l'opinion que l'impression de marginalité. Pour beaucoup de téléspectateurs et de téléspectatrices en occident, l'Afrique est d'abord le continent de la famine. Elle est aussi le continent du sida. De plus en plus, elle apparaît comme la patrie des réfugiés en quête d'un lieu d'asile. Plus généralement, l'Afrique constitue le champ des « guerres tribales ». À travers ces images qui renvoient à une série de représentations et de concepts forgés spécifiquement pour le continent noir, l'on ne peut occulter la volonté de marginaliser celui-ci en le présentant comme un monde à part (J-M. Ela, 2018, p. 340). Face à toute cette réalité, Aimé Césaire (1963, p. 35), en vient à conclure : « Nous sommes aujourd'hui dans le chaos culturel ». Aussi, avec mondialisation, on assiste au phénomène de migration de toutes les couches de la société africaine à la recherche de conditions de vie stable et d'un environnement de travail plus favorable. Ce qui entraîne, la fuite des « cerveaux ». Chaque année, le continent africain perd plus de 20 000 professionnels dans tous les

⁹ Mouloudji-Garroudji Soraya, 2009, *Décolonisation, acculturation : Quel devenir pour l'Afrique ?* Document de réflexion in <https://arb.crasc.dz>, consulté le 11/08/2025 à 18 h 08 mn.

secteurs confondus. Cette situation dramatique pour le continent entrave son évolution et contribue à la marginalisation dans l'arène mondiale du savoir (R. Batenguene Assil, 2016, p. 871). On le voit bien, l'Afrique est également marginalisée par ses propres fils avec la complicité des occidentaux (R. Batenguene Assil, 2016, p. 872).

Toutefois, il faut retenir que la culture africaine, malgré cette influence extérieure a permis à l'art occidental de s'enrichir des apports africains comme le blues et le jazz, la peinture abstraite et le mouvement de la négritude en littérature au début du 20^{ème} siècle¹⁰. À la colonisation et à l'impact de la civilisation occidentale sur les cultures africaines a succédé une forme d'oppression bien pire : la mondialisation avec la marginalisation du continent sur le plan économique.

2.2. La marginalisation économique de l'Afrique face à la mondialisation effrénée

L'Afrique est-elle en marge de la mondialisation ? Si l'on regarde la part du commerce africain dans le commerce mondial, la réponse est clairement affirmative¹¹, puisque dans les échanges internationaux, l'Afrique représente une part modeste. En 2023, le continent ne contribuait qu'à environ 3 % du commerce mondial, malgré sa richesse en ressources naturelles. Cette faible part s'explique par une économie dominée par l'exportation de matières premières, notamment les minerais, les hydrocarbures et les produits agricoles. Cette situation expose l'Afrique aux fluctuations des prix des matières premières, limitant ainsi ses bénéfices dans les échanges mondiaux. Cependant, elle importe des produits manufacturés à forte valeur ajoutée, accentuant sa dépendance aux économies extérieures¹². Cette faiblesse, s'explique avant tout par la faiblesse des revenus et par la structure des pays très spécialisés sur des produits agricoles dont la valeur pèse peu dans les exportations mondiales. Enfin les coûts

¹⁰ Karidja Fatima, 2009, « La culture, levier du développement en Afrique », Institut pour le Développement et la Coopération (TASAM)/ Centre d'Études Stratégiques Turco-Asiatique, *communication* in <https://fr.scribd.com>? Consulté le 24/09/2025 à 14h 32 mn.

¹¹ Candau Fabien, 2019, « Marginalisation commerciale de l'Afrique » *Racines d'Afrique* in <https://hal.science/hal-02306417v1>, consulté le 17 août 2025 à 23h 58 mn.

¹² CLUB CEDEAO, 2025, *La place de l'Afrique dans la mondialisation*, cours in <http://clubcedeo.com>, consulté le 21/08/2025 à 10h 44 mn.

commerciaux, qui comprennent les tarifs mais aussi toutes les barrières non tarifaires (coûts administratifs, passage de frontière, infrastructure de transport), sont relativement plus élevés en Afrique (et pour les biens agricoles) que dans le reste du monde. Ces déterminants gravitaires (poids économiques des pays et distance au marché) expliquent la marginalisation de l'Afrique du commerce international¹³. Si la globalisation a concouru au cours des dernières années à une plus forte croissance et à la richesse, ce constat ne s'étend pas à l'ensemble des continents et des pays. Dans les moins développés d'entre eux, et en particulier en Afrique, la dégradation des déséquilibres existants a fait entrave au développement et aggravé la pauvreté (M. Daouas, 2001, p. 4). Car, « Tel qu'il est conduit actuellement, le processus de mondialisation mène à une marginalisation des pays et des populations les plus pauvres » (C. Comeliau, 1996, p. 9). Dans le même sens, P-N. Graud affirme : « Si la Chine et l'Inde ont incontestablement bénéficié de la mondialisation, on peut affirmer que l'Afrique subsaharienne en a pâti » (P-N. Graud, 2012, p. 105). Il s'ensuit de tout cela que l'Afrique subit la mondialisation en cours. Cette marginalisation économique de l'Afrique, à l'ère du « dédoublement », s'explique autant par son incapacité à tirer profit des différents schémas et mécanismes préférentiels d'accès aux marchés des pays développés (R. Batenguene Assil, 2016, p. 870). Cette situation est la résultante de l'enfermement de l'Afrique dans la trappe de l'économie rentière marquée par des taux d'exportations des produits agricoles et miniers de 70% et à son incapacité chronique à se doter d'un tissu industriel susceptible de proposer sur le marché international des produits à forte valeur ajoutée. L'Afrique présente une économie vouée à l'inessentiel. Elle produit ce qu'elle ne consomme pas et consomme ce qu'elle ne produit pas (R. Batenguene Assil, 2016, p. 870). À cela s'ajoute le pillage des ressources du continent. Les conséquences de ces politiques de pillage des ressources naturelles de l'Afrique ont conduit à un désastre économique. Comme le disait R. Diop à travers ces propos :

Des siècles après l'esclavage et la traite négrière, des
décennies après la colonisation qui a asservi, soumis et mutilé le
continent, l'Afrique n'est pas près de s'émanciper. Elle cherche

¹³ Candau Fabien, 2019, « Marginalisation commerciale de l'Afrique » *Racines d'Afrique* in <https://hal.science/hal-02306417v1>, consulté le 17 aout 2025 à 23h 58 mn.

un chemin, un devenir qu'elle a du mal à se frayer. Son indolence et son apathie m'attristent. Son sort est préoccupant. Son intégrité est menacée de toutes parts. Attentiste, malade, son histoire se fait sans elle avec d'autres acteurs souvent peu soucieux de l'issue (R. Diop, 2017, p. 14).

Il ressort de ces propos éloquents de R. Diop que l'Afrique est un acteur marginalisé au regard de son sort toujours préoccupant dans la mondialisation. Cette marginalisation des pays du Sud global et notamment du continent africain dans ce contexte de mondialisation apparaît dans ces propos du Pape Jean-Paul II, du 22 janvier 1999, dans son exhortation sur l'Église :

Si la mondialisation est régie par les seules lois du marché appliquées selon l'intérêt des puissants, les conséquences ne peuvent être que négatives. Tels sont, par exemple, l'attribution d'une valeur absolue à l'économie, le chômage, la diminution et la détérioration de certains services publics, la destruction de l'environnement et de la nature, l'augmentation des différences entre les riches et les pauvres, la concurrence injuste qui place les nations pauvres dans une situation d'infériorité toujours plus marquée. Bien que l'Église estime les valeurs positives que comporte la mondialisation, elle en considère avec inquiétude les aspects négatifs (A. Longchamp, 1998, p. 385).

L'Afrique est quasiment exclue du commerce mondial auquel elle ne participe que dans une proportion très faible. Autrement dit, si l'Afrique venait à disparaître aujourd'hui de la planète, c'est à peine si l'économie mondiale s'en apercevrait. En fait, le monde des affaires tend à s'organiser comme si l'Afrique n'existait pas au moment où les investisseurs incluent l'Est dans leur zone de prédilection face à la concurrence des nouveaux pays industrialisés (NPI) d'Asie ou d'Amérique latine (J-M. Ela, 1998, p. 343). Pour le moment, l'occasion de s'insérer dans le commerce mondial de produits manufacturés a été manquée, et une telle insertion est probablement plus difficile que dans les années 1960-1970, étant donné le nombre et la force des concurrents des autres continents en développement (D. Cogneau, 2008, p. 81). On le voit donc, l'Afrique reste un acteur mineur du système international. Elle est quasiment absente des segments de l'économie mondialisée (R. Batenguene Assil, 2016, p. 872). À tous ceux-ci s'ajoute le faible taux d'investissement. Par exemple, l'Afrique subsaharienne n'a pas réussi

à attirer beaucoup d'IED. Pour l'essentiel, les ressources que reçoit cette région de l'extérieur sont des prêts consentis par les administrations publiques (S.M. Wangwe & F. Musonda, 1998, p. 188).

Comme le dit si bien S. Le Gouriellec, « l'étau de la dette constitue un excellent moyen » de subordination des pays du Sud et surtout de l'Afrique par les pays du Nord (M. Diallo & J-P. N'DO, 2025, p. 393).

Du point de vue technologique, cette marginalisation s'illustre par le fait que le continent représente à peine 1% de la production scientifique mondiale (R. Batenguene Assil, 2016, p. 871).

Au regard de tout cela, et des inquiétudes soulevées sur l'ampleur de la « face noire »¹⁴ de la mondialisation pour reprendre l'expression d'Alain Bauer et Xavier Raufer, l'on peut se demander est-ce que l'Afrique pourrait se frayer un chemin ? Les difficultés pour le continent à imposer ses vues dans le concert des nations démontrent les énormes efforts à déployer pour parvenir à un développement endogène souhaité sur le continent dans ce contexte de phénomène complexe qu'est la mondialisation.

3. Présence marginale de l'Afrique dans l'arène internationale dans ce contexte de mondialisation

La mondialisation est un processus de mise en relation des économies nationales, formant ainsi un marché mondial. Elle bouleverse l'organisation économique et sociale de notre planète en créant des opportunités considérables mais également des défis majeurs, notamment pour les pays en développement comme ceux du continent africain¹⁵. L'Union africaine, une organisation qui se veut d'intégration aspire naturellement à jouer un rôle dans les relations internationales. Dans sa quête, l'organisation ne peut tirer son importance sur le plan mondial que de la force de ses composantes : les États qui la constituent. Dans le cas spécifique de l'Afrique, force est de constater que les nations qui sont membres de l'UA ne comptent pas parmi les plus puissantes. Aucun pays africain ne dispose, en effet, de l'arme nucléaire et aucun parmi eux ne siège au conseil de sécurité des Nations unies. Rien qu'en considérant l'absence de ces deux outils de puissance, on ne

¹⁴ Dans « La face noire de la mondialisation », publié par le Centre national de recherche scientifique (CNRS) en 2009.

¹⁵ CLUB CEDEAO, 2025, *La place de l'Afrique dans la mondialisation*, cours in <http://clubcedeo.com>, consulté le 21/08/2025 à 10h 44 mn.

peut que convenir que le rôle de l'UA dans les relations internationales s'apparente davantage à celui de l'acteur qui subit que de celui qui influence ou qui agit (A. Bassou, 2019, p. 34).

Réfléchir sur la place de l'Afrique dans cette irrésistible mutation qu'est la mondialisation est une incontestable gageure. Dans l'ensemble des écrits consacrés à la présence de l'Afrique sur la scène internationale, l'on rencontre tous les points de vue. Le plus dominant est cette représentation alarmiste qui trahit le discours intellectuel sur l'inanité de l'Afrique dans le concert des nations ; la métaphore est pour le moins foisonnante, qui figure un continent « moins sujet qu'objet de son devenir », une Afrique « mal partie », « déboussolée », « étranglée », « trahie », « désemparée » etc. (J. Njoya, 2010, p. 482). Les pays africains constituant l'UA disposent certes de quelques atouts qui peuvent les propulser sur le devant de la scène internationale. Les ressources naturelles s'affirment comme les premiers d'entre eux, mais elles ne peuvent constituer un levier de puissance en l'absence d'un savoir-faire industriel et technologique. Le continent reste encore ainsi un réservoir de matières premières où viennent s'approvisionner les pays à haut niveau technologique.

De plus, les prix de ses matières sont plus influencés par les puissances étrangères et le marché mondial, ce qui réduit l'Afrique à un degré de dépendance accrue vis-à-vis de ces « *market makers* » (A. Bassou, 2019, p. 34). Par ailleurs, l'image des pays africains et, par conséquent, celle de l'UA sont altérées dans le monde dans le cadre d'une perception générale qui fait du continent plus une source de préoccupation qu'un acteur partenaire agissant sur la géopolitique mondiale. L'Afrique est, en effet, souvent perçue à l'international comme la source des migrations illégales, le véhicule de circulations des trafics de drogue et le lieu d'instabilités pouvant menacer la paix globale. L'organisation panafricaine ne peut, dès lors, qu'être handicapée dans sa quête d'un rôle à jouer dans les sphères politiques internationales (A. Bassou, 2019, p. 34). Ce discours compatissant sur la marginalisation de l'Afrique se mue frauduleusement en un discours sur sa périphérisation (J. Njoya, 2010, p. 483). En effet, dans les relations internationales, la voix de l'Afrique est inaudible du fait de son poids économique dans les échanges internationaux. (M. Diallo et J-P. N'DO, 2025, p. 393). De ce fait, sur le plan de la présence internationale, on assiste à un rapport de force manifestement inégal qui accrédite fort opportunément la thèse de la marginalisation de

l'Afrique. Au-delà de quelques actions individuelles tout se passe comme si, au banquet des nations, l'Afrique n'a pas de couverts. En effet, l'Afrique peine à imposer ses vues dans le concert des nations. Elle continue d'être cantonnée au rang d'objet de préoccupation qu'à celui d'acteur dans la conduite des acteurs du monde. Sa participation effective à la gouvernance globale du monde reste et demeure sujette à caution. Acteur marginal d'un échiquier planétaire en reconfiguration, l'Afrique apparaît comme « le mouton noir de la planète »¹⁶ (R. Batenguene Assil, 2016, p. 873).

La conséquence est que l'Afrique se trouve aujourd'hui confrontée à une mondialisation accélérée. Autrefois subtile, la mondialisation s'est d'abord manifestée à travers l'esclavage et la colonisation, par l'exploitation des matières premières du continent africain. Aujourd'hui, devenue concurrentielle en raison de la révolution technologique, elle ne semble pas une faveur pour les Africains qui constituent les « mondialisés » et les puissances économiques occidentales, les « mondialisateurs » selon Joseph Ki-Zerbo (O. Dierma, 2021, p. 251).

Au regard de son retard et de sa situation, encore est-il nécessaire et vital pour l'Afrique de se ressaisir pour pouvoir saisir toutes les opportunités qui se présentent à elle dans ce village planétaire tout en se basant sur les réalités du continent, en ayant confiance en elle-même et en comptant d'abord sur ses forces intérieures pour un développement endogènes durable pour ses populations.

4. Quelques conditions et précautions pour asseoir et consolider un développement endogène en Afrique à l'ère de la mondialisation

Commerce international, migrations et finance globalisée constituent les ingrédients d'un cocktail nommé mondialisation, dont la recette n'est pas maîtrisée et dont le goût peut sembler amer si l'on n'y prend garde. Du côté de la recette, on constate que le dosage des trois ingrédients est très déséquilibré : la plupart des États veulent contrôler strictement les migrations internationales, ils tentent plus timidement d'organiser un commerce international, en plein essor à l'ère du conteneur, à travers de grandes négociations, tandis que la composante la plus aboutie de la mondialisation, la globalisation financière, reste encore très faiblement régulée. Cette recette produit forcément des chocs (J-Y. Huwart et L.

¹⁶ En dépit de l'intérêt qu'il suscite, ce continent continue de subir plutôt que d'agir.

Verdier, 2012, p. 3). De ce fait, face à la mondialisation qui est un processus irréversible et tend à réduire le monde en un immense marché, l'on insiste désormais sur la nécessité pour les Africains de construire des espaces de vie d'une dimension suffisante pour leur permettre de s'affirmer dans un monde qui se structure autour des grands pôles et des grands ensembles. Plus que jamais l'on doit reconnaître l'archaïsme des micro-États dictatoriaux dont parlait Cheikh Anta Diop. Cela ne peut se faire que par une réelle intégration régionale (J-M. Ela, 1998, p. 351). Les Africains doivent affronter les réalités de la mondialisation, qu'ils vont essayer de réinventer et finir par adopter de façon concertée des résolutions qui ne seront en aucun cas contraires aux valeurs humaines et universelles. Cela réclame d'eux la nécessité de s'unir et de constituer un front au sein d'un marché commun africain, en vue de faire face au néolibéralisme, combien dangereux pour les États sans équipement et sans initiatives (O. Dierma, 2021, p. 267). C'est dans ce contexte que Joseph Ki-Zerbo (cité dans O. Dierma, 2021, p. 267) affirmait : « L'ouverture sur la jungle demande des conditions, des précautions et des préparatifs. L'Afrique doit se constituer avant de descendre sur le terrain du jeu, dans l'arène ».

Cela dit, pour assoir et consolider un développement endogène dans ce contexte de mondialisation néolibérale, l'Afrique doit commencer par « chercher et définir sa voie qui passe par s'extraire des dogmes et contraintes qui l'accablent » (R. Diop, 2017, p. 66). Elle doit se démarquer des dogmes du néolibéralisme que professent les institutions financières internationales, les institutions de Bretton Woods et les grandes puissances. Elle doit commencer par assurer l'autosuffisance alimentaire et le plein emploi à ses populations sans se fier aux théories économiques qui professent la croissance comme seule voie du développement (M. Diallo et J-P. N'DO, 2025, p. 405). Les Africains doivent imaginer leur propre type de développement, plutôt que de vouloir copier celui des occidentaux. Un développement capable d'absorber les chocs écologiques, démographiques, technologiques. Restant convaincu que le développement de l'Afrique ne se fera pas avec le FMI, la Banque mondiale et l'OMC, mais par la seule volonté des hommes de ces pays. Pour cela, ils devront être des hommes

« capables » au sens où l'entend Amartya Sen¹⁷ (A. Andoinaud, 2015, p. 128).

Par ailleurs, il faut noter qu'il y a deux types d'initiatives de développement en Afrique, postcoloniale : les initiatives par l'Afrique et les initiatives pour l'Afrique et que « toutes les initiatives pour l'Afrique ont été conçues par les étrangers et elles ont toutes échoué (K.O. Aidoo, 2013, p. 82). D'où la nécessité de redynamiser ou de travailler à concevoir des initiatives propres aux Africains.

Aussi, la voie pour assoir et consolider un développement endogène en Afrique, suppose que les Africains retrouvent la confiance en eux-mêmes et en leur potentiel d'invention et de créativité. Tout le problème est là (J-M. Ela, 1998, p. 352). Le professeur Kibora (2016, p. 696) dans ce sens de renchérir, un homme qui a confiance en soi est en mesure de vaincre toutes les adversités en comptant sur ses propres forces et en y alliant des bonnes techniques empruntées ailleurs. Par conséquent, l'Afrique doit reprendre confiance en elle-même si elle veut aller de l'avant, car cette mondialisation est le résultat de politiques volontaristes, agressives et non des lois naturelles du marché (A. Andoinaud, 2015, p. 130). Selon M.K.T. Lubaku (cité dans A. Andoinaud, 2015), « il faut un sursaut d'orgueil, un réveil collectif, cesser de compter sur la charité des autres pour se relever. Il faut une révolution des mentalités, des méthodes et, surtout, de l'audace. Beaucoup d'audace » (A. Andoinaud, 2015, p. 42). Dans le même sens, après avoir examiné attentivement les comportements quotidiens et les habitudes saisonnières des élites et des masses africaines dans leur relation au progrès, à la modernité et à la tradition, il apparaît que la problématique du changement des mentalités peut constituer le point de départ d'un renouvellement de la théorie du développement (M-L. Ropivia, 1995, p. 402). C'est à ce prix qu'on pourra parvenir à un développement endogène solide. De son côté, B. Lugan (cité dans A. Andoinaud, 2015), n'a cessé d'attirer l'attention à travers ces mots :

L'Afrique est définitivement condamnée si elle continue à vouloir imiter l'Europe, car on ne greffe pas des prunes sur un palmier. En d'autres termes, les Africains ne sont pas des Européens à la peau noire, mais les héritiers d'une vieille histoire

¹⁷ Le principe de « capabilité », élaboré par l'économiste indien Amartya Sen, prix Nobel d'économie en 1998 pour ses travaux sur le développement humain, la pauvreté, la mondialisation et la notion de « capabilité ».

ancienne, ancrée sur le communautarisme et la continuité temporelle. Ils se suicideraient donc s'ils abandonnaient ce qui fait leur identité. Si, au contraire, ils répudient le modèle européen fondé sur l'individualisme et l'oubli des racines, alors tout leur sera possible (A. Audoinaud, 2015, p. 42).

En effet, le développement endogène implique que les diverses sociétés doivent rester elles-mêmes en puisant leurs forces dans les formes de pensée et d'action qui leur sont propres et en se donnant des fins accordées à ces valeurs comme aux besoins qu'elles ressentent et aux ressources dont elles disposent (UNESCO, 1984, p. 12). Pour ce faire, la créativité d'un développement suppose de valoriser les savoirs traditionnels, par exemple ceux de la pharmacopée traditionnelle ou des paysans, qui sont autant de stocks de connaissances risquant de disparaître : « l'éducation devrait être endogène et se fonder au maximum sur l'accumulation des connaissances africaines » (J-F. Petit, 2016, p. 451). Toujours dans la perspective de la créativité d'un développement endogène, les médias ont ici une grande responsabilité. Ils peuvent participer à la conscientisation. Certes, les médias favorisent une « érosion lente mais sûre des cultures africaines » mais peuvent aussi participer à leur « renaissance ». Un développement endogène appuyé sur des médias devrait en ce sens, non participer à la création d'une culture mondiale uniformisée au service de l'économie de marché, par le clonage généralisé de la culture dominante, mais bien participer à la promotion de la rencontre interculturelle (J-F. Petit, 2016, p. 452).

Une autre alternative de développement endogène est ce que certains économistes politiques appellent le développement par le bas (K.O. Aidoo, 2013, p. 93). Cela consiste donc à laisser les institutions, groupements et personnes au niveau le plus bas exercer les responsabilités qui sont les leurs. Ainsi, toutes les sociétés d'ordre supérieur doivent se mettre en attitude d'aide (« *subsidium* »), donc de soutien, de promotion, de développement par rapport aux sociétés d'ordre mineur. Or, au nom de l'aide publique au développement, l'Afrique est absorbée et remplacée dans ses prises de décision par l'Occident, ce qui a conduit à renier finalement à ses filles et fils leur dignité et leur espace vital devant leur permettre d'assurer un développement endogène qui leur est propre (J. Y. Waharé, 2016, p. 640).

Tout cela nécessite une certaine décolonisation des mentalités et un engagement du politique pour un projet de société qui table sur un modèle de développement endogène. Autrement dit, ce développement endogène doit être un engagement politique au plus haut niveau de l'État (L.O. Kibora, 2016, p. 702). Il y a donc une mue à faire de la part des tenants du pouvoir d'État. Ce n'est qu'à ce prix qu'on évitera de toujours dormir sur « la natte des autres » comme l'avait souligné J. Ki-Zerbo (1992).

Conclusion

Le développement endogène constitue une alternative aux politiques actuelles de développement dans ce contexte de mondialisation qui demeurent des politiques importées, attelées, assujétissantes pour la plupart des pays anciennement colonisés, toujours en quête ou d'implémentation d'une voie adaptée pour leur développement. C'est en cela que, nous avons à travers cet article jugé d'abord nécessaire de revenir un peu sur la notion de développement endogène. Ensuite, de souligner l'impact de la pénétration de la civilisation occidentale sur l'Afrique, notamment sur les plans culturel, social, économique et sur le plan diplomatique. Enfin, esquisser quelques pistes de solution pour un développement endogène harmonieux, véritable et durable en Afrique dans ce monde en pleine mutation. Il est ressorti des résultats que pour relever les défis de développement endogène dans les sociétés africaines soumises aux contraintes de la globalisation, les Africains doivent imaginer leur propre type de développement, plutôt que de vouloir copier celui des occidentaux et sans se fier aux théories économiques néolibérales qui professent la croissance comme seule voie du développement. Mais, en traçant leur voie du développement en se basant sur l'identité africaine, les potentialités africaines, les valeurs et réalités africaines ; en s'impliquant dans la conception et la mise en œuvre de ces initiatives endogènes et en étant leurs moyens et leur propre fin, afin de rompre avec les modes de développement en vigueur qui ont tendance à dénaturer le développement pour en faire un exercice d'aliénation. Pour y parvenir, un changement de mentalité s'avère primordial. Les Africains doivent avoir confiance en eux-mêmes, en leurs potentialités et capacités à opérer cette transformation multidimensionnelle. Il y a aussi, la nécessité pour les Africains de construire des espaces de vie d'une dimension suffisante pour leur

permettre de s'affirmer dans un monde qui se structure autour des grands pôles et des grands ensembles et cela à travers l'intégration africaine pour pouvoir affronter les contraintes de la mondialisation. Enfin, tout cela devrait être accompagné d'une réelle volonté politique, condition primordiale pour prendre son destin en main, assumer ses choix stratégiques et pour réussir un véritable développement endogène au bénéfice des populations africaines.

Bibliographie

- AIDOO Kojo Okopu, 2013, « Au-delà du néo-libéralisme : éléments de réflexion pour un développement démocratique » in Sylla Ndongo Samba (dir.), *Pour une autre Afrique, éléments de réflexion pour sortir de l'impasse*, Paris, L'Harmattan, p. 77-96.
- AMOUZOU Essé, 2009, *L'impact de la culture occidentale sur les cultures africaines*, Paris, L'Harmattan, 190 p.
- ANDOYNAUD André, 2015, *L'Afrique d'aujourd'hui, paroles d'Africains*, Paris, L'Harmattan, 435 p.
- BASSOU Abdelhak, 2019, « La place du continent africain dans les relations internationales : quels rôles pour l'Union Africaine ? » in *L'Afrique et les marchés mondiaux de matières premières* du Rapport ARCADIA, Rabat, Ed. Policy Center for the New South, p.29-36.
- BATENGUENE ASSIL Raphael, 2016, « L'Afrique dans la mondialisation : réflexion prospective pour une insertion réussie dans le nouvel ordre international » in Sanou Fernand et Sissao Alain Joseph, *Développement endogène de l'Afrique et mondialisation*, Actes de colloque, Ouagadougou, P.U.O/Fondation Joseph KI-ZERBO, p. 865-882.
- CAMERON David R. et GROSS STEIN Janice, 2003, « Contestations et mondialisation de la culture » in *la mondialisation : temps réel et espace virtuel* in <http://www.pum.umontreal.ca>, consulté le 05/08/2025 à 00h 08mn.
- CANDAU Fabien, 2019, « Marginalisation commerciale de l'Afrique » *Racines d'Afrique* in <https://hal.science/hal-02306417v1>, consulté le 17 aout 2025 à 23h 58 mn.
- CLUB CEDEAO, 2025, *La place de l'Afrique dans la mondialisation*, cours in <http://clubcedeo.com>, consulté le 21/08/2025 à 10h 44 mn.

- COGNEAU Denis, 2008, « Quelle place pour l'Afrique dans la mondialisation ? » in *L'économie mondiale*, Paris, La Découverte, p.71-82.
- COMELIAU Christian, 1996, « Mondialisation, danger ? », in *Revue Histoires de développement*, numéro 34/35, décembre 1996, p. 9-10.
- DAOUAS Mohamed, 2001, « L'Afrique face aux défis de la mondialisation » in *Finances et développement*, volume 38, numéro 4, p. 4-5.
- DESPORTES Coline, 2020, « Le développement endogène, tel la vie d'un végétal. Penser le territoire comme acteur de développement », *Les rencontres des Jeunes Chercheur.e.s en Études Africaines*, in <https://doi.org/10.58079/qjyn>, consulté le 27 octobre 2025.
- DIALLO Moussa et N'DO Jean-Pierre, 2025, « L'Afrique dans la mondialisation : du statut de spectateur à celui d'acteur » in *Revue Archives internationales*, Vol.1, n°1, La Communauté des Chercheurs d'Afrique (CCA)-Congo Brazzaville, Éditions EFUA, p.393-420.
- DIERMA Ousséni, 2021, « L'Afrique et la mondialisation dans la pensée de Joseph Ki-Zerbo » in *Akofena* n°004, Vol.3, p. 251-268.
- DIOP Rawane, 2017, *L'Afrique dans la mondialisation : une braderie sans fin*, Paris, L'Harmattan, 213 p.
- ELA Jean-Marc, 1998, « L'Afrique marginalisée » in *Chemins de libération, horizons d'espérance*, Montréal, Entraide missionnaire, p. 339-352.
- FERGUENE Améziane et HSAINI Abderraouf, 1998, « Développement endogène et articulation entre globalisation et territorialisation : éléments d'analyse à partir du cas de Ksarhella (Tunisie) », in *Revue Région et Développement*, n° 7, 1998, p.105-134.
- GINIEWSKI Paul, 1975, « Civilisation blanche et culture noire » in *Politique étrangère*, n°3, 1975, 40^e année, p. 307-328.
- GIRAUD Pierre-Noël, 2012, *La mondialisation. Emergences et fragmentations*, Sciences Humaines Editions, Auxerre, 166 p.
- GRASSINEAU BENJAMIN, 2021, « Qu'est-ce que le développement endogène ? », in <https://edgmobile.hypotheses.org>, consulté le 21/06/2023 à 15h 48 mn.

- HUWART Jean-Yves et VERDIER Loïc, 2012, *La mondialisation économique : origines et conséquences*, Les essentiels de l'OCDE, Paris, Editions OCDE, 172 p.
- KARIDJA Fatima, 2009, « La culture, levier du développement en Afrique », Institut pour le Développement et la Coopération (TASAM)/ Centre d'Études Stratégiques Turco-Asiatique, communication in <https://fr.scribd.com>? Consulté le 24/09/2025 à 14h 32 mn.
- KIBORA Ludovic Ouhonyioué, 2016, « Culture immatérielle et promotion du développement endogène : le cas de la médecine traditionnelle » in Sanou Fernand et Sissao Alain Joseph, *Développement endogène de l'Afrique et mondialisation*, Actes de colloque, Ouagadougou, P.U.O/Fondation Joseph Ki-Zerbo, p. 691-704.
- KI-ZERBO Joseph, 1992, *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, Dakar, CODESRIA, 224 p.
- KOUMA Youssouf, 2011, « des savoirs endogènes au développement endogène : le pari de l'intégration africaine », in *Lettres d'Ivoire* n° 012, Numéro spécial décembre 2011, p. 145-155.
- LONGCHAMP Albert, 1998, « La mondialisation : subir ou agir ? » in *Chemins de libération, horizons d'espérance*, Montréal, Entraide missionnaire, p.384-407.
- MOULOUDJI-GARROUDJI Soraya, 2009, *Déculturation, acculturation : Quel devenir pour l'Afrique ?* Document de réflexion in <https://arb.crasc.dz>, consulté le 11/08/2025 à 18 h 08 mn.
- NJOYA Jean, 2010, « Mondialisation et insertion internationale de l'Afrique : l'anthropologie d'une dynamique récusée » in, *Verfassung und Recht in Übersee / Droit et politique en Afrique, Asie et Amérique latine*, Vol. 43, N° 4, p. 482-505.
- PETIT Jean-François., 2016, « De la créativité des peuples africains comme condition d'un développement endogène », in Sanou Fernand et Sissao Alain Joseph, *Développement endogène de l'Afrique et mondialisation*, Actes de colloque, Ouagadougou, P.U.O/Fondation Joseph Ki-Zerbo, p. 435-458.
- RAMDE Eunoc et KABORE Amado, 2021, « L'impact de la politique du développement endogène de Thomas Sankara sur le développement des besoins fondamentaux du Burkina Faso de

- 1983 à 1987 », in *Ziglôbitha*, n°03, Décembre 2021, p. 331-344.
- REIFFERS Jean-Louis et *al.*, 1981, *Sociétés transnationales et développement endogène*, Paris, Les Presses de l'UNESCO, 288 p.
- ROPIVIA Marie-Louis, 1995, « Problématique culturelle et développement en Afrique noire : esquisse d'un renouveau théorique » in *Cahiers de Géographie du Québec*, Volume 39, numéro 108, p. 401-416.
- SIRY Abdoulaye, 2016, « Le financement du développement endogène en Afrique subsaharienne » in Sanou Fernand et Sissao Alain Joseph, *Développement endogène de l'Afrique et mondialisation*, Actes de colloque, Ouagadougou, P.U.O/Fondation Joseph Ki-Zerbo, p. 495-517.
- UNESCO, 1984, *Participer au développement*, Paris, PUF, 434 p.
- WAHARE Jules Yaovi, 2016, « La gouvernance locale comme ferment d'un développement endogène en Afrique » in Sanou Fernand et Sissao Alain Joseph, *Développement endogène de l'Afrique et mondialisation*, Actes de colloque, Ouagadougou, P.U.O/Fondation Joseph Ki-Zerbo, p. 627-645.
- WANGWE Samuel Mwita et MUSONDA Flora, 1998, « Incidence de la mondialisation en Afrique » in *Mondialisation, croissance et marginalisation*, Ottawa, Centre de recherches pour le développement international (CRDI).

Charles de Gaulle : le mythe culturel du général français dans la société congolaise (1940-1958)

Jean Félix YEKOKA*

Résumé

Charles de Gaulle est un personnage complexe qui s'est révélé aux Africains à la faveur de la Deuxième Guerre mondiale. Les multiples voyages qu'il effectue en Afrique noire, à la suite de l'appel du 18 juin 1940, sont marqués du sceau de courage, de la gestuelle et de la rhétorique flamboyante qui épousent les aspirations des colonisés. Au Moyen-Congo, les citoyens identifient dans ses qualités intrinsèques, son physique et son habillement, une esthétique de la magie guerrière qui fonctionne à l'image des croyances endogènes. Dès lors, dans l'imaginaire collectif, de Gaulle devient l'homme de la situation, c'est-à-dire le mythe temporel attiré, l'incarnation des forces magiques locales qui charrient les espoirs des populations autochtones. Cette vision mythique gaullienne, les Congolais l'ont socialisée, dans la sphère de l'indicible et au sein de l'espace public, à travers de marqueurs symboliques forts.

Mots-clés : De Gaulle, Mythe, Imaginaire collectif, Valeurs intrinsèques, Humanisme, Moyen-Congo

Abstract

Charles de Gaulle is a complex figure who revealed himself to Africans during the Second World War. The multiple trips he made to black Africa, following the appeal of June 18, 1940, are marked with the seal of courage, gestures and blazing rhetoric that adheres to the colonized people's aspirations. In the Moyen-Congo, citizens identify him in its intrinsic qualities, its physique and its clothing, an aesthetic of warlike magic that functions in the image of endogenous beliefs. From that time, in the collective imagination, de Gaulle becomes the man of the situation, that is to say the temporal myth attracted, the incarnation of

*Maître de conférences d'histoire, Faculté des lettres, arts et sciences humaines
Université Marien Ngouabi (UMNG) – Brazzaville (Congo)
Interdisciplinaire groupe de recherche sur l'Afrique contemporaine (www.igrac.cg)
E-mail : yekokaj@yahoo.fr

the local magical forces that carry the indigenous populations' hopes. This mythical Gaullian vision, Congolese have socialized it, in the sphere of the unspeakable and within public space, through strong symbolic markers.

Keywords : De Gaulle, Myth, Collective imagination, Intrinsic values, Humanism, Moyen-Congo.

Introduction

L'historiographie africaine du monde contemporain se fait à la confluence des problématiques qui intéressent le monde occidental auquel elle consacre souvent des études biographiques. Une telle référence dévoile l'existence d'un ensemble de liens historiques entretenus entre ces deux mondes. Avec les explorations et le partage de l'Afrique opéré à la fin du XIX^e siècle, ces liens se sont inscrits davantage sur une trajectoire de domination, au nom d'une rhétorique du devoir de civilisation et du souci d'exploitation des sociétés africaines avides de connaissances techniques et technologiques capables d'assurer l'exploitation de nombreuses richesses que recèle l'Afrique¹. La violence qui accompagne la mise en œuvre de ce projet civilisationnel radicalise les Africains. Dans plusieurs régions, ils sont nombreux à résister et à considérer l'homme blanc comme un perturbateur de l'ordre naturel.

Dans ce climat tendu, constamment marqué du sceau de déni des droits de l'homme, quand éclate la Deuxième Guerre mondiale, en 1939, personne n'a imaginé la tournure et l'accélération qu'allaient prendre les événements, notamment dans les rapports entre la France et son empire colonial africain. En plus de constituer un camouflet pour la civilisation occidentale, très rapidement, cette guerre révèle à la face du monde des personnages qui joueront un rôle décisif dans le revirement de situation et le basculement de rapport de force sur le terrain. En AEF, mis à part le Gabon qui traîne encore les pas, parce que fidèle au

¹ C'est de cette façon qu'Albert Sarraut, un de grands théoriciens de la colonisation, justifie la colonisation et l'exploitation des richesses africaines par les Occidentaux, dans sa *Grandeur et servitude coloniales*, publié à Paris, aux Éditions du Sagittaire, en 1931, 287p. Il estime que la Mère nature a donné à l'Occident l'intelligence technique qui puisse permettre l'exploitation des richesses se trouvant en Afrique pour le bien et le bonheur de l'humanité. Car, au nom de ce bonheur, l'on ne peut accepter que ces richesses se trouvant sur le sol et dans les sous-sols africains périment.

gouvernement de Vichy, le général de Gaulle, pourtant « peu connu² en Afrique centrale » (J. Ollandet, 2013, p. 62), devient très rapidement une figure tutélaire. L'appel qu'il lance à Londres, le 18 juin 1940, pour organiser et fédérer la résistance suscite une adhésion populaire.

En effet, sous couvert de la guerre, dans la mentalité des Congolais, de Gaulle représente à lui seul une esthétique de référents éthiques en adéquation avec les codes endogènes. Les différents voyages qu'il effectue à Brazzaville engendrent chez les populations autochtones une psychologie de refoulement des drames coloniaux vécus au profit d'une insertion du général dans le schéma coutumier du vivre ensemble. Les discours populaires, le recours à son nom et à son image dans les rouages initiatiques le placent au cœur du mythe. Comment le comprendre ? À partir de quels référents anthropologiques est-il possible de l'expliquer ? Sans doute, sommes-nous dans un contexte de légendes et de mythes qui racontent des histoires de duos ou d'alliances sur le mode de la passion et de l'accord indissoluble. Dans ces mythes messianiques, les pactes sont scellés par une puissance cosmique, sur la base d'un édit, un philtre, un talisman : « Une formule indéchiffrable par des regards profanes et qui lie à jamais. Il est écrit dans les astres qu'ils se rencontreront à ce moment-là » (Ph. Le Guillou, 1996, p. 102). Ceci sert d'hypothèse et de prédicat à cette réflexion que nous nous proposons d'inscrire prioritairement dans le cadre de l'histoire des mentalités et des attitudes collectives.

Du point de vue chronologique, 1940 et 1958 sont respectivement les bornes temporelles choisies. La première date permet d'envisager une fixation de l'image du général de Gaulle dans la conscience collective des Congolais, dès le premier voyage qu'il effectue à Brazzaville la même année. La seconde date, quant à elle, confirme l'esthétique identitaire du général dans la psychologie des Congolais dont la manifestation des émotions, à son égard, retourne l'épaule de plusieurs décennies de violences et de traumatismes coloniaux subis.

Bien que le général de Gaulle bénéficie d'une masse importante de documents qui rendent compte de sa vie et de son œuvre, tant dans le domaine militaire que politique, celle concernant cette contribution reste tout de même parcellaire. Dans ce contexte, c'est à la vision du monde des sociétés congolaises et aux informations issues de

² Quand le général de Gaulle arrive à Brazzaville, le 24 octobre 1940, il n'est connu que du seul général de Larminat. Cf. Ackermann-Athanassiades (Blanche), 1989, *France Libre Capitale Brazzaville*, Paris, Éditions La Bruyère, p. 62.

témoignages oraux qu'on se référera régulièrement pour construire une analyse qui vaille. Par ailleurs, en inscrivant l'objet d'étude dans la dynamique de l'histoire socioculturelle du Congo, c'est à l'approche symbolique que nous allons recourir. Celle-ci a l'avantage de rendre « présent ce qui est impossible à percevoir » (D. Villepelet, 2003, p. 24) et de sa capacité à construire les faits sociohistoriques comme « un rapport qui organise des techniques d'assimilation et de reproduction des habitus du groupe [social] » (M. Mauss, 2004). L'approche symbolique « correspond à une conscience esthétique très raffinée » (H. Owusu, 1999, p. 8) des cultures humaines. En l'inscrivant dans une démarche compréhensive et interdisciplinaire, elle est un signe concret évoquant par un rapport naturel quelque chose d'absent ou d'impossible à percevoir³. Ici, l'imaginaire est incontestable. Il permet au symbole de décrire à nouveau la réalité sous des aspects qui ne sont pas immédiatement perceptibles. De même, il la recrée et l'invente, et permet de décoller de l'univers des choses, en faisant venir au langage ce que les êtres humains éprouvent, ressentent ou croient (D. Villepelet, 2003, p. 24).

Charles de Gaulle est une figure complexe dont l'analyse exige la présentation générale des fils conducteurs. Ainsi, dans la phase d'ouverture, l'effort à fournir consiste à poser le fondement favorisant l'ancrage de de Gaulle dans la conscience collective congolaise. Cet effort se poursuivra par tissage d'une relation fusionnelle entre de Gaulle et Brazzaville, la capitale de la France libre. Dans cette relation, psychologiquement, il y a une identité de de Gaulle construite à l'aune séquentielle de légendes et mythe structurels, voire temporels. Le mythe de Gaulle, c'est celui de l'homme idéal, détenteur de pouvoirs magiques de type africain. Donc, il est une figure mémorielle construite au confluent de l'officiel et du privé par les canaux des initiatives iconographiques et onomastiques.

³ André Lalande et Alfred Willener donnent respectivement de l'imaginaire un éclairage précis qui oriente notre approche concernant la figure mythique et légendaire de Charles de Gaulle. Cf. André Lalande, 1968, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, in <http://fr.wikiquote.org/wiki/symbole> (consulté le 4 mars 2015) ; Alfred Willener, 1970, *L'image-action de la société ou la politisation culturelle*, Paris, Seuil, p. 252-253.

1. Construction anthropologique d'une vision endogène favorable à de Gaulle

Le retour à la vision du monde des populations congolaises, dans leur globalité, est un préalable indispensable à la compréhension des émotions affectives et des logiques systémiques ayant concouru à l'acceptation de Charles de Gaulle. Dans le contexte colonial, il n'existe pas de preuve matérielle pour justifier la psychologie indigène face à ce général honni par le régime de Vichy. L'appel du 18 juin 1940 qu'il lance en direction de l'empire français d'Afrique trouve un écho favorable au Moyen-Congo. Rappelons que, lorsqu'éclate la Deuxième Guerre mondiale (1939-1945), la colonisation a déjà connu un succès inébranlable en Occident. Les poches résiduelles de résistance en Afrique sont impitoyablement laminées, leurs auteurs tués, jugés ou emprisonnés. La soumission des indigènes à l'administration coloniale qui leur impose l'impôt et les corvées est sans négociation. De 1900 à 1940, en effet, la France n'a entendu que la voix de ses intérêts économiques au sein de son pré-carré colonial. Pour se faire, « répressions violentes, massacres, emprisonnements et déportations, etc. ont été la réponse constante réservée aux revendications des peuples colonisés » (C. Goma-Foutou, 1986, p. 23).

Dans ce contexte chrysogène, marqué du sceau des considérations racistes, *a priori*, rien n'oblige les indigènes de faire allégeance à un étranger inconnu. Comment comprendre l'acceptation et la socialisation de de Gaulle dans la société indigène congolaise ? De Gaulle a-t-il conclu un « pacte social » dont la remise en cause par une des parties ouvrirait la voie à un chaos collectif ? La complexité des rapports entre Français et Congolais, dès la fin du XIX^e siècle, autorise ce type d'interrogation. Par ailleurs, l'on sait que De Gaulle arrive à Brazzaville dans un contexte mondial difficile, où l'image de la France est complètement érodée par l'armée allemande qui a occupé Paris.

Toutefois, il est difficile de retenir l'hypothèse de signature d'un « pacte social » entre Charles de Gaulle et les populations congolaises, attentives et respectueuses de leurs valeurs culturelles fondamentales. C'est dans les archives mémorielles de leur lointain passé qu'il faut essayer de découvrir les configurations de leur attitude réceptive vis-à-vis de ce général en quête de soutien humain, matériel et territorial. Ce dernier devrait permettre l'établissement d'une base militaire opérationnelle pour organiser la libération de la France.

Sur le territoire *aéfien*, et particulièrement sur celui du Moyen-Congo, l'on ne se perd pas en conjoncture. La mémoire collective se souvient encore du premier contact entre Portugais et Kongo, en 1482, sur leurs côtes. Au cours de cette période, Diego Caô, à la tête d'une importante équipe tenait à accomplir le projet politique et culturel de la bulle portugaise. En effet, il avait reçu de Jean II, souverain du Portugal, la mission d'atteindre le pays (Éthiopie) du prêtre Jean. Après ce pays mythique, il devait prendre la route des Indes où le Portugal se proposait d'étendre son influence culturelle (J. F. Yekoka, 2018, p. 425). La rencontre de son équipe avec les Kongo relève d'un fait, à la fois insolite et fortuit. Mais elle a réveillé, dans le subconscient autochtone le souvenir de la vision sur la vie après la mort, des eaux entendues comme habitat des ancêtres. La même croyance soutient vivement le retour des ancêtres parmi les vivants, mais sous la forme de personnes à la couleur blanche. Dès lors, la présence des Portugais apparaissant sur les eaux de l'Atlantique a vite été interprétée comme le retour des ancêtres kongo parmi les vivants. Ce retour est une annonce d'un nouvel ordre mondial. Il conforte l'idée de soumission totale et de révérence à l'égard de leurs ancêtres⁴.

Or, quand de Gaulle arrive pour la première fois à Brazzaville, en 1940, cette croyance est encore efficace. Elle fait même l'objet d'une amplification, en termes de communication et d'information se diffusant en milieu indigène. Dans la capitale de l'AEF, la rumeur qui circule établit une filiation entre le général de Gaulle et les ancêtres locaux⁵. Elle l'intègre volontiers dans une généalogie parentale complexe, dont les ressorts sociaux astreignent les uns et les autres à lui manifester clairement leur joie, leur dévotion et allégeance. L'« étranger autochtone » mérite les honneurs, l'hospitalité et les autres privilèges que proclame la beauté de l'humanisme des coutumes endogènes qui s'expriment au moyen du substrat affectif de la conscience collective. Nous sommes au fondement d'un mythe sur un personnage au charisme éprouvé ; un général charrié par la force du

⁴ La traite négrière et les débuts de la colonisation ont fortement érodé cette conception de l'homme blanc, passé depuis dans le champ du fossoyeur des traditions et valeurs culturelles du peuple kongo. Les différentes résistances enregistrées dans cet espace, illustre le malaise culturel, sinon une inadéquation des visions du monde, entre le Kongo et l'Occident.

⁵ Il faut rappeler que les voyages de de Gaulle sont précédés de campagnes de propagandes très organisées pour arrimer les aspirations des Congolais à la vision de de Gaulle. Cf. J. Ollandet, 2013, p. 76-77.

vent, *mpepo*⁶, pour atterrir à l'aérodrome de Brazzaville, dans une atmosphère toute particulière.

2. De Gaulle et Brazzaville : une relation fusionnelle

La marge de manœuvre londonienne du général de Gaulle est limitée. Même s'il est sûr que l'espoir de libérer Paris lui est encore permis, mais il sait que son autorité et son dispositif militaire sont marginaux. D'ailleurs, sa collaboration avec le premier ministre britannique Wilson Churchill est loin d'être fondée sur une confiance mutuelle. Constamment, le général réfléchit sur ses moyens matériels et humains, puis, sur l'avantage politique et diplomatique qu'il peut tirer de ses alliés américains et britanniques. Il estime que sa fonction à leur côté devait « cadrer avec les besoins urgents de la guerre » (J. Ollandet, 2013, p. 128). Ainsi, entreprendre une tournée en Afrique – en AOF et en AEF – devient pour lui un préalable indispensable pour une meilleure appréciation des effectifs africains qui ont accepté de se rallier à lui. En fait, l'engagement des Africains pour la cause qu'il défend doit arrêter le grand écho d'une simple propagande que ses alliés font d'eux. De cette façon, de Gaulle entend montrer aussi aux Américains qu'il n'est pas tout seul, qu'il n'est pas ce roi sans terre (B. Ackermann-Athanassiades, 1989, p. 9).

Dès octobre 1940, de Gaulle s'engage dans un périple qui le conduit au Cameroun, au Tchad, en Oubangui-Chari et au Moyen-Congo. Son atterrissage à Brazzaville, le jeudi 24 octobre, se déroule dans une atmosphère particulière : la joie et la liesse populaires donnent un coup d'arrêt aux intrigues et aux scènes de violence qui caractérisent les rapports sociaux entre Noirs et Blancs. Pour la première fois, ces deux communautés raciales acceptent de sceller leur destin dans un même élan de cœur et de solidarité. Dans le passage suivant, Blanche Ackermann-Athanassiades décrit l'atmosphère ayant dominé cette arrivée. Elle fait parler une personne anonyme dans un lyrisme qu'elle met au service de la cause pour symboliser la solennité du moment :

Ce jour-là est le jeudi 24 octobre 1940 et tout Brazzaville ;
tous, nous sommes avec enthousiasme et une profonde émotion

⁶ En lingala, une des langues nationales du Congo, *mpepo*, qui viendrait de *mopepe*, c'est-à-dire le vent, signifie l'avion. C'est par cette expression *mpepo* qu'on a nommé le premier avion qui a atterri sur le sol congolais.

sur le terrain d'aviation pour y accueillir le général de Gaulle qui se rend pour la première fois dans la « capitale de la France libre ». Ce jour-là, le ciel est couvert. Nous sommes en début de la saison chaude et une tornade est toujours à craindre. Dès deux heures de l'après-midi, des voitures affluent de tous les coins de Brazzaville et de la brousse vers le terrain d'aviation. Des groupes se forment. Là où était attendu l'avion, on distingue le général de Larminat ayant à ses côtés le général Serres, le général Carretier et celui qui fut l'âme du ralliement à Brazzaville, le Général Sicé (B. Ackermann-Athanassiades, 1989, p. 130).

Dans la foulée, le portrait qu'elle fait renseigne sur l'état psychologique des Noirs et Blancs venus recevoir de Gaulle à sa descente d'avion. L'on imagine les cris de joie des foules, à l'image de ceux qui annoncent la venue au monde d'un enfant, après une longue période de douleurs d'enfantement. Dans ces conditions, « Vive de Gaulle ! » et autres salutations ouvrent la voie à un long processus de fusion entre le général et Brazzaville :

Le Tout-Brazzaville administratif, militaire, civil est là, sans compter la foule immense des deux villages de Baongo et Poto-Poto. Tout d'un coup, l'avion apparaît dans le ciel comme une étoile. Une émotion profonde, unique, étreint tous les cœurs et rend silencieux ceux qui sont venus accueillir le chef de tous les Français libres. Il ne devait y avoir que le général de Larminat qui l'ait connu à ce moment-là. Tous, nous sommes impatients de le voir. L'avion se pose, la porte s'ouvre, le voilà ! Il descend et le silence émouvant qui a précédé l'atterrissage est rompu par le cri unanime qui sort de toutes les poitrines : « Vive de Gaulle ! ». Il salue tout le monde, serre les mains qui se tendent et monte en voiture avec le général de Larminat (B. Ackermann-Athanassiades, 1989, p. 130).

L'accueil est triomphal. Il conforte de Gaulle dans « ses convictions d'être l'homme de la situation nouvelle », un roi avec royaume. De Gaulle garda l'heureux souvenir de ce premier voyage effectué à Brazzaville comme une étiquette de l'âme. Même après 1958, sa mémoire resta fidèle à l'ensemble des solennités qu'il bénéficia de la part des indigènes. Dans le témoignage qu'il fit à son fils Philippe, des années plus tard, au sujet de ce voyage, ce dernier ressentit le réflexe de confiance des Africains à son égard. Il dit avoir été frappé et subjugué

par le caractère sentimental de leur accueil : « En m'accueillant, ils retrouvaient la France et en même temps me donnaient l'impression de retrouver leur propre frère » (Ph. de Gaulle, sd, p. 212).

Pourtant, l'enthousiasme et les émotions africains à l'endroit du général ne sont pas de courte durée. En effet, chaque fois que le général de Gaulle foule le sol de Brazzaville, les indigènes ont le sentiment d'être en présence d'une force protectrice. Ils cherchent et trouvent constamment en lui les ingrédients d'un homme assoiffé de liberté, de paix et de progrès de l'humanité. Cette triangulation idéologique apparaît dans ses différentes interventions à Radio-Brazzaville et dans ses discours officiels de l'entre 1940 et 1958. Sa rhétorique flamboyante, son charme, la gravité de la mine, son charisme, sa grande taille, que l'imaginaire collectif assimile à un roseau de quatre mètres de hauteur⁷, et son accoutrement particulier matérialisent dans la conscience indigène une esthétique de socialisation de l'homme dans la société congolaise. De Gaulle est désormais « l'homme de Brazzaville », c'est-à-dire le chef prestigieux dont la vision du monde est totalement intégrée dans le substrat culturel endogène. D'ailleurs, par un jeu de corruption graphique, mais surtout de conviction religieuse, de Gaulle est devenu *ngolo*, c'est-à-dire la force dont l'univers linguistique kongo dévoile le mot caché *ngo* : la panthère, l'animal emblématique symbolisant le pouvoir dans maintes sociétés africaines. Symboliquement, *ngolo* traduit le levier de la conscience structurelle, le paradigme des lendemains autochtones meilleurs. Ainsi, à l'image d'anciens monarques kongo, loango et teke, de Gaulle incarnerait une modernité symbolique de ce félin, cette force, ce pouvoir de vaincre et de conduire intelligemment les affaires militaires et politiques : « Oh ! Homme spécialiste de la guerre, prend tes armes ! Et rappelle-toi la Sainte-Trinité. Oh ! Lorsqu'arrive une bombe, alors tu la repousses. Et tu reviens vers tes enfants »⁸.

Dans ce halo symbolique traduisant la relation entre Brazzaville et de Gaulle, en 1958, alors maire de Brazzaville, l'abbé Fulbert Youlou ne put s'empêcher de lui remettre les clés de la ville. L'acte rituel est

⁷ Gampacka Likibi Fidel Wolfan nous a fait part des témoignages qu'ils recevaient des villages de la part de leurs parents qui avaient vu de Gaulle au sujet de sa taille imposante. À entendre ces témoignages, jamais les Africains n'avaient vu un homme d'une taille aussi grande qu'un bois de quatre mètres.

⁸ Ces paroles symbolisent à elles seules les attributs du pouvoir militaire et religieux que l'imaginaire africain attribue à de Gaulle. Cf. Raymond Mayer et Marc Mba Nong, film de jubilé N'Neng-Alor, la danse de Gaulle à Ndjolé, Gabon, 1981.

accompli au milieu d'une foule compacte, dans une allocution qui rappelle souverainement le souvenir d'une fusion amorcée en 1940. D'ailleurs, le climat de cette adresse ravive les gaietés de cette dernière année :

Les acclamations enthousiastes qui se lèvent dans l'allégresse sur votre passage sont la marque des sentiments profonds animant une ville entière et vous disent mieux que des mots l'attachement que nous portons à votre personne. Les noms de Brazzaville et de de Gaulle se sont rejoints déjà une fois. C'était voici dix-huit ans. Vous passiez sur la même place, à peine construite, mais déjà vous portiez nos espérances. Qui ne se souvient de vos paroles d'alors ? (...) ⁹.

Plus loin, il réaffirme la relation fusionnelle de Brazzaville avec de Gaulle dans une détermination émotionnelle qui sonne le glas d'un jour nouveau :

Cette seconde rencontre du général de Gaulle et de Brazzaville, je la salue comme l'aurore de notre nouveau destin, celui qui pérennisera par une volonté librement exprimée notre attachement à la France dans un statut que nous choisirons fédéral. (...). Mon général, il n'est pas de plus grand bonheur pour moi que de vous saluer en un tel jour et de vous remettre les clés de la ville ¹⁰.

L'allocution de Barthélemy Boganda, président du Grand Conseil de l'AEF, puise aussi ses vertus dans une vision anthropologique qui magnifie Charles de Gaulle et les glorieuses promesses qu'il a faites aux Africains à la Conférence de Brazzaville de 1944. L'on peut entrevoir le sentiment de générosité, voire de reconnaissance des Africains vis-à-vis de ce général à travers l'extrait du discours suivant, prononcé le 24 août 1958, au stade Félix Éboué :

Chef du Gouvernement de la République, vous avez droit à notre respect, mais lorsque ce Président du Conseil des Ministres s'appelle de Gaulle cela revêt pour l'AEF une autre signification, un sens mystique national, un nom prestigieux, une personnalité

⁹ Discours de l'abbé Fulbert Youlou, maire de la ville de Brazzaville, prononcé le 24 août 1958, au stade Félix Éboué, Cf. *Voyage officiel en Afrique Équatoriale Française du Général de Gaulle Président du Conseil des Ministres*, p. 8

¹⁰ Discours de l'abbé Fulbert Youlou, *op.cit*, p. 8

qu'aucun Parti politique, qu'aucune portion du peuple ne pouvait s'attribuer, ni monopoliser car, pour nous, de Gaulle, c'est la France, et dans l'immense dette de reconnaissance que l'Afrique a vis-à-vis de la France, une grande part revient à celui qui, en même temps qu'il combattait pour libérer la Patrie de l'occupation étrangère, réunissait la conférence de Brazzaville pour nous libérer du pacte colonial¹¹.

À la vérité, de Gaulle n'avait pas autre choix que celui de faire évoluer la condition des indigènes à l'intérieur de l'empire colonial français. La tournure prise par la guerre, l'apport matériel et humain de l'Afrique l'y avaient conduit sans calcul politique. Il était devant un fait accompli. De ce fait, sa marge de manœuvre était trop réduite pour qu'il se permette de ramer à contre-courant de l'histoire. D'ailleurs, dans sa déclaration du 10 octobre 1943 à Radio-Brazzaville, il le souligne clairement, après la visite d'inspection effectuée dans les quatre territoires de l'AEF :

La Conférence de Brazzaville témoignera de notre volonté de poursuivre après la guerre, avec une foi et une énergie redoublée, la mission africaine de la France...

La fidélité que nous ont montrée des populations dans nos revers, et notre volonté de résistance dans nos désastres, les aptitudes presque insoupçonnées qu'ont montrées nos soldats de couleur à s'adapter à des techniques qui paraissent dépasser le stade de leur évolution, ont fortifié le sentiment de nos responsabilités et de nos devoirs envers l'Africain (C. Goma-Foutou, 1986, p. 26).

Naturellement, ce discours trouva un écho favorable au sein des masses populaires indigènes. Celles-ci l'avaient interprété, non pas comme un devoir de reconnaissance, mais comme un signe d'humanité que proclament les coutumes endogènes. Peut-on lire une sorte d'avatar congolais, présent ailleurs, là où de Gaulle avait déjà mis pied ? Rien n'est moins sûr. En effet, il semble que chaque peuple ait affirmé son ressenti à l'endroit du général de la France libre en s'appuyant sur ses propres ressorts psychologiques. Ainsi, à Brazzaville, les faits et gestes

¹¹ Discours prononcé par Monsieur Barthélemy Boganda, président du Grand Conseil de l'Afrique Équatoriale Française, le 24 août 1958, au stade Félix Éboué, Cf. *Voyage officiel en Afrique Équatoriale Française du Général de Gaulle Président du Conseil des Ministres*, p. 4.

de de Gaulle sont appréhendés dans une intellectualité qui actualise l'esthétique sémiotique de la puissance. Intrinsèquement travaillés, ces faits et gestes participent activement à l'opération conjoncturelle de création anthropologique du mythe de Gaulle comme divinité complexe accomplissant diverses fonctions sociales.

3. De Gaulle : le mythe à facettes multiples

Chaque voyage qu'effectue de Gaulle à Brazzaville ouvre une nouvelle séquence d'appréciation de son style et de la « magie » de son être. Son intelligence raffinée, son charisme, la puissance de son verbe et son courage à braver l'obstacle rappellent chez les Congolais des histoires de vie d'un lointain passé où des héros ont écrit leurs propres chroniques, gravées dans la mémoire collective. La richesse des qualités exceptionnelles qui s'expriment à travers un colosse de quatre mètres participe à la création de légendes qui ruinent, à son profit, au moins pour deux décennies, tous les mythes et les récits d'autres personnages illustres de l'histoire locale¹² et étrangère¹³.

Les récits fabuleux qui se structurent autour du général de Gaulle expriment un foisonnement de vie. Leur densité est importante, avec cette particularité de pointer unanimement « de Gaulle le chef incontesté de tous les Blancs¹⁴ », un *nganga/nga* ou un hercule qui accomplit à lui seul les fonctions sociales de plusieurs divinités endogènes. À l'instar d'autres légendes, celle du général de Gaulle marque les esprits, en même temps qu'elle fait de lui « l'homme de la situation ». Cette légende a ses propres mythes particuliers et sa part de superstition. Nous faisons allusion à l'histoire du poisson *makaya* dont Louis Préclin (1967, p. 83) fait écho dans son *Pointe-Noire sous la Croix de Lorraine*. L'histoire de ce gros *mâchoiron* est connue à Brazzaville et à Pointe-Noire, par nombre d'hommes et femmes, vétérans des années quarante. Elle s'apparente à un récit épique et puise

¹² Au nombre de noms de personnages illustres et charismatiques, cités lors de nos enquêtes par les traditionnalistes, il y a : Massinga Mbambi, Nguem Sembe, Ngofolo Pépé, Mabiala Ma Nganga, Simon Kimbangu et André Matsoua. Certains d'entre eux comptent parmi les grands résistants à l'ordre colonial imposé en Afrique dès la fin du XIX^e siècle.

¹³ L'on pense particulièrement, ici, au maréchal Pétain que les anciens combattants de la Première Guerre mondiale (1914-1918) avaient popularisé sur le continent.

¹⁴ C'est cet imaginaire qui a longtemps prévalu dans la mentalité des Congolais, pendant et après la Seconde Guerre mondiale.

sa source à Ngabé, en 1943. Jérôme Ollandet déroule la légende comme un témoin :

C'était au mois de 1943, un pêcheur de Ngabé, village situé en amont de Brazzaville, prit à son filet un gros *mâchoiron*. Au moment où l'homme voulut lui assener le coup fatal, le poisson lui parla en disant qu'il était le général de Gaulle, qu'il venait de Bangui pour descendre jusqu'à Pointe-Noire où il prendrait l'océan pour continuer son voyage vers l'Europe. Le poisson le pria de se rendre à Brazzaville pour demander aux responsables de la ville d'organiser ce voyage de Ngabé à Pointe-Noire. Ce qui fut fait (J. Ollandet, 2013, p. 140).

Cette première séquence du récit montre clairement l'existence d'un dialogue entre le pêcheur et Charles de Gaulle métamorphosé en poisson, à l'image de l'histoire biblique de Jonas avalé par un requin en vue de le conduire à Ninive pour une mission divine. Entre de Gaulle et Jonas, les missions sont similaires en conjecture : libérer et sauver le peuple des griffes de l'ennemi. La suite du récit est pathétique :

On amena le poisson à Brazzaville. Dans une grande manifestation à la gare de Brazzaville, le poisson fut expédié en train sous bonne escorte avec le pêcheur et quelques gardes à Pointe-Noire où l'attendait une foule impatiente¹⁵.

À la fin de la Deuxième Guerre mondiale, cette anecdote, dont l'authenticité est prouvée, entre dans une nouvelle phase, celle qui fait de de Gaulle une figure tutélaire, un personnage sacré. En effet, avant même la fin de cette guerre, les populations congolaises s'étaient inscrites dans une mouvance d'aliénation psychologique consistant à substituer les divinités et les figures tutélaires locales à de Gaulle. Dès lors, le général entre vivant dans la magie africaine, dans des arts et dans le folklore. Des chants populaires et des séries de la vie courante le glorifient. À cet effet, R. Mayer (2006, p. 71-90) scrute une esthétique du religieux dans les chants et danses que les populations des colonies de l'Afrique centrale (les deux Congo, Gabon, RCA et Tchad) structurent en l'honneur de de Gaulle. Les matsouanistes, qui sont à la

¹⁵ La fin du récit est imprécise. Une première version affirme qu'arrivée à Pointe-Noire, le poisson fut remis à la mer, tandis qu'une autre version fait plutôt mention de la mort du *mâchoiron*, parce que soumis, deux jours durant, à des conditions extérieures à son habitat naturel.

quête du salut, du moins d'un sauveur, trouve en lui l'incarnation de leur leader André G. Matsoua mort en prison, en 1944, à Mayama, département du Pool. Désormais, dans leurs lieux de culte, la photo de de Gaulle est placée à côté de celle de Matsoua. De même, dans leurs rites et suppliques, le nom de de Gaulle est cité¹⁶ dans le même type de formule que celles récitées lors de rites sacrés spéciaux¹⁷.

Il faut ajouter la croix de Lorraine au nombre de ces deux figures tutélaires, pour comprendre la structure mentale lari. Celle-ci modèle sa croyance religieuse à l'image du christianisme. Il y a donc une trilogie du sacré construite à partir d'éléments culturels hétéroclites. À son temps, Georges Balandier (1955) trouva dans cette hétérogénéité du sacré, une esthétique compréhensive visant, pour les Lari, toujours en délicatesse avec l'ordre colonial, la voie idéale d'une réconciliation avec l'administration coloniale, et plus nettement avec de Gaulle. Donc, il y a une justification politique immédiate dans l'utilisation de l'image de de Gaulle dans le champ rituel matsouaniste. En d'autres termes, il faut voir dans la quête de rédemption des Lari, une démarche opportuniste cachée derrière une doctrine religieuse. C'est ce qu'affirme Martial Sinda qui épouse l'analyse du sociologue français, G. Balandier :

Nous n'ajoutons rien à cette analyse exhaustive, si ce n'est un détail complémentaire qu'il nous paraît indispensable de préciser : l'utilisation de la croix de Lorraine et du portrait du général de Gaulle ne répond pas seulement à un symbolisme par ailleurs fort clair ; il y eut en fait, au lendemain de la victoire remportée sur les Allemands par le général de Gaulle, une identification véritable de de Gaulle et de Matsoua Grenard, identification comparable à celle de Jésus-Christ et de Matsoua Grenard (M. Sinda, 1972, p. 296).

¹⁶ André Pandi, E.O du 17 novembre 2020 à la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, Université Marien Ngouabi, Brazzaville (Congo).

¹⁷ Dans sa fiction littéraire, inspirée de la réalité historique, Guy Menga (1984, p. 17 ; p. 217-218) reprend l'imaginaire des Congolais en général, celui des Lari en particulier, pour montrer tous les espoirs qu'ils placèrent en Charles de Gaulle, considéré comme celui qui a rompu les chaînes de l'esclavage des Français en France et celui qui ferait autant pour eux en Afrique. Ils scrutent chacune de ses déclarations, estimant qu'il ramènerait Matsoua parmi eux et qu'il le nommerait à la tête de leur administration, ou qu'il y placerait un de leurs fils, afin de confirmer, par cet acte fort, le défenseur des libertés qu'il est.

Dans une certaine mesure, c'est aux évolués et, surtout, aux anciens combattants venus d'Europe que l'on attribue le grossissement du mythe de Charles de Gaulle. Ces derniers donnent de ce général des récits terrifiants, forcément à la confluence de l'art magique : le général de Gaulle a le pouvoir de se transformer en une charmante fille qui va séduire les belligérants (les généraux) ennemis afin de leur soutirer quelques informations. Il a un pouvoir « surnaturel d'ubiquité et d'invisibilité » (J. Bonhomme, 2010, p. 89). Il se cache dans ses poches des pigeons qu'il lâche sur ses ennemis pour semer la confusion dans leur camp et les pousser ainsi à battre en retraite. Par ailleurs, il visite ses troupes au front, avec des milliers de soldats cachés dans les poches de sa tenue de combat. Son képi est une antenne qui le met en contact avec l'Élysée. Les boutons dorés de son costume sont un puissant fétiche, un gris-gris qui lui permet de détecter ses ennemis et de prévenir ainsi ses troupes. Sa grande « taille de quatre mètres¹⁸ » lui permet de voir ses ennemis à des centaines de kilomètres. F. Bernault (1994, p. 191) fait une belle synthèse de cet imaginaire africain sur de Gaulle, en sanctuarisant son physique et son accoutrement : « prestance et uniforme militaire, dons d'orateur, taille exceptionnelle, grand nez et grandes oreilles qui le faisaient volontiers comparer à l'éléphant, symbole animal de la toute-puissance dans la culture traditionnelle ». L'image est sublime. Concernant sa grande taille, Jérôme Ollandet, qui fait écho des informations circulant dans les quartiers indigènes de Brazzaville, précise :

On dit même à Brazzaville que les avions de Hitler voulurent plusieurs fois bombarder la ville pour se faire avoir le crâne du « petit gouverneur noir » qui avait osé tenir tête aux hommes qui représentaient son allié en France et en Afrique. Mais pas une seule fois ils ne purent réaliser ce dessein. Car chaque fois que leurs avions de reconnaissance s'envolaient en direction de l'Afrique, de Gaulle qui voyait tout cela, faisait disparaître Brazzaville dans un épais nuage infranchissable. Les pauvres pilotes ne sachant que faire retournaient vers leur base où ils recevaient des punitions exemplaires (J. Ollandet, 2013, p. 141).

Ce récit est conjoncturel. Il puise dans la culture guerrière congolaise des réalités magiques qui visent l'affaiblissement de l'ennemi ou sa

¹⁸ Gampacka Likibi Fidel Wolfan, E. O. du 24 octobre 2020, Brazzaville.

capitulation. Dans l'art de la guerre, en effet, le recours aux gris-gris et aux rites magiques est une thérapie qui a régulièrement fait ses preuves dans les sociétés traditionnelles du Congo. Il existe des récits de vie qui magnifient des belligérants et des *nga/nganga* détenteurs de secrets et de connaissances magiques en matière de guerre. Ces histoires évoquent la manipulation rituelle des gris-gris qui rendent le guerrier invisible vis-à-vis de son ennemi, puis des capacités de déguisement dont font preuve ceux qui sont au front. Par un jeu de transfert mythique du pouvoir, l'imaginaire collectif a vu de Gaulle investi de toutes ces forces mystérieuses.

À Brazzaville, la rumeur ne faiblit pas sur le pouvoir d'ubiquité de de Gaulle : pendant qu'il fait la revue des troupes à Brazzaville, au même moment, il tient une réunion à Bangui et un meeting à Fort-Lamy. Dans toutes ces localités, chacun l'écoute parler dans sa langue maternelle¹⁹. Ces récits fabuleux indiquent que de Gaulle est une figure complexe des temps modernes, un blanc exceptionnel qui a vaincu Hitler, le chef des *zamani* (Allemands). Le portrait fait de sa tenue vestimentaire et de ses accessoires symbolise une esthétique de la mystique qui s'accomplit dans le champ militaire. L'art et les stratégies de guerre de ces éléments de puissance sont nécessaires pour galvaniser le moral des troupes qui ont toujours besoin d'un supplément d'âme.

Les années qui ont suivi la fin de la guerre, le mythe de Gaulle a permis l'apparition d'une secte secrète au Gabon, notamment dans la région de Franceville. Nommée *légolé* – déformation de de Gaulle – cette société magico-religieuse naît pour faire le contrepoids au *nzobi*²⁰ accusé d'avoir des effets nuisibles à l'harmonie sociale. L'angoisse constante dans laquelle il plonge les populations doit être significativement atténuée. Ainsi, le *légolé* devient une thérapie face au désordre social. Dans le sud-ouest du Moyen-Congo, cette société secrète est vite devenue le symbole d'un ordre nouveau, dans la mesure où elle a réussi à balayer et à démanteler entièrement le *nzobi*.

L'on comprend, en scrutant minutieusement l'imaginaire collectif congolais, que de Gaulle occupe le sommet des hiérarchies

¹⁹ Basile Ntoyo, E. O. du 8 septembre 2001 à Kitidi-Tounga, district de Boko-Songho (département de la Bouenza).

²⁰ Sur la question spécifique du *nzobi*, lire avec intérêt la thèse d'ethnologie de Raoul Goyendzi soutenue en mars 2001 sur le titre : *La société initiatique ndjobi : dynamique et implications sociopolitiques au Congo 1972-1992*. Cette thèse compte 329 p.

sociopolitiques et militaires. Il est ce médium qui incarne, dans le champ religieux, une somme de totems composites qui travaillent à son service. En effet, l'imaginaire collectif congolais inscrit de Gaulle dans le champ sociologique et psychanalytique wébérien qui fait de lui un chef charismatique, infaillible et quasi sacré, qui s'entoure lui-même d'un mystère distanciateur ; un chef « traditionnel », à la fois autoritaire et protecteur (J. Maisonneuve, 1968, p. 65). Dans sa fiction normative, G. Menga (1984, p. 45) intègre le mythe de Gaulle dans une filiation traditionnelle avec certains personnages clés de l'histoire du Congo : « Boueta-M'bongo, Mabilia-Ma-Nganga, Simon Kimbangu, André Matsoua, les peuples de la mer et les guerriers de la Likouala-Mossaka ». Avec eux, cette maxime guerrière kongo devient une réalité objective qui résonne comme un ordre : *mvita ntu, kansi ka mabundu ko*, c'est-à-dire la guerre est une affaire des chefs et non des foules.

Pourtant, si les peuples africains ont construit une riche gloriole pour de Gaulle, lui-même avait une haute idée de sa mission qu'il concevait sous la forme d'un sacerdoce (Ph. Le guillon, 1996, p. 104). La conscience de cette mission et les enjeux géostratégiques qui s'y attachent l'incitent à rester légaliste, mais toujours attachant à l'endroit des Africains qui l'ont adopté. Au Moyen-Congo, son intégration sociale s'est faite en adéquation avec des symboles culturels liés à l'exercice du pouvoir que le culte des œuvres tend à amplifier le prestige. Les dynamiques symboliques de ce pouvoir se matérialisent au moyen des actes spécifiques que l'iconographie et l'onomastique peuvent rendre compréhensibles sous le couvert d'une lecture anthropologique.

4. Charles de Gaulle : une lecture iconographique et onomastique

En intégrant de Gaulle dans la dynamique de leur psychologie socioculturelle, les Congolais ont, de ce fait, développé un symbolisme de quête thérapeutique du saut. C'est par le biais des référentiels du langage symbolique conféré aux mots et aux choses que cette intégration a commencé à se mettre en place. Bien entendu, cette socialisation s'est progressivement structurée au moyen d'un ensemble d'opérations auto-référentielles affirmées comme fondement axiologique de l'identité gaullienne anoblie. Dans un monde livré aux théâtres de guerre et, depuis menacé par l'âpreté coloniale, cette philosophie endogène est importante. Elle permet à nombre de

Congolais de créer les conditions de mise en place d'une société équilibrée.

La quête du salut collectif se fait dans un élan de convivialité qui puise ses vertus dans les codes épistemo-éthiques, c'est-à-dire dans les lois et principes qui gouvernent la société traditionnelle. Le fait même de se montrer enthousiaste à l'égard de Charles de Gaulle, de construire un mythe et des légendes sur sa personne est une preuve solide, voire inébranlable de fixation de l'homme dans la conscience collective. Constatons qu'à Brazzaville, toutes générations confondues, les indigènes ont formé un tout organique qui est resté sourd aux discours anti-gaullistes développés ailleurs²¹. Bien au contraire, ils sont restés repliés sur la logique représentative et de conception du pouvoir en vigueur dans leurs sociétés, depuis des siècles. Selon cette vision, celui qui exerce le pouvoir mérite les honneurs y relatifs. Et l'un des éléments des attributs du pouvoir réside dans la symbolique du *tchipoye*, où le chef est escorté par un petit nombre d'individus au milieu d'une foule grouillante.

Le fond du tableau (*Ngolowa*) de Trigo Piula indique implicitement combien les relations entre de Gaulle et les Congolais sont articulées sur rien de rédhibitoire. En fait, le *tchipoye* constitue à lui seul un marqueur fort de l'adoption gaullienne par les Congolais. Ce matériel traduit les sentiments légitimes d'un peuple fidèle à sa tradition. L'accomplissement de ses fonctions sacrées – portant de Gaulle – replonge les traditionalistes dans leur antique réalité politique où les chefs s'extasiaient au milieu de leurs concitoyens. Dès lors, de Gaulle incarne les réminiscences d'un pouvoir traditionnel et d'une époque où les questions éthiques constituent le fer de lance du vivre ensemble.

La présence d'éléments traditionnels et leur jeu propre se comprennent comme des facteurs qui « sur-déterminent » la dialectique fondamentale du centre et de la périphérie, en estimant qu'ici, de Gaulle qui capte toutes les attentions, représente logiquement ce centre. Cette tour de contrôle est présentée comme un idéal-type social et sécuritaire. Cette hypothèse, si elle est validée, réserve aux éléments traditionnels le monopole de la périphérie. Donc, en trouvant en de Gaulle cette divinité qui leur a tant fait défaut, ils ont psychologiquement caché la

²¹ Le contre-discours fait au rond-point Poto-Poto par quelques Noirs autochtones, le 24 octobre 1940, au moment où de Gaulle et ses partisans prononcèrent les leurs au stade Félix Éboué, n'eût pas des effets indésirables. Il ne put empêcher les gaullistes d'atteindre leurs objectifs.

nudité de leur situation d'orphelins, c'est-à-dire ceux à qui il manque un vrai leader capable de porter le rêve de leur bonheur collectif. Dans ces conditions, entre de Gaulle et les Congolais, il y a une hybridation d'intuitions éclectiques, travaillées par une réalité historique. Les protagonistes se situent sur la trajectoire du courant fécondant de l'histoire.

Une telle lecture du tableau (*Ngolowa*) de Trigo Piula (cf. texte de J.E. Goma-Thethet, p. 61-76) signifie qu'il faut se garder de le situer dans une perspective tendancieuse. Le fait que de Gaulle soit porté par deux hommes de couleur (Félix Éboué et un soldat inconnu, un « tirailleur sénégalais ») n'ouvre nullement la voie à un glissement de force où on voit de Gaulle exercer sa domination sur les Noirs. Cette image traduit, au contraire, l'idée pieuse d'une hospitalité légendaire sur fond d'exigences imposées par les coutumes endogènes en la matière : « tout étranger qui vient en paix est un ami qui mérite un meilleur traitement », affirme un proverbe kongo. La société congolaise et l'œuvre gaullienne se déploient dans une harmonieuse unité, « l'une contenant la signification de l'autre et s'éclairant mutuellement » (M. De Andrade, 2012, p. 81). Leur destin se joue au carrefour d'une vision du monde partagée. Éboué et le tirailleur sénégalais sont deux représentants symboliques de la grande adhésion de l'AEF à de Gaulle et à son opposition contre toute idée de docilité, de soumission et de capitulation de la France face à la puissance de feu de l'Allemagne nazie. Sans doute que dans l'imaginaire collectif des populations de l'Afrique Équatoriale Française, de Gaulle apparaissait comme « le clinicien génial d'un siècle désespéré » (J. Kirkels, 1972, p. 5).

À l'analyse, cette iconographie de Trigo Piula traduit l'idée de mariage entre de Gaulle et l'AEF. Elle synthétise la pensée indigène sur ce général et ce qu'il représente à leurs yeux : une figure complexe, un militaire courageux et brave, un vrai chef puissant et respectueux des fondamentaux de l'humanisme²². Bien entendu, il s'agit ici d'une œuvre de l'esprit qui charrie l'imaginaire collectif. Mais à partir du moment où les Congolais ont pris conscience et possession de cette image, en l'inscrivant dans la temporalité de leur histoire contemporaine, ils l'ont, par ce fait, intégré dans leur chronique mémorielle.

L'artiste a travaillé à l'ombre de la voie officielle incarnée par la puissance publique. Pour maintenir vivantes l'action et l'image de de

²² Nestor Kiboté, E.O du 24 septembre 2020 à Brazzaville.

Gaulle dans la conscience collective, cette puissance publique a fait comme les vieilles sociétés gréco-romaines : élever un monument de Charles de Gaulle à Bacongo²³, non loin du lycée Savorgnan de Brazza. Ce monument complète une toponymie certes peu dense, mais promotrice de l'œuvre gaullienne : Case de Gaulle, avenues baptisées à son nom²⁴, etc.

La Case de Gaulle constitue à elle seule un autre segment du mythe et de la légende du général de Gaulle. Elle a inspiré le monde littéraire congolais²⁵, qui la renvoie au personnage de de Gaulle, grand esprit protecteur des opprimés. Dans la conscience collective congolaise, la Case de Gaulle n'est pas à appréhender dans sa seule dimension toponymique. Elle est, par synecdoque, cette maison protectrice mythique que l'anthropologie culturelle africaine déclame sous le vocable de totem gardien du clan. En fait, la Case de Gaulle personnifie l'homme dont elle porte une part de l'identité et de l'histoire. En comparaison, c'est dans le clan et la devise clanique *mazinga* que l'on trouve cette fonction protectrice de de Gaulle : *Mazinga wa zinga mvila [...]*²⁶.

Pour compléter la légende et dans le but de conserver une mémoire collective, une génération de Gaulle s'est mise en place, via un processus d'attribution de son nom à de nouveaux nés. D'ailleurs, certains Congolais qui ont régulièrement vécu les principales séquences de mise en œuvre du mythe de Gaulle se sont identifiés à lui. Ils se sont attribué volontairement le pseudonyme de de Gaulle²⁷.

Conclusion

Grâce à l'analyse historique des sources disponibles, il est désormais acquis que Charles de Gaulle n'est pas seulement un nom, un général qui a vu son audience augmenter à la faveur de l'enchaînement des

²³ La particularité de Bacongo, par rapport à d'autres arrondissements de Brazzaville, est qu'il compte nombre de rues qui portent les noms des administrateurs coloniaux et des missionnaires français.

²⁴ On trouve ces avenues à Brazzaville et dans d'autres villes du Congo : Pointe-Noire, Nkayi, etc.

²⁵ Nous pensons notamment à Guy Menga et son roman *Case de Gaulle*, publié en 1984 à Paris, aux Éditions Karthala.

²⁶ Entendre : *Mazinga* qui protège les clans souches, c'est-à-dire les personnes placées sous son pouvoir politique.

²⁷ Antoine Mayela, E. O. du 18 mai 2019 à Nkayi, département de la Bouenza.

événements consécutifs à la Seconde Guerre mondiale. Le courage qu'il a opposé à la lâcheté de Vichy face à la fureur du Reich a eu comme conséquence la mise en place d'une épopée conservée dans les annales de l'histoire.

En Afrique noire, et particulièrement au Congo, de Gaulle est une légende, un mythe, une figure tutélaire complexe. En l'évoquant dans cette contribution, l'enjeu consistait, *a priori*, à identifier les référents symboliques de sa socialisation dans un espace culturel pourtant subissant les traumatismes et les violences multiformes du système colonial d'un État dont il est fils. Certes, la recherche de liberté et le respect des valeurs humaines souvent promues par les coutumes locales ont contribué à l'intégration symbolique de Charles de Gaulle dans l'univers culturel congolais. Par ailleurs, les mythes et légendes construits sur sa personne puisent leurs racines dans une vision du monde endogène. L'imaginaire collectif a servi de fer de lance dans la structuration temporelle d'une pensée forte, mais peu efficace, parce que ne servant que des causes limitées dans le temps.

Au demeurant, ce que les Congolais gardent aujourd'hui de Charles de Gaulle s'inscrit strictement dans un cadre de survivances historiques. Les vrais bénéficiaires du mythe de Gaulle sont visiblement ceux de la génération qui a vécu la Deuxième Guerre mondiale. L'acceptation qu'elle fait de lui traduit une sorte de résilience face à une figure messianique. Ainsi, le devoir de mémoire s'impose, afin de saisir, même dans le mythe, la part de l'Afrique noire dans la libération de la France. Brazzaville qui a servi de capitale de cette France sous l'occupation nazie a été aussi le symbole d'une manifestation d'émotions renouvelée, des actes d'adoption de de Gaulle par les Congolais. Les clés de la ville qu'il reçoit des mains de l'abbé Fulbert Youlou, alors maire de Brazzaville, matérialisent à la fois cette adoption et une reconnaissance du pouvoir auquel allégeance a été faite par des milliers de Congolais. De Gaulle incarne à lui seul un nouvel ordre dans les rapports de la France avec son empire colonial. Pour nombre de Congolais, ce général français n'est ni un puzzle, ni une énigme difficile à débrouiller, mais le l'archétype d'une lutte pour les valeurs qui fondent l'humanisme.

Sources et références bibliographiques

Sources

N°	Noms et prénoms	Statut	Date	Lieu
1	Gampacka Likibi Fidel W.	Enseignant	24/10/2020	Brazzaville
2	Kiboté Nestor	Enseignant	24/09/2020	Brazzaville
3	Mayela Antoine	Agent de santé	18/05/2019	Nkayi
4	Ntoyo Basile	Ancien combattant	8/09/2001	Kitidi-T.
5	Pandi André	Enseignant	17/11/2020	Brazzaville

Références bibliographiques

- ACKERMANN-ATHANASSIADES B., 1989, *France libre Capitale Brazzaville*, Paris, Éditions La Bruyère.
- ANDRADE M. DE, 2012, « Amilcar Cabral : profil d'un révolutionnaire africain », *Présence Africaine*, Revue culturelle du monde noir. Repenser les indépendances, Nouvelle série bilingue N° 185-186, p. 81-94.
- BALANDIER G., 1955, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, A. Colin.
- BERNAULT F., 1996, *Démocraties ambiguës en Afrique centrale : Congo-Brazzaville, Gabon (1940-1965)*, Paris, Karthala.
- BONHOMME J., 2010, « Masque Chirac et danse De Gaulle. Images du Blanc au Gabon », *Gradhiva*, 11, p. 81-98.
- GAULLE Ph. DE, sd, *De Gaulle, mon père*, Paris, Éditions France Loisirs.
- GOYENDZI R., 2001, *La société initiatique ndjobi : dynamique et implications sociopolitiques au Congo 1972-1992*, Thèse de doctorat unique d'ethnologie, Université Lumière Lyon II.
- KIRKELS J., 1972, *Projet d'une méthodologie missionnaire au dix-neuvième siècle*, Lettres de F. M. Paul Libermann au Cardinal Préfet de la Propagande, 1840-1849, Thèse de doctorat à l'Université de Strasbourg.
- LALANDE A., 1968, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, in <http://fr.wikiquote.org/wiki/symbole> (consulté le 4 mars 2015).

- LE GUILLOU Ph., 1996, *L'inventeur de royaumes. Pour célébrer Malraux*, Paris, Gallimard.
- Maisonneuve J., 1968, *La dynamique des groupes, Que sais-je ?*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MAUSS M., 2004, « Les techniques et la technologie », *Revue du Mauss*, 2004/1, N° 23, p. 434-450.
- MAYER R. et MBA NONG M., 1981, « Film de jubilé N’Neng-Alor », la danse de Gaulle à Ndjolé, Gabon.
- MAYER R., 2006, « Le mythe du général De Gaulle dans l’oralité océanienne, africaine et européenne : une triple transformation de l’imaginaire social », in *Imaginarios sociais em movimento*, Brasília, Pontes, p. 71-90.
- MENGA G., 1984, *Case de Gaulle*, Paris, Karthala.
- OWUSU H., 1999, *Les symboles africains*, Paris, Éditions Guy Tredaniel.
- SARRAUT A., 1931, *Grandeur et servitude coloniales*, Paris, Éditions du Sagittaire.
- SINDA M., 1972, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot.
- VILLEPELET D., 2003, *L’avenir de la catéchèse*, Paris, Les Éditions de l’Atelier.
- WILLENER A., 1970, *L’image-action de la société ou la politisation culturelle*, Paris, Seuil.
- YEKOKA J. F., 2018, « Les instruments de musique dans l’espace social et environnemental kongo du XVI^e au XVIII^e siècle », *Les Incunables. Revue congolaise des sciences de l’information et de la communication*, n° 3, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, p. 423-439.

De Gaulle et Brazzaville à travers *Ngolowa*, un tableau du peintre congolais Trigo Piula

Joachim Emmanuel GOMA-THETHET*

Résumé

Les voyages effectués par le général de Gaulle au Congo et précisément à Brazzaville, au cours de la Seconde Guerre mondiale et à la veille des indépendances africaines, ont eu un impact important sur l'imaginaire des populations locales. Sa figure devenue le symbole de la force et de la victoire sur les nazis, et donc sur les forces du mal, a non seulement intégré les panthéons de certaines religions syncrétistes apparues au Congo et au Gabon, mais a surtout inspiré de nombreux artistes comme le peintre congolais Trigo Piula dont le tableau *Ngolowa* constitue le fondement de notre réflexion pour ce colloque. L'objectif de la communication est de revisiter l'histoire de la relation entre de Gaulle et Brazzaville, voire avec le reste de l'Afrique noire française, au travers de ce tableau. Du point de vue méthodologique, cette réflexion est un commentaire iconographique qui s'appuie d'une part sur des données de l'histoire franco-africaine, de la Seconde Guerre mondiale aux indépendances africaines, et d'autre part des informations collectées auprès du peintre.

Mots-clés : De Gaulle, Brazzaville, Afrique noire, Seconde Guerre mondiale, *Ngolowa*, Congo.

Abstract

The trips made by General de Gaulle to the Congo and specifically to Brazzaville, during the Second World War and on the eve of African independences, had a significant impact on the imaginary of local populations. His figure became the symbol of strength and victory over the Nazis, and therefore over the forces of evil, not only integrated the pantheons of certain syncretistic religions that appeared in Congo and Gabon, but above all inspired many artists such as the Congolese painter Trigo Piula whose painting *Ngolowa* constitutes the basis of our

*Professeur Titulaire CAMES d'Histoire contemporaine,
Interdisciplinaire groupe de recherche sur l'Afrique contemporain (IGRAC) –
Brazzaville (Congo).
E-mail : jogomathethet@hotmail.fr

reflection for this conference. The objective of this communication is to revisit the story of the relationship between de Gaulle and Brazzaville, even with the rest of French black Africa, through this painting. From a methodological point of view, this reflection is an iconographic commentary based on the one hand on data from Franco-African history, from the Second World War to African independence, and on the other from information collected from the painter.

Keywords: De Gaulle, Brazzaville, Black Africa, Second World War, Ngolowa, Congo.

Titre du tableau : *Ngolowa*



Source : Photo sous format de carte postale aimablement donnée par le peintre, en vue d'un ouvrage sur lui par l'auteur de l'article.

Introduction

L'écriture de l'histoire exige des spécialistes de cette discipline scientifique, le recours à divers documents ou sources : les sources orales, les sources d'archives, les sources écrites, les sources webographiques, les sources audiovisuelles, les sources iconographiques, etc. Dans le cadre de ce colloque qui porte sur la relation particulière entre le général de Gaulle et la ville de Brazzaville de 1940 à 1958, nous avons choisi comme élément de réflexion un document iconographique inconnu du grand public, mais connu du cercle restreint des collectionneurs de peinture. Il s'agit du tableau du peintre congolais Trigo Piula intitulé : *Ngolowa*¹. À travers ce tableau, l'artiste exhume un pan important, mais mal connu, de l'histoire de la France combattante pendant la Seconde Guerre mondiale. Il y lie le destin de l'homme du 18 juin 1940 et celle de la France, voire de l'Europe avec celui de Brazzaville, capitale de l'Afrique équatoriale française (AEF) qui a répondu présent à l'appel du général de Gaulle. Brazzaville devient non seulement de 1940 à 1943 la capitale de la France libre, mais surtout comme le souligne de Gaulle en 1944, dans son discours d'ouverture de la Conférence de Brazzaville : « le refuge de notre honneur et de notre indépendance et qui restera l'exemple du plus méritoire effort français » (C. de Gaulle, 1944). Sans le soutien inconditionnel du gouverneur général Félix Éboué et des tirailleurs africains mis en exergue sur cette toile, le cours de l'histoire européenne, voire mondial, aurait pris sûrement une autre direction.

L'objet de ce texte est de montrer la relation particulière entre De Gaulle et Brazzaville, à travers le tableau *Ngolowa* du peintre Trigo Piula. Qui est Trigo Piula ? Comment et pourquoi, lui, qui n'a pas été un témoin privilégié des événements survenus au cours de la période 1940-1958, s'est approprié le personnage du général de Gaulle et son histoire pour en faire un sujet de réflexion picturale, une œuvre de l'esprit ? Le commentaire de ce tableau nous permet de mettre en exergue ses données techniques mais surtout de répondre aux questions ci-dessus et de chercher à comprendre pourquoi et comment l'itinéraire africain et précisément brazzavillois du général de Gaulle, entre 1940 et 1958, a non seulement inspiré des créateurs des œuvres de l'esprit (les musiciens, les peintres, les écrivains, etc.) mais surtout est entré

¹ Les données relatives à cette appellation ainsi qu'aux aspects techniques du tableau sont expliquées dans le corps du texte.

dans l'imaginaire des populations africaines, pour revêtir un aspect mythique voire religieux. Ce tableau nous permet donc de revisiter l'histoire de la Seconde Guerre mondiale et de la décolonisation. Pour y parvenir, nous présentons dans un premier temps les aspects généraux sur le tableau en donnant quelques éléments biographiques sur l'auteur et le contexte de création du tableau ; dans un second temps nous décrivons le tableau (ses aspects techniques et son contenu) ; enfin nous donnons, en troisième lieu, l'interprétation que nous a suggéré ce tableau.

1. Aspects généraux sur le tableau : le peintre, le genre auquel appartient l'œuvre

1. 1. Le peintre

Frédéric Trigo est né, selon sa fiche de baptême à l'église catholique, le 9 janvier 1952² à Pointe-Noire, au Moyen-Congo, un des quatre territoires qui constituaient l'Afrique équatoriale française (AEF). Après son baccalauréat obtenu au Lycée Victor Augagneur de Pointe-Noire en 1974, il s'inscrit à la Faculté des lettres de Toulouse-le-Mirail, en France où il entreprend des études d'espagnol jusqu'au niveau de la maîtrise. Tout au long de son cursus universitaire toulousain, il s'adonne à la peinture et à la sculpture. C'est dans cette ville, en 1977, qu'il expose pour la première fois ses toiles. Revenu au Congo en 1982, il poursuit sa vocation de peintre tout en travaillant au Ministère des Affaires étrangères en qualité d'interprète. Mais très vite sa passion l'emporte sur sa fonction, aussi la quitte-t-il pour se consacrer totalement à la peinture. Il a été décoré en 2000 par le Président Denis Sassou Nguesso, comme un des artistes qui a contribué à une meilleure connaissance du Congo, au niveau international.

L'itinéraire artistique de Trigo Piula est inséparable de sa formation universitaire en France. Dans ce pays, il a participé à des débats et à de nombreuses conférences dans les milieux associatifs africains et autres qui ont éveillé et aiguisé sa conscience de jeune peintre. Il s'est intéressé ainsi aux problèmes cruciaux du continent africain : dominations

² Selon l'officier d'État civil, il est né le 5 août 1953 à Pointe-Noire. S'il a deux dates de naissance, cela est dû tout simplement au fait que ses parents ne l'avaient pas déclaré dans les jours qui ont suivi sa naissance à l'État civil. Cela s'est fait alors qu'il se présentait à l'examen du Certificat d'études primaires élémentaires (CEPE).

politique, économique et socioculturelle, pillage des ressources, pauvreté, apartheid, etc. C'est dans ce contexte que sa peinture « distractive » au départ, est devenue engagée comme il l'explique lui-même :

Au contact de toutes ces associations qui œuvraient en France pour la visibilité des luttes populaires d'Afrique, ma peinture est devenue vraiment engagée. Mon art devait désormais servir à reconstruire l'identité culturelle africaine nécessaire pour l'indépendance réelle de l'Afrique. J'ai compris en côtoyant les étudiants africains en histoire et en parcourant les travaux de Cheikh Anta Diop que le facteur historique est « le ciment culturel qui unit les éléments disparates d'un peuple pour en faire un tout ». Je me suis alors plongé dans la découverte de l'histoire africaine depuis l'Égypte pharaonique jusqu'aux États contemporains, en passant par les États du Soudan occidental et de l'Afrique bantuphone³.

C'est dans ce contexte d'engagement qu'il crée ce qu'il a appelé les « séries ». Que faut-il entendre par série ? Il ressort des entretiens que nous avons eus avec le peintre, dans son atelier à Brazzaville⁴, qu'en France, avant de trouver ses propres marques, il allait dans tous les sens, peignant des portraits, des natures mortes, des spéculations imaginaires, etc. Dans cette « cacophonie », selon ses propres mots, il a cherché un fil conducteur qui donnerait une cohérence à l'ensemble de ses œuvres à venir. C'est donc à la suite de cette réflexion sur son itinéraire que sont apparus ces regroupements thématiques d'œuvres qu'il a appelés : « séries ». Aujourd'hui, sa peinture est constituée par les séries suivantes : les « métissages », les « nouveaux fétiches », les « ngo », les « teke », les « kongo », etc.

1. 2. Le sujet et le genre

Le tableau dont il est question dans cette étude appartient à la série que le peintre a lui-même dénommée « les Nouveaux fétiches ». *Ngolowa* s'inspire de l'appel du 18 juin 1940 mais aussi du Manifeste de Brazzaville du 27 octobre 1940 et d'autres événements qui lient le général Charles de Gaulle à Brazzaville et au-delà à l'histoire de la

³ Entretien de l'auteur avec Trigo Piula, le samedi 6 juillet 2019 de 11h à 17h35, au domicile brazzavillois du peintre.

⁴ Nous préparons un beau livre sur le peintre et son œuvre.

France, de la Seconde Guerre mondiale et de l'Afrique. Le titre du tableau est un jeu de mots qui renvoie à des termes de la langue kongo et du français. Il est constitué par deux mots kongo *ngolo* et *wa*. *Ngolo* signifie la force et *wa* correspond à la préposition française « de ». Les Congolais ont rapproché phonétiquement le terme « ngolowa » des noms « de Gaulle » et « Gaulois ». De Gaulle rappelle le royaume de Gaule où vivaient les Gaulois, ancêtres des Français. Ce nom est vite passé dans l'imaginaire des Congolais comme le chef des Français, le symbole de la force et du bien ; le maréchal Pétain incarnant la défaite, la couardise et le mal.

Du point de vue pictural, *Ngolowa* est une allégorie qui met en scène l'action du général de Gaulle en Afrique et au Congo, de 1940 (Appel du 18 juin 1940 et Manifeste de Brazzaville du 27 octobre 1940) à l'accession à la souveraineté internationale des anciennes colonies françaises d'Afrique (1960). Cette allégorie s'appuie elle-même sur deux autres allégories empruntées d'une part à Eugène Delacroix, celle de « La liberté guidant le peuple », et d'autre part à une sculpture en bronze représentant le dieu gaulois de Bouray.

2. Description du tableau

Quels sont les données techniques du tableau ?

Ce tableau se présente techniquement comme une peinture à l'huile sur toile de forme carrée (Hauteur x Largeur = 100 cm x 100 cm). Il est daté de 1988 et signé au verso. Vendu à Londres le 29 avril 2019 pour une valeur de 17 500 livres⁵, le tableau appartient désormais à une collection privée. Comment se présente ce tableau ?

Ce document iconographique permet de revisiter l'histoire des relations entre l'homme du 18 juin 1940 et Brazzaville devenue la capitale de la France libre de 1940 à 1943. C'est dans cette ville que le général de Gaulle a présidé en 1944 la Conférence de Brazzaville qui a posé les jalons de la future reformulation de la politique coloniale française. C'est à nouveau à Brazzaville, au stade Éboué, que le 24 août 1958, il a demandé aux Africains de choisir entre la communauté franco-africaine et l'indépendance immédiate.

⁵ Entretien de l'auteur avec Trigo Piula, le samedi 6 juillet 2019 de 11h à 17h35, au domicile brazzavillois du peintre.

Comme nous l'avions indiqué ci-dessus, ce tableau fait partie de la série dénommée les « les nouveaux fétiches »⁶, mais aussi en raison d'éléments empruntés au peintre français Delacroix et à la sculpture gauloise antique, à la série « les métissages »⁷.

Le tableau est construit sur deux plans. Au premier plan, on reconnaît en position centrale la tête du général de Gaulle. Ce n'est pas l'effigie classique du général de Gaulle que l'on trouve dans les manuels scolaires, en tenue d'officier supérieur de l'armée avec son képi. Cette tête en disharmonie avec le corps est posée sur une sculpture en bronze inspirée de l'art de la Gaule dénommée le « dieu gaulois de

⁶ Pour comprendre ce concept, il faut revenir au sens premier du mot fétiche. Ce terme est redevable aux premiers explorateurs portugais qui ont abordé les côtes d'Afrique noire au XV^e siècle. Ils ont été frappés par l'attitude des Africains devant des objets de culte, notamment des statuettes qu'ils invoquaient en fonction de circonstances particulière pour obtenir des réponses à leurs problèmes. Les Portugais qualifièrent ces objets de culte fabriqués par les Noirs de *feitiço* (artificiel). Ce terme portugais devenu en français « fétiche » a été repris par la suite par l'ethnologie et la philosophie pour désigner les objets de croyance et la religion des Noirs, elle-même a été désignée par le mot « fétichisme ». Pour dominer les peuples des royaumes d'Afrique centrale bantouphone (Kongo, Loango, Ngoyo, Ngola, etc.) avec lesquels ils étaient entrés en contact, les Portugais présentèrent le christianisme comme un fétiche puissant, au-dessus des leurs. Pour que ce nouveau fétiche leur garantisse la protection et la sécurité sur tous les plans, ils demandèrent en contrepartie la destruction de tous les fétiches. C'est à ce prix que le royaume Kongo devint un royaume chrétien.

En créant cette série, « les nouveaux fétiches », Trigo Piula interpelle les consciences africaines pour une introspection afin de réfléchir sur les réponses à donner pour relever les grands défis auxquels est confronté le continent africain. Il apparaît dans la posture du *nganga* (à la fois prêtre, médecin et devin. On l'a souvent confondu au sorcier, or en réalité le *nganga* lutte contre les sorciers, ces adeptes du mal) qui, hier, donnait les réponses aux problèmes qui lui étaient posés.

Les « nouveaux fétiches » ont été exposés pour la première fois au Centre Culturel Français (CCF) de Brazzaville en 1984. Les trois tableaux exposés de cette série (*Materna*, *Ta Tele* et *Ta Bongo*) auxquels se sont ajoutés *Fua mbasi* ; *Ngolowa* ; *Chine'Wa* sont des réponses que le peintre donne pour résoudre certaines questions existentielles des Africains. Il remet en cause ce que d'aucuns considéraient comme des certitudes, des acquis, par exemple l'usage d'une monnaie arrimée à la monnaie de l'ancienne puissance coloniale, la décolonisation pacifique, etc.

⁷ Les Métissages sont constitués de tableaux combinant des éléments des cultures africaines et ceux des cultures occidentales. Ils sont donc les résultats de différents apports. Pour y parvenir, Trigo Piula s'est appuyé d'une part sur les travaux de certains peintres européens comme Delacroix, Rembrandt, Ingres, Velázquez, Goya, etc. et d'autre part sur des objets de l'art africain. En résumé, dans les tableaux de cette série, se côtoient le moderne et le traditionnel.

Bouray »⁸. À l'image de cette statue gauloise, le général de Gaulle est représenté ici, sans bras, assis avec les jambes repliées dans la position dite bouddhique. La sculpture repose sur un socle porté par deux personnages noirs armés chacun d'un fusil. Le personnage de droite représente le gouverneur général de l'AEF, le Guyanais Félix Éboué. Et celui de gauche est un tirailleur sénégalais anonyme. Les canons des fusils portés en position oblique par les deux Noirs délimitent le drapeau tricolore français.

En arrière-plan, Trigo Piula, s'inspirant du tableau de « La liberté guidant le peuple » du peintre français Eugène Delacroix, a donné une version congolaise de cette allégorie. On y voit une vaillante congolaise tenant le drapeau du Congo indépendant (vert-jaune-rouge) qui montre le chemin à suivre à des guerriers armés de sagaies et de lances. Sur ce tableau, en deux mouvements, Trigo Piula résume les grands moments qui ont marqué l'itinéraire politique du général de Gaulle en Afrique de 1940 à 1958 et la nature des relations qu'il a établies avec Brazzaville, le Congo et le reste de l'Afrique.

Trigo Piula a fixé sur la toile, vingt-huit ans après les indépendances africaines ce que l'on refusait d'enseigner dans les écoles, les lycées et les universités (aussi bien en France qu'en Afrique) : le rôle déterminant joué par les Africains dans la libération de la France et de l'Europe du joug nazi.

3. *Ngolowa* : un tableau mettant en exergue l'action de de Gaulle et des Africains, dans la libération de la France et le devenir de l'Afrique de 1940 à 1960

Quelle interprétation faire des éléments que le peintre congolais a agencés dans son tableau ?

La première réflexion vient du titre du tableau qui comme nous l'avons déjà souligné associe par analogie phonique deux mots d'une langue congolaise (le kikongo), *ngolo* et *wa* avec trois mots français, « Gaulois », « Gaule » et « de Gaulle ». Cette proximité linguistique indique l'imbrication de l'histoire des Congolais à celle des Français depuis le traité du 10 septembre 1880 signé entre Makoko Ilo, roi des

⁸ Le dieu gaulois de Bouray est une statuette en bronze de 42cm de hauteur, découverte en 1815 dans le parc du château de Mesnil-Voysin, en draguant la Juine. Cette sculpture se trouve maintenant au musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye.

Téké, et l'explorateur franco-italien, Pierre Savorgnan de Brazza (H. Brunschwig, 1972). Depuis cet acte, le Congo est devenu un territoire colonial français, et Brazzaville créée par la suite, est devenue du fait de sa situation géostratégique (à la croisée de la route des caravanes reliant le fleuve Congo à l'océan Atlantique et du fleuve Congo et de ses affluents reliant la partie nord de l'Afrique équatoriale) la capitale du Congo français puis celle de l'Afrique équatoriale française (AEF) en 1910. Dans cet espace, le français devenu langue officielle côtoie les langues locales ; aussi n'est-il pas étonnant de rencontrer dans ces dernières de nombreux emprunts au français. Le jeu de mots très subtil auquel se livre Trigo Piula mérite qu'on s'y attarde quelques instants.

Après avoir recherché les sens que revêtent les mots « ngolowa », « Gaule », « Gaulois » et « de Gaulle » dans la langue française et la langue kikongo, il fait des rapprochements qui ne sont pas dénudés de sens.

Les termes kongo « ngolo » signifie littéralement « la force » ou la « puissance » tandis que *wa* qui correspond à la préposition française « de » peut prendre le sens d'« appartenance » ou de « détenteur » selon les cas. Si on place *wa* avant *Ngolo*, cela devient *wa ngolo* qu'on peut traduire littéralement par « de la force », autrement dit le « détenteur de la force ou de la puissance ». Dans la civilisation kongo, où Trigo Piula puise les éléments de sa réflexion, les forces symbolique et physique appartiennent au souverain qui est à la fois roi et prêtre. Le pouvoir régalien est généralement relié symboliquement à des animaux qui par la puissance qu'ils incarnent ont été élevés au niveau d'animaux totémiques voire royaux. Ainsi le léopard (*Ngo*) est associé au pouvoir royal du Kongo dont le nom contient du reste la racine *ngo*. Le Mani-Kongo, roi de Kongo est donc par analogie *Ngo* (léopard). Il est donc l'incarnation de la force (*Ngolo*). Le mot *ngo* associé à d'autres termes prend le sens de « par excellence ». Par exemple, l'aigle, considéré comme le plus grand des oiseaux de par son envergure, une fois ses ailes déployées, est appelé par les Yaa de la Lékoumou au Congo, *Ngo nuini* (c'est-à-dire le vrai oiseau) et le noble ou l'homme libre est appelé *ngo muntu* (l'homme par excellence).

Concernant les mots « gaule », « gaulois » et « de Gaulle », Trigo Piula les relie nonobstant leurs différences orthographiques. Le Gaulois est un habitant de la Gaule. Partant de cette définition de Gaulle en se présentant comme le héros défenseur de la France est, par son nom et son acte, l'incarnation de la Gaule, royaume antique dont la France est

l'héritière. En effet, la Gaule est ce petit royaume qui dans l'Antiquité romaine résiste à la toute-puissance de César et de Rome. La Gaule est constituée d'hommes forts et intelligents (Astérix, Obélix, etc.). De Gaulle est donc le Gaulois par excellence ; les Yaa diraient qu'il est *ngomuntu*, c'est-à-dire l'homme par excellence. Pendant la Seconde Guerre mondiale, il incarne la force et la légitimité de la France sous occupation. Pour bien montrer sa filiation avec la Gaule, Trigo Piula le représente sur le corps disproportionné du dieu gaulois de Bouray. Il lui a même gardé autour du cou le torque gaulois, ce collier aristocratique qui symbolise en même temps la divinité. De Gaulle est par assimilation à la culture kongo, *ngolowa* ou *wa ngolo* (détenteur de la force, de la puissance). Il devient dans l'imaginaire de Trigo Piula et de celui des populations africaines, un nouveau fétiche, celui qui symbolise la force, la puissance, l'invincibilité. Celui-ci est porté par Éboué et les combattants africains. De Gaulle devenu *Ngolowa*, mobilise les populations africaines présentées en arrière-plan du tableau dans l'allégorie de « La liberté conduisant le peuple ».

La seconde réflexion découle des éléments consignés dans le premier plan du tableau. Trigo Piula y présente de Gaulle, sans bras avec les jambes croisées dans la posture bouddhique. Il est porté par le gouverneur Félix Éboué et un tirailleur sénégalais. En effet, le 18 juin 1940, lorsque le général de Gaulle, depuis Londres, appelle les Français à la résistance, Félix Éboué est le gouverneur du territoire du Tchad en Afrique équatoriale. Il est, de tous les hauts fonctionnaires encore en fonction (gouverneurs généraux et gouverneurs de territoire) dans le vaste empire colonial qu'évoque de Gaulle dans son Appel, le premier à répondre présent. Le 26 août 1940, par un télégramme, il annonce aux autorités vichystes, le ralliement du territoire du Tchad à la France libre du général de Gaulle (H. Meledge, 2020). Ce ralliement entraîne par la suite les ralliements du Cameroun, du Moyen-Congo et de l'Oubangui-Chari (République centrafricaine aujourd'hui) et celui du Gabon après la défaite des vichystes du Gabon (J.-F. Owaye, 2020). Le 18 novembre 1940, le général de Gaulle le nomme gouverneur général de l'AEF.

C'est donc grâce à ce Guyanais, désormais installé à Brazzaville que la France libre du général de Gaulle cesse, à partir du Manifeste de Brazzaville du 27 octobre 1940, d'être une simple idée, pour devenir une réalité. Le ralliement de l'AEF et du Cameroun donne à de Gaulle un territoire et un État dont Brazzaville devient la capitale et lui le chef. Cette France libre qui va servir de base arrière pour construire l'armée

de la libération et alimenter les Alliés en matières premières pendant toute la guerre « est africaine » selon les mots d'Éric Jennings (2014). Il sied de souligner que dès 1988, précédant l'historien canadien, Trigo Piula, avait déjà fixé sur son tableau le caractère africain de la France libre à travers les images d'Éboué et du tirailleur sénégalais portant de Gaulle.

Après l'échec de sa tentative de débarquement de Dakar (23-25 septembre 1940), c'est en Afrique équatoriale que de Gaulle trouve une terre d'accueil française, des hommes (les différents bataillons de marche) qui vont constituer les premières troupes de l'armée de la France libre et surtout les matières premières qui vont soutenir l'effort de guerre des Alliés. Lors du colloque de Brazzaville, Hervé Gaymard, Président de la Fondation Charles de Gaulle a réaffirmé cette idée en ces termes : « La France libre fut africaine. C'est sur cette terre d'Afrique que le général de Gaulle est devenu un homme de destin. C'est à Brazzaville que le général de Gaulle a opéré sa mue, passant du statut de chef de guerre à celui de chef d'État » (H. Gaymard, 2020).

Jean Yves Le Drian, ministre français de l'Europe et des Affaires étrangères a affirmé que « S'il put y avoir Koufra, Bir Hakeim, Toulon et Strasbourg, c'est parce qu'il y eut, d'abord, Brazzaville ! » (J.Y. Le Drian, 2020). Le Manifeste de Brazzaville est de ce fait l'acte fondateur de la France libre.

L'Afrique (et sa diaspora) représentée par ces deux Noirs qui portent de Gaulle a donc joué un rôle essentiel dans le processus qui a conduit à la libération de la France et de l'Europe. Ce sont les combattants de l'AEF qui se sont battus dans le désert libyen, notamment à Bir Hakeim, comme le sous-lieutenant Georges Koudoukou, cet Oubanguien fait compagnon de la libération par le général de Gaulle en ces termes :

Tirailleur d'une bravoure et d'un dévouement admirables sur la position de Bir-Hakeim, il a permis d'interdire à l'ennemi jusqu'au soir, l'accès à l'observatoire nord-ouest, sauvant les Européens et les tirailleurs encore vivants dans cette position durement éprouvée (F.-A.Touadéra, 2020).

Les Africains ont porté les couleurs de la France partout où cela a été nécessaire comme le témoignent sur la toile de Ngolowa les deux fusils délimitant le drapeau tricolore. Malgré quelques monuments

érigés en France, comme celui de Reims en 2013⁹, ce rôle apparaît aux yeux d'aucuns comme ayant malheureusement été minoré sinon oublié. C'est ce que le président tchadien a souligné en ces termes :

Des hommes partis du Tchad ont ouvert la voie à la libération. Il n'est pas normal qu'aucune stèle suffisamment représentative n'ait été élevée en France pour montrer le rôle et la place décisifs des Africains. Ces faits doivent être insérés dans les manuels scolaires pour une histoire commune partagée (I. Deby Itno, 2020).

Trigo Piula a donc fixé ces faits sur la toile pour rendre visible ce que les manuels scolaires ne montrent pas, parce que conçus en fonction des programmes et des objectifs de l'État qui les a commandés.

Le second plan du tableau met en relief le processus qui, partant de la fin de la Seconde Guerre mondiale a conduit aux indépendances de 1960. Ce n'est pas un processus essentiellement pacifique comme l'accrédite souvent l'opinion publique non avisée. L'accession des Africains aux indépendances fut un processus irréversible du fait d'un certain nombre d'événements survenus dans l'empire colonial français depuis 1945. La fin de la Seconde Guerre mondiale a inauguré une nouvelle ère des relations entre les États d'une part et entre les peuples colonisés ou dominés et leurs puissances tutélaires d'autre part. Les États sont désormais marqués par les notions d'égalité souveraine des États, du respect des libertés démocratiques et du respect des droits de la personne humaine. Les peuples anciennement colonisés, s'appuyant sur le principe de l'autodétermination des peuples admis par les deux supers puissances issues de la Seconde Guerre mondiale (les États-Unis et l'URSS) revendiquent leurs indépendances. Cet environnement politique international particulier a conduit à des mouvements particuliers à travers le monde : guerre en Indochine (1946-1954), soulèvement de Madagascar en 1947, événements de Dimbroko (Côte d'Ivoire) en 1950, début de la Guerre d'Algérie (1954), indépendance de la Tunisie et du Maroc (1956), indépendance du Ghana (1957). Face à cette situation de plus en plus explosive dans le monde et précisément

⁹ Depuis 2013, un monument aux « héros de l'armée noire » a été construit dans le parc de Champagne à Reims. Le choix de cette ville est lié au fait qu'entre mai et juillet 1918, quelque 15 000 tirailleurs africains furent impliqués dans la défense de la ville menacée par une offensive allemande. Plus de deux milliers d'entre eux y perdirent la vie.

dans son empire colonial, la France décide en 1956 de reformuler sa politique coloniale. Elle préconise, par la loi Gaston Defferre un cadre de reformulation administrative allant dans le sens de la décentralisation administrative. Les territoires coloniaux d'Afrique vont avoir des gouvernements locaux et des assemblées territoriales. Ces changements conduisent à l'africanisation des cadres. Les députés de ces assemblées sont élus au suffrage universel direct.

Malheureusement ces changements, certes importants ne jugulent pas la crise structurelle de l'État français liée au fonctionnement de la constitution de la quatrième République. Pour trouver une solution idoine, le Président Coty fait appel au plus illustre des Français, le général de Gaulle qui s'était mis en réserve de la République depuis 1946. Celui-ci accepte de revenir aux affaires à la seule condition que la France tourne le dos à cette constitution qu'il accuse d'avoir fragilisé le pouvoir exécutif en instituant un régime des partis. Le coup d'État manqué des généraux d'Algérie du 13 mai 1958 le conforte dans cette nécessité d'un exécutif fort. Une nouvelle constitution est donc élaborée et doit être adoptée par référendum. Pour atteindre son but, le général de Gaulle effectue un voyage d'explication en Afrique. Il arrive à Brazzaville où le 24 août 1958, au stade Éboué, il délivre son discours devenu le « Discours de Brazzaville ». Dans celui-ci, il s'adresse aux métropolitains et aux populations des colonies. Les métropolitains ont un seul choix : voter le oui ou le non. En votant « oui », ils tournent le dos à la constitution de la quatrième République. En votant « oui », les Africains acceptent la nouvelle constitution, mais aussi l'adhésion à la nouvelle communauté qu'elle instaure : la communauté franco-africaine. Si les Africains votent « non », ils accèdent immédiatement à l'indépendance. Dans le discours, le général de Gaulle donne la possibilité à ceux qui adhèrent à la communauté de la quitter le jour où ils le désirent (C. de Gaulle, 1958).

Lors du vote qui a lieu dans les colonies françaises d'Afrique, seule la Guinée-Conakry vota pour le oui et conformément au discours de Brazzaville, accéda immédiatement à l'indépendance. Le retrait par la France de son assistance technique priva le jeune État indépendant des ressources humaines nécessaires à son fonctionnement et à son développement. Le pendant de l'allégorie de la liberté conduisant le peuple que Trigo Piula met au deuxième plan de son œuvre témoigne que cette indépendance a été le résultat d'une lutte exemplaire menée par les peuples africains symbolisés ici par ces guerriers portant des arcs

et lances. Le drapeau joue ici le rôle d'un fétiche garantissant la victoire, comme hier le chef traditionnel marchait devant ses guerriers pour leur servir de bouclier magique vis-à-vis des ennemis.

Conclusion

Le mérite de Trigo Piula est d'avoir vu ce que de nombreux historiens et politistes n'avaient pas vu ou feignaient de ne pas voir avant Éric Jennings (2014) et bien d'autres chercheurs : que la France libre fut africaine. C'est l'Afrique, notamment l'Afrique équatoriale française, considérée comme la cendrillon des colonies de l'Empire, qui a donné au général de Gaulle, sa terre généreuse comme territoire avec pour capitale Brazzaville, ses hommes comme soldats, ses richesses pour soutenir l'effort de guerre de la France et de ses Alliés. C'est cette France libre africaine qui est restée longtemps inconnue en France dont on a minoré le rôle des soldats au profit de la résistance intérieure. Le général de Gaulle qui a su, par ses nombreux séjours à Brazzaville pendant la guerre, se faire apprécier des populations locales, malgré les affres de l'effort de guerre, est apparu comme un homme incarnant la force (*Ngolo*). Son nom du reste était très proche du terme. Et dans une société où les mythes se créent très vite, il est donc devenu de fil en aiguille un nouveau fétiche. Si son nom est devenu en France synonyme de victoire sur Pétain et les nazis, évoqué ici, il ne peut conduire qu'à la victoire des populations dominées.

Sources et références

Entretien

Entretien de l'auteur avec Trigo Piula, le Samedi 6 juillet 2019 de 11h à 17h35, au domicile brazzavillois du peintre.

Manifeste

Gaulle C. de, *Manifeste de Brazzaville du 27 octobre 1940*. Site : <https://www.france-libre.net/manifeste-brazzaville/> (site consulté le 13 octobre 2020)

Discours

Gaulle C. de, *Discours de Brazzaville du 30 janvier 1944*. Site : <https://mjp.univ-perp.fr/textes/degaulle30011944.htm> (site consulté le 13 octobre 2020)

Gaulle C. de, *Discours de Brazzaville du 24 août 1958*. Site : <https://www.lefigaro.fr/histoire/2018/08/23/26001-20180823ARTFIG00243-le-discours-du-general-de-gaulle-a-brazzaville-le-24-aout-1958.php> (site consulté le 13 octobre 2020)

Références bibliographiques

- BRUNSCHWIG H., 1972, *Brazza explorateur : les traités Makoko 1880-1882*, Paris, La Haye, Mouton et Co.
- DEBY ITNO I., 2020, *Discours officiel à l'ouverture du colloque « De Gaulle et Brazzaville, une mémoire partagée entre la France, le Congo et l'Afrique »*, Brazzaville le 27 octobre 2020.
- GAYMARD H., 2020, *Discours officiel à l'ouverture du colloque international « De Gaulle et Brazzaville, une mémoire partagée entre la France, le Congo et l'Afrique »*, Brazzaville le 27 octobre 2020.
- JENINGS É., 2014, *La France libre fut africaine*, Paris, Perrin.
- LE DRIAN J.-Y., 2020, *Discours officiel à l'ouverture du colloque « De Gaulle et Brazzaville, une mémoire partagée entre la France, le Congo et l'Afrique »*, Brazzaville le 27 octobre 2020.
- MELEDGE H. de, 2020. *Le régiment de marche du Tchad dans l'épopée de la France libre, et contexte de ralliement des unités*, communication au colloque international « De Gaulle et Brazzaville, une mémoire partagée entre la France, le Congo et l'Afrique », Brazzaville les 27 et 28 octobre 2020.
- OWAYE J.-F., 2020, *Autour de l'homme du 18 juin : pistes d'une mémoire partagée franco-gabonaise*, communication au colloque international « De Gaulle et Brazzaville, une mémoire partagée entre la France, le Congo et l'Afrique », Brazzaville les 27 et 28 octobre 2020.
- TOUADERA F.-A., 2020. *Discours officiel à l'ouverture du colloque « De Gaulle et Brazzaville, une mémoire partagée entre la France, le Congo et l'Afrique »*, Brazzaville le 27 octobre 2020.

Les coutumes alimentaires au royaume Loango aux XVII^e et XVIII^e siècles

Vanicia Jorcela Fridel MARIA MILANDOU*

Résumé

Avant et après les XVII^e et XVIII^e siècles, le royaume du Loango a connu une variété et une diversité de denrées alimentaires consommées au quotidien par ses habitants. Ces aliments étaient prisés, non seulement pour leurs fonctions nutritionnelles vitales, mais aussi parce qu'ils répondaient à des besoins rituels et cultuels. Sur la période de l'entre XVII^e et XVIII^e siècle, l'on dispose des documents qui permettent, grâce à une bonne lecture exégétique, de restituer la plurifonctionnalité des aliments consommés au Loango, de réaliser leur typologie, dans une double démarche sociologique et anthropologique qui fournit à l'histoire les éléments d'analyse. Il s'agit de saisir particulièrement le rôle cérémoniel et rituel de ces aliments et leur ancrage dans l'univers cosmogonique des peuples du Loango. En plaçant l'objet d'étude à l'intersection de l'histoire sociale, l'histoire des structures matérielles et de l'anthropologie sociale et culturelle, la présente communication se propose donc d'interroger les coutumes alimentaires des citoyens du Loango.

Mots-clés : Royaume Loango, coutumes alimentaires, alimentation, tradition, univers cosmogonique.

Abstract

Before and after the 17th and 18th centuries, the Kingdom of Loango experienced a variety and diversity of foodstuffs consumed on a daily basis by its inhabitants. These foods were prized, not only for their vital nutritional functions, but also because they met ritual and religious needs. Over the period between the 17th and 18th centuries, we have documents which allow, thanks to a good exegetical reading, to restore

*Doctorante en Histoire, Université Marien Ngouabi,
Interdisciplinaire Groupe de Recherche sur l'Afrique Contemporaine (IGRAC),
Centre Universitaire de Recherche sur l'Afrique (CURA)
E-mail : fridelmariamilandou@gmail.com

the multifunctionality of the foods consumed in Loango, to realize their typology, in a double sociological and anthropological approach. Which provides the story with the elements of analysis. The aim is to particularly understand the ceremonial and ritual role of these foods and their anchoring in the cosmogonic universe of the people of Loango. By placing the object of study at the intersection of social history, the history of material structures and social and cultural anthropology, this communication therefore aims to question the food customs of the citizens of Loango.

Keywords : Loango Kingdom, food customs, alimentation, traditions, cosmogonic universe

Introduction

Se nourrir est un besoin physiologique vital. L'alimentation renvoie non seulement à la satisfaction d'un besoin primaire de l'homme, mais aussi à la diversité des cultures et à tout ce qui contribue à modeler l'identité de chaque peuple. Elle dépend de leurs techniques de production, de leurs structures sociales, de leurs représentations diététiques, religieuses et des prescriptions qui en découlent, et d'un ensemble de traditions lentement construites et perpétuées au cours des siècles (J.-L Flandrin, M. Montanari, 1996).

Pour les peuples du Loango, l'alimentation est liée à une vision du monde complexe. C'est un marqueur de civilisation, un acte à la fois social et culturel. Une littérature prolifique de cette monarchie témoigne d'un large éventail de denrées alimentaires consommées quotidiennement par ses habitants, non seulement pour satisfaire leurs besoins vitaux, mais aussi pour répondre aux exigences rituelles et culturelles. La variété et la richesse des aliments consommés localement sont la conséquence d'une hospitalité des sols, voire des activités de l'homme sur l'environnement.

Les premiers chroniqueurs qui ont écrit sur cette société témoignent d'une alimentation riche et variée constituée des produits de l'agriculture, de la chasse, de la pêche, de la cueillette, etc. Plusieurs travaux, anciens et nouveaux, débrouillent la problématique de l'alimentation au royaume Loango. L'abbé L.-B. Proyard (1776, p. 17-21), M. Soret (1959, p. 53-55), E. Katz (1998, p. 271-288), qui se sont intéressés à cette société d'antan, ont relevé une certaine variété de

produits vivriers que les citoyens du royaume de Loango consomment au quotidien, mais surtout le manioc qui représente l'aliment indispensable lors des repas. Se fondant sur les sources anciennes du Loango et du Kongo, Th. Obenga (1985 a, p. 17-37) et J. F. Yekoka (2019, p. 185-207) ont analysé divers pans des coutumes alimentaires de ces deux monarchies. L. Niangui Goma et N. H. Zounou (sd., p. 216-242) quant à eux, ont mis en lumière la riche diversité des denrées alimentaires fournies par le palmier à huile. Pour leur part, G. Balandier (1964, p. 155) et V. J. F. Maria Milandou (2023, p. 67-99) ont porté leur intérêt sur les produits comestibles, tels que les excitants, qui se distinguent par leur plurifonctionnalité et usages multiples.

L'intérêt porté sur les coutumes alimentaires du Loango comme sujet d'étude historique est intéressant dans la mesure où il met en exergue l'incidence des mets consommés quotidiennement dans les mentalités autochtones ainsi que les règles ou les coutumes qu'ils usent lorsqu'il s'agit des structures matérielles de cette civilisation émergée au cœur de l'Afrique centrale.

La réflexion proposée ici s'attache à la problématique des habitudes alimentaires des citoyens du Loango entre les XVII^e et XVIII^e siècles. Cette première borne temporelle est celle où le royaume Loango atteint son apogée. C'est un État centralisé, fortement hiérarchisé, économiquement prospère et culturellement solide. Le terminus ad quem (XVIII^e siècle), quant à lui, est une période où l'on dispose des documents qui permettent, grâce à une lecture intelligente, de restituer socio-anthropologiquement les habitudes alimentaires au royaume de Loango.

L'objet de cette contribution est donc d'interroger les coutumes alimentaires au Loango. Il s'agit de saisir particulièrement le rôle primordial joué par certains aliments d'origine végétale, animale et liquide, jugés localement indispensables dans la spécification d'une tradition alimentaire où les commensalités et autres nourritures cérémonielles ou rituelles contribuent à renforcer la vision du monde du Loango sur le plan socioculturel.

De ce fait, nous avons fait appel à des sources aussi diverses que variées, parmi lesquels les documents anciens, écrits par des auteurs européens de l'entre XVII^e et XVIII^e siècle, ainsi que ceux des contemporains intéressés par la culture kongo. Cette démarche implique la convocation d'une approche pluridisciplinaire qui place l'objet d'étude à l'intersection de l'histoire de l'alimentation des

structures matérielles, qui concerne aussi l'alimentation, l'histoire sociale, l'anthropologie culturelle, l'histoire des mentalités et des attitudes collectives.

En particulier, il s'agit de saisir le rôle central que joue l'alimentation dans la construction identitaire des citoyens du Loango. Comment elle se manifeste dans leur conscience collective, conditionne les attitudes et les comportements vis-à-vis du fait de s'alimenter ? Ainsi donc, que représente réellement l'alimentation dans la société loango ? Quelles sont les habitudes alimentaires des peuples du Loango et quelle typologie de produits consomment-ils au quotidien ? Dans quelle mesure restituer la plurifonctionnalité de certaines denrées rendues indispensables, et sur quelle grille de lecture appréhender l'alimentation dans cette société qui soude les commensalités ?

Trois principaux points constituent l'ossature de ce travail. Le premier point aborde les habitudes alimentaires au royaume Loango. Il s'attèle également sur la typologie des denrées couramment consommées par ces bantous. Le deuxième point se propose d'étudier un certain nombre d'aliments jugés indispensables du point de vue de leur plurifonctionnalité. Le troisième point, quant à lui, puise dans cette civilisation ancienne les traces des valeurs civilisationnelles communes dans la quasi-totalité des sociétés négro-africaines où les commensalités renforcent le vivre-ensemble.

1. Habitudes alimentaires et variétés des aliments consommés au Loango

Les produits alimentaires consommés au Loango sont nombreux et variés. Dans son texte consacré aux coutumes alimentaires kongo, J. F. Yekoka (2019, p. 191-201) en a fait une typologie plus ou moins complète. L'alimentation de base est de type végétal. Le principal aliment couramment consommé est le manioc (M. Soret, 1959, p. 53), cultivé en grande quantité sous maintes variétés : l'espèce amère (*Manihot ulilissima*) et le manioc doux (*Manihot dulcis*). Il est cuisiné sous diverses formes dont la plus classique reste la « Chikwangue » :

Les racines tubérisées sont mises à rouir pendant plusieurs jours pour en chasser l'acide cyanhydrique, puis lavées, broyées, nettoyées de leurs fibres. La pâte obtenue est ensuite cuite à l'eau dans une marmite en terre dont le fond est garni de feuilles de bananier, pétrie à chaud, mise en forme de boules allongées que

l'on enveloppe de feuilles [...] puis remises une nouvelle fois à cuire (M. Soret, 1959, p. 54).

À propos du manioc dont l'importance alimentaire est fondamentale, W. Bervoets et M. Lassance (1959, p. 7-8) renchérissent en ces termes:

Le manioc reste durant toute l'année l'aliment de base dont la consommation subit de légères variations quantitatives, liées aux saisons. Les pluies abondantes d'octobre à décembre, s'opposent au séchage des cossettes entraînant ainsi une disette relative. C'est à ce moment que le maïs et la banane font office de véritables aliments de soudure. La patate douce et les arachides sont consommées toute l'année mais en quantités minimales, ce sont des aliments d'appoint d'un intérêt épisodique. Partout le manioc reste le fondement des menus familiaux. On le consomme sous 2 formes essentielles : le « *fufu* » et la *chikwangue* dont la préparation est lente, minutieuse et fatigante. Le manioc amer (*Manihot utilissima*) est mis à rouir pendant 3 à 4 jours dans des puits boueux, créés à cet effet près de chaque village (W. Bervoets, M. Lassance, 1959, p. 7).

Dans le même halo, ils poursuivent leur description avec beaucoup de détails qui justifient les connaissances techniques que les populations ont du manioc et ses modes de consommation :

Le tubercule roui est alors pilé en une pâte qu'on divise en petits tronçons d'une vingtaine de grammes qui seront mis à sécher au soleil pendant plusieurs jours pour obtenir des cossettes dont la conservation est très longue. Par pilonnage de ces cossettes on obtient une farine blanche et très ténue « *fufu* » [...]. La *chikwangue* est obtenue en triturant les tubercules rouis jusqu'à l'obtention d'une purée qu'on bout lentement, enveloppée dans une feuille de liane jusqu'à consistance ferme et élastique. Elle se présente comme une sorte de bloc gélatineux, jaune-brunâtre, lourd et indigeste (W. Bervoets, M. Lassance, 1959, p. 8).

Hormis les tubercules de manioc qui jouissent d'une bonne réputation dans l'alimentation quotidienne, les feuilles y sont également consommées. Les feuilles de manioc, *saka-saka*, sont pilées dans un mortier et cuites avec de l'huile de palme, de la *mwambe* ou de la pâte d'arachide. Ces propos corroborent ceux de E. Katz (1998, p. 271)

lorsqu'elle cite l'abbé Proyard qui décrit la préparation des feuilles de manioc : « La femme pile les feuilles dans un mortier en bois [...] et les cuit avec de l'huile de palme (*mafuta*) ou de la sauce de noix de palme (*mwamba*) ou de la pâte d'arachide (*tchisulu*), avec de l'huile de palme, elle ajoute souvent des petits morceaux de poisson et un peu de piment ».

À part le manioc qui jouit d'une place non négligeable dans les habitudes alimentaires des citoyens du Loango, ceux-ci cultivent aussi divers autres produits tels que la banane, l'igname, la patate douce, l'arachide, le maïs, des tubercules, le gombo (*Abelmoschus esculentus*), l'oseille de Guinée (E. Katz, 1998, p. 288), etc. Comme cultures vivrières, nous pouvons encore citer :

[...] les différentes espèces de haricots, différents Hibiscus (oseille, gombo...), de nombreuses espèces de Cucurbitacées, la canne à sucre (*Saccharum of Ticinarum*), les tomates (*Lycopersicum esculentum* et surtout (*cerasiforme*), l'aubergine (*Solanum melongena*), le taro (*Colocasia esculentum*), les piments doux (*Capsicum annuum*) [...]. D'introduction plus récente, nous avons le riz [...] et la pomme de terre (*Solanum luberosum*), cultivés, surtout la seconde, dans un but commercial (M. Soret, 1959, p. 53).

L'extraction du sel se faisait par ébullition et évaporation de l'eau de mer dans de très grands vases. Les produits de l'élevage se consomment le plus souvent lors de grandes manifestations. Les produits de cueillette sont généralement considérés comme des accessoires (M. Soret, 1959, p. 53).

Les animaux consommés proviennent en grande partie de la chasse et de la pêche. Ils sont conservés par fumigation. S'agissant de la conservation des céréales et graines diverses, M. Soret (1959, p. 53) affirme qu'ils « sont mis à sécher au soleil sur des nattes avant d'être emmagasinées, ordinairement dans des grands paniers ».

La plante oléifère de base demeure le palmier à huile dont l'importance socioculturelle du palmier n'est plus à démontrer. En effet, les citoyens du Loango lui reconnaissent diverses utilités. C'est un arbre dont l'usage est riche et varié (Th. Obenga, 1985 b, p. 50-51). « Il fournit des matériaux à l'architecture et au transport, il donne des fibres nécessaires à la confection des vêtements, au tissage des étoffes-monnaies. Il procure les ressources cosmétiques, [...], aux instruments

de musique et de pêche, à la pharmacopée » (L. Niangui Goma et N. H. Zounou, sd., p. 217). La description qu'en a faite l'abbé Proyart (1776, p. 17) au XVIII^e siècle est intéressante :

Le palmier est de tous les arbres fruitiers celui que les nègres préfèrent pour l'utilité [...]. Le palmier produit son fruit en grappes, dont chaque grain est de la grosseur d'une noix, et s'appelle noix de palme ; la chair en est jaunâtre. Cette noix peut se manger, mais ordinairement on la fait bouillir dans l'eau ou rôtir sur le charbon ; on la broie ensuite, et on en exprime une huile qui sert à assaisonner les ragoûts ou à s'oindre le corps. Chaque noix porte un noyau très dur, qui renferme une amande que les nègres trouvent d'un bon goût. On tire aussi du palmier une liqueur que les Européens appellent le vin de palmier.

À la vérité, la quasi-totalité des plats sont cuisinés avec de l'huile de palme qui est obtenue après ébullition des noix dans l'eau, puis en les pressant avec les mains ou par pilonnage. Les noyaux et les fibres sont jetés et on recueille l'huile qui surnage (M. Soret, 1959, p. 54). C'est à la préparation de la sauce à l'huile de palme que l'on juge le talent culinaire de la ménagère loango. En effet, de toutes les spécialités gastronomiques, ces bantous préfèrent ce plat qu'ils appellent *mwamba* (L. Niangui Goma et N. H. Zounou, sd., p. 218).

À part l'huile de palme avec laquelle sont cuisinés quasiment tous les plats, le palmier fournit également plusieurs autres produits qui rentrent dans le circuit alimentaire, entre autres divers champignons, le vin de palme. Ce dernier est une boisson très appréciée des citoyens du Loango, recueillie après abattage ou grâce à un trou fait sur l'arbre auquel on adapte un récipient. La fermentation consiste à laisser le vin recueilli pendant quelques jours avant sa consommation. « Un autre aliment produit des palmiers, mieux apprécié au royaume Loango, ce sont des larves de *rhynchophorus phoenicis* (*nsombé*). Cette larve se développe dans le palmier. Il est de forme apode, gras et renflé à la partie subterminale. Elle est succulente », soutiennent L. Niangui Goma et N. H. Zounou, sd., p. 222). Le témoignage suivant est de l'explorateur Dybowski :

Je les (porteurs Vili) vois acheter avec empressement les produits blancs et ronds que je prenais pour une sorte de châtaignes. Ma surprise n'était pas petite lorsque, regardant de

plus près, je n'aperçue que ce l'on se disputait avec tant d'avidité, c'étaient d'énormes larves d'un longicorne, qui vivant dans le tronc des palmiers et auxquelles les indigènes trouvent un goût délectable¹.

De toute évidence, les produits fournis par le palmier à huile (*Elaeis guineensis*), c'est-à-dire huile de palme, sauce de noix de palme, vin de palme, larves palmistes, etc., occupent une place importante dans les coutumes alimentaires au royaume Loango (E. Katz, 1998, p. 287).

Au nombre de la variété des aliments consommés par les citoyens du Loango, l'on compte aussi les fruits, eux-mêmes participant à une diversité de familles. Chaque fruit consommé, sans autre but bien défini, est pour eux un moyen de calmer la faim. Il leur laisse d'ailleurs rarement le temps de mûrir et d'acquérir ainsi toute leur saveur. Aux dires des intéressés, certains fruits attirent par leur goût sucré ou astringent.

Des fruits consommés, il est possible d'établir une typologie. En premier lieu figurent les fruits sauvages collectés directement dans la nature, à des saisons différentes. En second lui ceux dont les arbres sont plantés par l'homme : safous, mangues, oranges, ananas, avocats, etc. Certains de ces fruits (oranges, ananas, etc.) permettent aussi de fabriquer des vins consommés localement. À propos de la consommation des fruits, W. Bervoets (1959, p. 43-46) écrit :

À part la banane et l'ananas, tous les fruits servent en réalité d'aliments secondaires en période de soudure entre deux récoltes vivrières. La consommation des fruits par les hommes y est considérée comme déshonorante [...] : elle est réservée uniquement aux femmes et aux enfants. La répulsion qui s'attache aux fruits, comme aliment, est illustrée par l'opinion fort communément répandue que la mangue et la papaye provoquent chez l'adulte des verminoses variées. Seuls les enfants à l'appétit insatiable passent au-dessus de ces méfaits imaginaires.

La consommation des fruits est généralement sous-estimée par les citoyens du Loango eux-mêmes qui ne les considèrent pas comme des

¹ Ce texte est repris par L. Niangui Goma et N. H. Zounou, sd, à la p. 222 d'un document écrit ensemble.

aliments proprement dits et en font rarement mention lorsqu'ils évaluent leur régime (W. Bervoets et *al.*, 1959, p. 43-46).

À l'analyse, la consommation des fruits relève, en effet, de quatre tendances psychosensorielles dominantes (W. Bervoets et *al.*, 1959, p. 42) qui ne sont pas nécessairement indépendantes l'une de l'autre : la satisfaction du goût ; le rassasiement ; la recherche d'un effet thérapeutique ou antidotique ; un effet excitant sur l'organisme.

Les Loango consomment aussi plusieurs types d'excitants tels que le tabac, les graines de paradis, les divers alcools (O. Dapper, 1686 ; Th. Obenga b, 1985 ; J. F. Yekoka, 2018, p. 195), le chanvre indien et la racine *mundyondyo* (*Alchornea floribunda*). À en croire M. Soret (1959, p. 55), cette racine « est surtout considérée comme un aphrodisiaque. Toutefois, [...], elle serait aussi employée après macération dans le vin de palme, pour créer des hystéries collectives [...] ». Quant à la noix de cola (*kazu*), il n'est pas besoin de s'appesantir sur ses merveilleux effets : elle calme la faim, dissipe la lassitude et réveille l'appétit sexuel (W. Bervoets et *al.*, 1959, p. 43-46). Au XVIII^e siècle, l'abbé L.-B. Proyart (1776, p. 21) en a fait la description avant d'en donner l'importance :

Le cazou [...] est un fruit de la grosseur d'un melon, qui renferme 15 à 20 noyaux rouges et oblongs de la grosseur et de la forme d'un œuf de pigeon. Ils sont d'une substance farineuse et fort nourrissante. Les nègres ne manquent point d'en porter avec eux quand ils vont en voyage. Quelques-uns de ces noyaux les soutiennent pendant une journée entière.

Des excitants sus évoqués, certains accomplissent plusieurs fonctions anthropologiques. Les populations du Loango et leurs voisins le savent. Au nombre de ceux-ci, le vin de palme et la noix sont significatifs d'une vision du monde profondément enracinée dans la conscience collective des Loango.

2. Usages, symbolique et plurifonctionnalité des principaux excitants : vin de palme et noix de cola

Si les indigènes consomment régulièrement quelques produits que leur offre la nature, il est difficile d'affirmer que dans certains cas, seule la saveur les attire. La noix de cola et le vin de palme occupent une place de choix dans les habitudes de consommation au royaume Loango. Ces

deux produits bénéficient d'un prestige social du point de vue de leur portée symbolique et regorgent maintes fonctions socioculturelles. La noix de cola et le vin de palme jouent un rôle social majeur. L'on peut donc faire une lecture plurifonctionnelle de ces principaux excitants couramment consommés au Loango. Très prisée, la noix de cola (*kazu*) était un stimulant recherché en raison de ses effets toniques, de son rôle de coupe-faim mais aussi pour ses vertus thérapeutiques (G. Balandier, 1965, p. 155).

La noix de cola et le vin de palme traduisent symboliquement l'hospitalité et la bienveillance dans les coutumes endogènes au Loango. L'hospitalité ne passe pas par la satisfaction de l'appétit des convives, mais par le partage des stimulants tels que la noix de cola et le vin de palme (V. J. F. Maria Milandou, 2023, p. 75).

Certaines cérémonies à dimension sociale, politique ou religieuse se distinguent par la consommation ritualisée de ces deux excitants.

Dans les convenances sociales, le vin de palme était toujours présent. Il règle les conventions et les convenances sociales. Le chef qui vient rendre visite à son homologue se fait annoncer par le portier de l'enclos. Il décline son identité et ses titres, avant de rentrer dans l'enclos où ses sujets l'ont précédé. Le chef qui est hôte venait n'avait pas les mains vides : il apportait avec lui le vin de palme, offrande obligée pour une visite à un chef. Il saluait en frappant les mains et désignant la calebasse, il disait : "voici la calebasse que j'ai fait apporter, mon beau-frère". Et au chef de répondre : présentez votre doléance. L'homologue qui recevait le vin de palme traçait une croix sur le sol et disait : "j'agréé le vin de palme, je vous remercie vivement". C'est le moment de boire. Le portier prenait une cruche et un bassin. Le visité demandait à son hôte, s'il n'avait pas de noix de cola. C'est le présent de l'amitié. Un des serviteurs du visiteur en présente un quartier sur la main droite étendue, tandis que la main gauche soutient l'avant-bras. Cet acte honorable était souvent considéré comme une preuve de confiance (L. Niangui Goma et N. H. Zounou, sd., p. 225-226).

Le vin de palme et la noix de cola assurent l'entretien des rapports entre dignitaires politiques ou coutumiers. Pour tout dire, le recours à ces deux denrées s'inscrivent dans un contexte de redynamisation, d'affirmation et de consolidation du pouvoir et des relations entre microsociétés, entre chefs. Le recours à la noix de cola et au vin de palme constitue l'une des marques de civilité en usage, réglant les rapports sociaux (V. J. F. Maria Milandou, 2023, p. 67-99). La

hiérarchie des aliments suit la hiérarchie sociale. Ainsi, les notables consomment des aliments légers, plus proches de Dieu. Les peuples du Loango sont pleins de prévenance, particulièrement les chefs des villages dont la courtoisie est remarquable. Le gage d'amitié exige que le vin de palme soit bu en présence de son hôte, généralement dans le même récipient que lui, symbole d'un grand honneur et d'un attachement réciproque d'amitié (L. Niangui Goma et N. H. Zounou, sd., p. 226). Le partage de la noix de cola et du vin de palme représente une véritable relation de confiance entre l'hôte et ses convives (D. De Lima, 2014).

Le vin de palme est produit à partir de la sève du palmier à huile. Une fois son tronc percé, le palmier libère une sève qui coule, à travers une feuille pliée et introduite dans la fente, dans unealebasse. Cadornega attribue la préparation du *malavu* à des spécialistes qui étaient chargés de l'extraction de la sève du palmier, de son transport et de sa fermentation. Une fois fermentée, la sève acquiert un goût sucré dont les Loango sont friands. Le vin de palme est la boisson fermentée la plus prestigieuse selon les élites locales (D. De Lima, 2014). D'ailleurs, c'est cette dimension gustative du vin de palme parmi les chefs loango qui expliquera, entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, leur intérêt croissant pour les boissons alcoolisées venues de l'Europe.

La noix de cola et le vin de palme sont de puissants facteurs de sociabilité dans la civilisation loango. La fente de la noix de cola et le partage du vin de palme participent de façon efficace au renforcement des liens d'amitié, à l'établissement et à la consolidation des relations sociales. Fruit d'exercice de l'hospitalité et de la convivialité, la noix de cola assure la cohésion sociale

La noix de cola et le vin de palme répondent à des besoins rituels, culturels et cérémoniels. Les citoyens du Loango en font usage au cimetière, lors des rites de réception des hautes personnalités, une manière de confier leur séjour et leur sécurité aux ancêtres qui doivent veiller sur eux. Le rite consiste en une sorte de repas communiel sacré au cours duquel l'officiant partage sa noix de cola avec les étrangers et les autochtones, en faisant des libations. V. J. F. Maria Milandou (2023, p. 81) fait un constat fort éclairant concernant l'usage rituel de la noix de cola :

La conception de la mort, de l'échec ou tout autre dysfonctionnement social n'est pas naturel dans la quasi-totalité des sociétés négro-africaines à l'instar du Loango. Les maladies

graves ou handicapantes font rarement l'objet d'une explication biologique ou naturelle ; leurs causes sont souvent attribuées aux ancêtres en colère mais surtout aux actions maléfiques des personnes vivantes (sorciers) qui cherchent à nuire le malade et/ou sa famille (Les Loango ont coutume d'exécuter des rituels au bord de l'eau, généralement de la mer, en y jetant des noix de cola, quelques pièces de monnaie et autres objets pour tenter de juguler le fléau).

Pour pallier certains dysfonctionnements sociaux, la noix de cola est mâchée par le chef lignager, *mfumu kanda*, personnage habilité pour diriger les cérémonies propitiatoires et à conduire le culte des ancêtres. Il connaît la manière de s'y prendre pour satisfaire les génies et les mânes des ancêtres. Certaines pratiques magico-religieuses sont une affaire des initiés et soustraits aux regards profanes. Dans ces circonstances, il s'agit le plus souvent d'une mastication sans ingestion puisqu'il la recrache ensuite dans tous les sens, en faisant des incantations dans l'air. Par ce rituel propitiatoire, il apaise la colère des ancêtres. Ceux-ci donnent satisfaction à ceux qui sont dans le besoin (V. J. F. Maria Milandou, 2023, p. 81).

De toute évidence, le partage des stimulants est un geste essentiel qui soude les commensalités et renforce le vivre-ensemble.

3. Les commensalités

Les commensalités sont fondamentales dans la quasi-totalité des sociétés négro-africaines, à l'instar de celle du Loango. Le fait de manger solitairement est considéré comme un acte d'avarice, un refus de s'ouvrir aux autres. Le repas le plus important de la journée est celui qui est consommé le soir. À la tombée de la nuit, tous les hommes se retrouvent au *mbongi*, où ils sont servis par les femmes. En fait, à l'intérieur du *mbongi*, structure de socialisation et de sociabilité en milieu loango, les commensalités sont renforcées. Le repas pris en commun engendre le lien, la fraternité, la communion (V. J. F. Maria Milandou, 2023, p. 77). M. Soret (1959, p. 54-55) qui a étudié les sociétés kongo situées dans la partie nord-occidentale de l'aire culturelle kongo fait le constat suivant, à propos des commensalités :

On mange avec les trois premiers doigts de la main droite, le manioc étant tenue de la main gauche. La cuillère, d'importation

très récente, ne sert que pour la sauce qui est d'ailleurs encore souvent bue avec un cornet fait d'un morceau de la feuille qui enveloppe le manioc. On fait trois repas par jour. Mais le plus important est celui du soir. Tous les hommes et les garçons de la même famille mangent dans le mbongui, le hangar familial, servis par les femmes. Celles-ci mangent autour du foyer avec les filles et les petits garçons. Les étrangers de passage sont aussi servis au mbongui, mais dans un plat à part. Pendant le repas, on ne boit que de l'eau à la grandealebasse qui reste à la disposition de tous dans le mbongui.

De toute évidence, les commensalités renforcent les vertus culturelles du vivre-ensemble au sein du lignage, du clan, du village ou de l'espace inter villageois. Les courtoisies dont usent les peuples du royaume Loango consistent à intégrer tous les acteurs sociaux dans le schéma général de la société, à faciliter l'intégration de l'individu au sein de la communauté.

Conclusion

Au terme de cette réflexion consacrée au royaume Loango, il ressort que les coutumes alimentaires observées dans cette société mettent en exergue une variété des produits consommés au quotidien par cette civilisation bantouphone, entre les XVII^e et XVIII^e siècles. La pluralité et la diversité des denrées disponibles à la consommation sont la conséquence d'une production fructueuse et abondante liée à l'hospitalité du milieu écologique. Toutefois, ces produits comestibles, au-delà de répondre essentiellement aux besoins alimentaires, étaient également destinés à divers autres fonctions bien connues dans cette société.

Références bibliographiques

- BALANDIER Georges, 1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette.
- BERVOETS Willem as et al., 1959, *Modes et coutumes alimentaires des Congolais en milieu rural : Résultats d'une enquête portant sur le Congo belge et le Ruanda-Urundi à l'exclusion du Katanga 1955-1957*, Académie royale des sciences coloniales,

- Classe des sciences naturelles et médicales, Mémoire in-8^e, Nouvelle série, Tome IX, fasc 4, Bruxelles 5.
- DE LIMA Dora, 2014, « Les descriptions d'un banquet royal au Ndongo (Angola) en 1560 par le jésuite Antonio Mendes : l'ambivalence des sources coloniales », *Afriques* [Online], 23 décembre 2014, <http://doi.org/10.4000/afriques>, 1682.
- FLANDRIN Jean-Louis, MONTANARI Massimo, 1996, *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard.
- KATZ Esther, 1998 b, « L'adoption du manioc par les Vili et les Yombe du Congo : innovations culinaires », *Techniques & culture* 31-32, p. 265-274.
- KATZ Esther, 1998 a, « Plantes américaines au Sud du Congo », sl., Janvier 1998, p. 283-380.
- MARIA MILANDOU Vanicia Jorcela Fridel, 2023, *Sociétés kongo du Pool et noix de cola du XVIII^e au XX^e siècle*, Mémoire pour l'obtention de diplôme de Master en Histoire et civilisations africaines, FLASH, UMNG.
- NIANGUI GOMA Lucien, ZOUNOU Noumawudo Hermione, sd., « Le palmier dans la civilisation matérielle Kongo (XV^e-XIX^e siècles) », *Collection Pluraxes Mondes*, p. 216-242.
- OBENGA Théophile, 1985 b, *Les Bantu. Langues, peuples, civilisations*, Paris, Présence Africaine.
- OBENGA Théophile, 1985 a, « Traditions et coutumes alimentaires kongo au XVII^e siècle », *Muntu. Revue scientifique du CICIBA* n°3, 2^e semestre, Gabon, p. 17-37.
- PROYART, 1776, *Histoire de Loango, Kakongo et autres royaumes d'Afrique*, Œuvres complètes, Paris-Lyon, vol. 17.
- QUELLIER Florent, 2021, *Histoire de l'alimentation : de la préhistoire à nos jours*, Belin
- SORET Marcel, 1959, *Les Kongo nord-occidentaux*, Paris, PUF.
- YEKOKA Jean Félix, 2019, « Manger pour exister : enquête dans les textes anciens du XVI^e au XVIII^e siècle sur les coutumes alimentaires des Kongo », in Charles Zachari Bowao, Abraham Constant Ndinga Mbo, Dominique Ngoïe-Ngalla (dir.), *Pour une renaissance du Royaume Kongo*, Actes du colloque scientifique international "Vie et existence au Royaume Kongo", Douala, Edi-CAD, p. 185-207.

La justice traditionnelle au Congo : cas du Ndjobi chez les Mbéré (1990-2000)

Fiston GAMBIA*

Résumé

Cet article analyse le rôle du Ndjobi comme mécanisme de justice traditionnelle chez les Mbéré (République du Congo), entre 1990 et 2000. Cette période constitue un moment charnière dans l'histoire du Congo, marquée à la fois par l'ouverture démocratique, la crise de l'État et les guerres civiles, au début et à la fin des années 1990. Dans ce contexte d'affaiblissement des institutions judiciaires modernes, le Ndjobi s'est imposé comme un système de régulation sociale privilégié. L'étude mobilise le cadre théorique de l'anthropologie du droit et de régulation sociale, afin d'examiner tour à tour les logiques de fonctionnement de cette institution mbéré et sa légitimité coutumière. La méthodologie adoptée repose sur la collecte des données qualitatives, issues des sources orales et des documents écrits concoctés çà et là afin d'optimiser les résultats de l'étude. Toutefois, certaines limites sont relevées, notamment l'inégalité d'accès à l'institution liée au genre, au statut initiatique ou à la hiérarchie sociale.

Mots-clés : Ndjobi, Mbéré, justice, traditionnelle, République du Congo.

Abstract

This article analyzes the role of Ndjobi as a traditional justice mechanism among the Mbéré (Republic of Congo), between 1990 and 2000. This period constitutes a pivotal moment in the history of the Congo, marked at the history of Congo, marked at the same time by democratic opening, the crisis of the state and civil wars, at the beginning and end of the 1990s. In this context of weakening of modern judicial institutions, Ndjobi established itself as a system of privileged social regulation. The methodology adopted is based on the collection of qualitative data, from oral sources and written documents concocted

* Assistant en Histoire contemporaine, FLASH, Université Marien Ngouabi (Congo)
Email : fistongambi80@gmail.com

here and there in order to optimize the results of the study. However, certain limits are noted, notably the inequality of access linked to gender, initiatory status or social hierarchy.

Keywords: Ndjobi, Mbéré, justice, traditional, Republic of Congo.

Introduction

La justice traditionnelle occupe une place centrale dans les sociétés africaines. C'est un mécanisme de régulation sociale et de résolution des conflits, en marge ou en complément de la justice étatique, issue de l'œuvre coloniale et dont on sait la lenteur dans le jugement des conflits. Au Congo en général, chez les Mbéré en particulier, le *Ndjobi*, une école initiatique à l'image d'*Otwere* chez les Mbosi ou le *Lemba* chez les Kongo, sert aussi d'instrument de justice. De 1990 à 2000, période marquée par des crises politiques, les mutations sociales et un affaiblissement de l'autorité étatique, le recours au *Ndjobi* comme instance de justice a connu une intensification. Le *Ndjobi*, au-delà de sa fonction spirituelle et éducative, joue le rôle d'arbitre, de médiateur, de gardien de l'ordre communautaire. Cette étude se propose de contribuer à la compréhension des systèmes judiciaires endogènes africains, afin d'offrir des pistes de réflexion sur l'intégration de la justice coutumière dans les dispositifs officiels de règlement de conflits au Congo. La question sur laquelle sera centrée toute l'analyse est la suivante : comment le *Ndjobi* a-t-il servi d'instrument de justice traditionnelle chez les Mbéré entre 1990 et 2000 ? Né dans des circonstances floues, entre le Gabon et le Congo, le *Ndjobi* se donne à lire comme un instrument de régulation sociale, en vue de permettre une socialisation de l'individu. Sa dimension juridique participe au maintien de la cohésion sociale, gage de survivance du projet collectif du vivre-ensemble. C'est l'hypothèse qui sous-tend cette problématique.

Ce travail se fonde sur la triple approche historique, anthropologique et sociologique, pour comprendre l'évolution de l'implication du *Ndjobi* dans le règlement des conflits sociaux, dans le temps, et évaluer son impact social. M. Alihanga (1978, p. 24), met en

lumière les structures communautaires et les systèmes initiatiques, dont le Ndjobi est considéré comme une justice impartiale. Pour sa part, M. Goyendzi (2001, p. 32), aborde le rôle du Ndjobi dans la régulation sociale, la justice rendues est basée sur des preuves rituelles et mystiques. Dans sa thèse soutenue récemment à l'université Marien Ngouabi, F. Gambia (2023) appréhende, entre autres pans du *Ndjobi* contemporain, son code moral, lequel ouvre une fenêtre d'analyse de sa dimension juridique. Cela est d'autant intéressant que la société mbéré, dont le territoire est inclus dans la Cuvette congolaise, fonctionne selon des codes, des normes, des principes, des lois et des interdits. Le respect d'autrui et ce qui appartient à autrui constitue un des principes majeurs sur lequel insiste les membres du *Ndjobi*.

Sur les rapports entre le *Ndjobi* et la justice sociale, cinq aspects seront examinés respectivement dans cette étude : la dimension judiciaire, le collège des grands Maîtres, son impartialité, la procédure du jugement, l'ordalie et le symbolisme du serment.

1. La dimension judiciaire du Ndjobi

Selon F. Gambia (2023, p. 155), le *Ndjobi* permet de donner à chacun ce qu'il mérite, de manière juste, en respectant tous les droits d'autrui et en punissant tout particulièrement ceux qui ont mal agi. Le règlement des conflits (surtout ceux liés à la sorcellerie, aux décès inopinés et inexplicables, à la suspicion de culpabilité dans un acte maléfique, ...) est avec la thérapie, deux domaines où l'action du *Ndjobi* focalise le plus l'attention des Mbéré et des observations par la gravité des faits et de leurs incidences sociales d'une part, par l'immédiateté des résultats des rites ordaliques ou divinatoires d'autre part. C'est pour résoudre des affaires conflictuelles, dramatiques et urgentes que beaucoup de groupes ethniques congolais ont situé, chacun selon sa philosophie et sa représentation symbolique, des systèmes divinatoires qui permettent de répondre en peu de temps à beaucoup de questions. Dans cette optique, l'analyse sera consacrée sur un type d'ordalie qui n'est autre que le *Lembini*. Celui-ci intervient à la suite des procès divinatoires. Dans la plupart des cas, il est la mise en œuvre à l'occasion de décès inopinés ou attribués aux sorciers. Dès lors, il exprime, à travers le *Ndjobi*, l'esprit judiciaire mbéré (A. Opami, E.O n°5).

1.1. L'organisation du Ndjobi

Cette organisation a pour épicerie le *Fouoyi*, un sanctuaire situé en forêt. Chaque village ou ensemble de villages à l'époque où le *Ndjobi* avait atteint son apogée devait systématiquement posséder son *Fouoyi*. En fait, l'appareil du *Ndjobi* est un système décentralisé. Chaque *Fouoyi* créé est une entité autonome et ne dépend d'aucune instance supérieure, mais les *Fouoyi* pratiquent, entre eux, une solidarité sans équivoque pour des questions relevant de la cohésion sociale et pour des événements susceptibles d'entraîner un péril collectif. Les adeptes des différents *Fouoyi* peuvent alors décider et entreprendre des « représailles mystiques » en commun, les uns et les autres, dans le cadre de leur *Fouoyi* respectif. Ainsi, pendant la colonisation, les *Fouoyi* indiquaient aux collectivités villageoises la conduite à tenir face aux exactions des représentants de l'administration coloniale et les soutenaient effectivement dans leur lutte contre les abus, les injustices et les brimades de cette dernière (C-R. Mbissa, 2013, p. 51). Le *Fouoyi* est, à ce titre, l'organe central du pouvoir dans le système *Ndjobi*, à l'image d'un parquet, dans la justice moderne. Il est dirigé par deux collèges et une assemblée des adeptes qui prennent des décisions par consensus à la suite de longues et patientes délibérations

1.2. Le reliquaire

M. Alihanga (1978, p. 201), définit le reliquaire ou amulette comme le condensé anonyme de multiples énergies issues de diverses composantes (les vestiges humains, les éléments animal et végétal, etc.). Mais les reliquaires diffèrent, les uns les autres, par la symbolique de leurs composantes, leurs finalités, leurs objectifs, leur esprit et surtout leur importance sociale (communautaire ou lignagère). Le *Nkobè* est un élément essentiel dans la dynamique du *Ndjobi*. Car son efficacité magique est collectivement reconnue. Le *Nkobè*, est en quelque sorte la matérialisation du cœur du *Ndjobi*. C'est lui qui contient le pouvoir magique et repartit parcimonieusement sa force sur les initiés, les non-initiés et sur l'ensemble du pays mbéré. Cette conception de l'efficacité initiatique à un support mystique de justice (G. Lebiki, E.O n°9).

2. Le collège des grands maîtres (*a Nkumu a Nkobè*)

Au sommet de la hiérarchie du sanctuaire (*Fouoyi*) siège le collège des *a Nkumu a Nkobè*, ou *Nga-a-Nkobè* que l'on traduirait improprement par les grands Maîtres qui coordonnent l'ensemble des activités du *Fouoyi*. Ils sont au nombre de deux ou trois selon les activités de *Fouoyi*. Il faut que l'un d'entre eux soit présent à chaque cérémonie qui a lieu au *Fouoyi*. Le nombre d'*Onga Nkobè* est donc fonction de la fréquence des rites pour les raisons de disponibilité. Précisons que cette disponibilité ne peut être entendue, uniquement, au sens strictement physique du terme. Elle l'est aussi au plan spirituel, moral et éthique.

Pour C-R. Mbissa (2013, p. 68), les grands Maîtres sont ces personnes qui, de par leur rang social, ont pris l'initiative, entrepris des démarches pour faire venir le *Ndjobi* et créer le *Fouoyi*. Ils détiennent la légitimité du pouvoir, de par leur origine sociale de notable appelé *Nkani*, de sages, de chefs de clan ou de lignage. Par ailleurs, ils sont les seuls à connaître les composantes du *Nkobè* puisqu'ils ont assisté à la transposition des éléments à partir du *Nkobè* d'origine. Par conséquent, ils ont qualité et compétence à procéder à la modification des éléments du *Nkobè* pour une raison ou une autre. Le *Nkobè* étant entouré de multiples prescriptions et interdictions, dont les plus connus sont l'état de *gnoura* et les manipulations individuelles des éléments du *Nkobè*, surtout pour les raisons et des intérêts personnels, les membres de ce collège doivent faire preuve d'une rectitude morale exemplaire. J-J. Mbouo-Ntsié (E.O n°2), pense les grands Maîtres doivent se comporter comme des modèles irréprochables.

Dans l'exercice de leur travail, les grands Maîtres utilisent aussi l'os de fou. Celui-ci symbolise la débilité mentale et l'instabilité. Cet élément est, en effet, contraire à la philosophie du *Ndjobi* qui prône l'ordre. En réalité, les concepteurs du reliquaire introduisirent cet élément comme une force déstabilisatrice des sorciers et des auteurs de déviance. Le désordre rend vulnérables les personnes fautives et crée la dysharmonie dans les groupuscules des sorciers lorsque l'un des leurs est atteint. Ainsi, l'os d'un fou joue ici une fonction thérapeutique. Il s'agit aussi de l'application d'un principe spécifique au système magico-religieux *mbéré* qui associe des forces contraires et suscite une influence d'énergies diverses pour accroître son efficacité magique sur les forces maléfiques (F. Gambia, 2023, p. 237).

3. L'impartialité du *Ndjobi*

L'impartialité dans le *Ndjobi* renvoie souvent aux notions de jugement, de neutralité, d'objectivité dans l'appréciation des faits sociaux et des comportements humains, et, surtout, dans la proportionnalité de la sanction. Elle prend ici une dimension particulière dans la mesure où elle devient un gage de rigueur et de transcendance ; surtout que la société confère au système magico-religieux le pouvoir magique de sanction et tous les moyens légaux pour y parvenir. Elle institue aussi, à travers l'impartialité, le principe de l'égalité entre les individus sans distinctions de statut (sociétaires ou néophytes) devant le *Ndjobi*. Ainsi, elle réaffirme le rôle de structures de contrôle social dont les mécanismes avaient, autrefois, donné l'impression de favoriser certaines catégories sociales et de légitimer des comportements déviants. Ils laissaient apparaître leur partialité et leurs faiblesses. La société mbéré des années 1990 a pleinement versé dans ce type de comportement qui va aux antipodes de l'ordre moral et éthique prôné par le *Ndjobi*.

Dans cette optique, R. Goyendzi (2001, p. 202) affirme que l'impartialité d'une société initiatique, d'un chef du village, d'un dignitaire lignager, d'une quelconque institution judiciaire coutumière ou d'un devin devient l'un des critères de notoriété publique. Le *Ndjobi* démontre à la fois sa maturité et sa supériorité par rapport aux autres sociétés initiatiques. Ce qui fit défaut au *Ndjobi* originel (à travers l'une de ses versions *Ompièlè*), lorsqu'il fut dévoyé par certains sociétaires. En effet, l'image du *Ndjobi* avait été écornée par sa partialité, par l'impunité dont jouissaient certains *Mvandé* coupables d'actes illicites. Ainsi, ceux qui maîtrisent les mécanismes complexes de l'orientation du flux magique de l'*Ompièlè* l'utilisaient à des fins souvent maléfiques, le détournant de sa finalité initiale.

Les principes affichés d'impartialité et d'égalité privent certains *Mvandé*¹ ou *Anga-fouoyi* de la propension autoritaire et hégémonique. Ils montrent aussi les limites de l'usage individuel ou collectif et soumettent les initiés à une certaine modestie face aux non-initiés et à une retenue dans le vécu quotidien. Cependant, ils ne déniaient pas l'esprit et la nécessité des fondements de la stratification et de justice sociale. L'homme fait preuve, à travers la confession, de discernement

¹Grand maître du *Ndjobi*.

pour non seulement reconnaître sa déviance, mais surtout, assumer la responsabilité de ses conséquences. Comme il s'agit d'une prise de conscience, bien que tardive, la société ou le lignage ne la sanctionne pas. Dans ces conditions, l'individu coupable est considéré comme un être immature, dont le comportement est compréhensible.

L'impartialité du *Ndjobi* renvoie aussi à l'autorité et à la légitimité. A cet effet, rapporte F. Gambia, (2023, p. 107), la justice du *Ndjobi* tire son autorité et sa légitimité dans la tradition et du sacré, puisque les décisions ne sont pas contestées, car elles sont perçues comme l'expression de la vérité mystique et de la volonté des ancêtres. Ses sentences sont exécutoires et respectées, car elles sont également accompagnées de rituels redoutés (malédiction, réparation, symbolique, sacrifice). Chaque membre de la société contemporaine mbéré admet son rôle de garant de la vérité, d'honnêteté et, surtout, de justice, car la crainte sacrée de sa force symbolique, des interdits et des sanctions mystiques rend son autorité légitime. Le catalogue de comportements interdits par le code moral du *Ndjobi* et celui des méfaits, selon leur degré de gravité, était publiquement rappelé et passé en revue au début de l'initiation. Il avait pour but de faire prendre conscience au postulant du sérieux ou de la gravité de la situation et des conséquences à subir en cas de violation des interdits ou de trahison.

4. Procédure de jugement dans la justice du Ndjobi

La procédure de condamnation dans la justice du *Ndjobi* est particulière, car elle combine enquête sociale, jugement collectif et sanction rituelle. De même, elle s'appuie sur la croyance que la vérité ne peut être cachée aux ancêtres et aux esprits du *Ndjobi*. Une plainte est portée devant les responsables du *Ndjobi* (initiés supérieurs), l'affaire peut concerner le vol, l'adultère, la sorcellerie, le mensonge grave, la trahison, le meurtre, ou toute atteinte aux valeurs fondamentales de la communauté. Les accusés et témoins sont convoqués devant l'assemblée initiatique. Une audition publique est menée et chacun donne sa version, si le doute persiste, on a recours aux épreuves mystiques du *Ndjobi* (ordalie, serment sur les objets sacrés...), censées révéler la vérité. La condamnation est prononcée quand la culpabilité est établie par les faits ou par la manifestation du *Ndjobi*. Ainsi, selon la gravité de la faute, la condamnation peut être matérielle, sociale, mystique et rituelle (J. Tonda, 1988, p. 10).

4.1. *L'officiant et le rituel*

L'officiant commence par l'évocation des raisons pour lesquelles le rituel est effectué. Puis, il présente les acteurs principaux du différend et insistera aux initiés sur l'objectif primordial qui est la découverte de la vérité, ceci en présence des autres (E. Elango, E.O n°7). C'est après cette présentation que commence le port des *adjiamas* par les acteurs du conflit (à tour de rôle). Chaque protagoniste du conflit prend l'objet magique avec des mains par les deux cordes et le place au dos comme un sac de voyage. Ce dernier commence par son autobiographie et dit les raisons du choix de ce rituel. À la fin de ce monologue, il sollicitera des puissances divinatoires et judiciaires une rigueur et une sanction correspondant à l'acte. Durant ce monologue, l'officiant n'intervient pas dans la procédure de recherche de preuves de sa culpabilité ou de son innocence. Elle est déclenchée automatiquement par la puissance magique du *Ndjobi* et peut durer entre 10 à 20 minutes, selon la gravité de l'acte ou la personnalité des acteurs. Ce temps permet surtout aux officiants de relever les indices susceptibles de prouver la culpabilité ou de l'innocence de celui qui porte les cordes. Très souvent, la culpabilité est prouvée par l'étreinte des cordes magiques. S'il ne peut pas les enlever, il est obligé de faire des aveux complets. C'est à partir de ces aveux que l'officiant effectuera le rite expiatoire qui permet de débarrasser les cordes. L'innocence d'un individu est constatée par la facilité d'enlever les *adjiamas* (cordes) à la fin du monologue (G-D. Adjoï-Obengui, 2014, p. 199).

4.2. *Vers le rituel de l'ordalie*

Généralement, les protagonistes optent pour cette démarche ordalique lorsque tous les procédés divinatoires traditionnels ont été épuisés ou qu'il y a possibilité de manipulation ou de falsification des résultats, voire de chantage sur l'officiant dans la mesure où il est fortement impliqué dans la réalisation. Il est l'acteur principal de tout le procès divinatoire. Le changement d'officiant suppose donc un changement à la fois de méthode et de technique, etc. L'ordalie du *Ndjobi* offre l'avantage de l'impartialité, de la rigueur et de la non-implication du *Mvandé* (officiant) dans le procès divinatoire. L'officiant n'est qu'un simple intercesseur entre le sacré et les protagonistes d'un différend. Il peut être remplacé par un autre *Mvandé*-officiant sans que cela influe

sur l'organisation, ou sur la finalité du rituel. Ce rôle secondaire de l'officiant permet surtout aux protagonistes du conflit de jauger d'eux-mêmes l'immanence, la transcendance et la fiabilité de l'institution et, surtout, leur responsabilité sociale en révélant ou en occultant les faits. Et dans cette optique certaines précautions sont prises selon quatre cas de figure (R. Oyombo, E.O n°3).

5. L'ordalie

L'ordalie désigne l'épreuve judiciaire ou une puissance surnaturelle ; c'est donc le fondement de la décision. Pour cela, la société choisit comme représentatif un élément selon son symbolisme répondant à l'idée de transpercer la vérité, d'atteindre les apparences et les déguisements. A partir de cette définition apparaît déjà la diversité de conceptions et de symbolisations qui engendre inévitablement une diversité de systèmes ordaliques (R. Goyendzi, 2001, p. 200).

L'acte ordalique vise par sa finalité à résoudre un conflit qui entame la cohésion sociale dans les lignages et la communauté villageoise. Ainsi, le rituel se doublera d'un autre objectif, la réconciliation des deux parties quelle que soit l'issue du conflit. Par conséquent, la sollicitation de ses génies tutélaires s'appuiera sur leur rigueur, leur impartialité et leur objectivité. Les incantations prononcées à cette occasion sont des diatribes et des stigmatisations sévères des actes maléfiques et leurs auteurs. Et les protagonistes du conflit sont placés devant leurs responsabilités. Ils ne trouveront aucun support dans le groupe des *Mvandé* (officiants du rituel). Surtout que la gravité des faits (comme le soupçon de culpabilité un homicide), ne méritant aucune concession, cela explique souvent la virulence des invocations. Il s'agira de monter la néfastété du conflit pour la cohésion sociale. Cette partie publique permettra aux non-initiés de jauger à la fois la gravité des faits et la nécessité d'une solution pouvant désamorcer les tensions dans le groupe lignager.

Cependant, la subtilité, l'opacité et la complexité des pratiques sorcières, la difficulté de relever les auteurs d'un acte maléfique ont amené les fondateurs de cette pratique magico-culturelle à élaborer une stratégie ordalique. Le recours à celle-ci répond à deux motivations : la recherche des coupables impliqués dans un acte mortel ou une maladie et la clarification d'une situation d'accusation ou suspicion de culpabilité. Il s'agit, en fait, de rechercher la vérité (culpabilité ou

l'innocence) sur un fait précis. Dans ces conditions, c'est le groupe lignager qui est le plus visé ; parce qu'on ne peut entendre une telle suspicion aux non-membres sans courir le risque de déclencher un autre différend.

Lorsque le différend oppose les *ofouomo* (non-initiés), l'ordalie est subordonnée à leur initiation qui les plonge au cœur de la sacralité du *Ndjobi*. Celle-ci permet de respecter les principes d'égalité et d'impartialité (D. Ossoula, E.O n°6). Elle place les protagonistes dans les mêmes conditions psychologiques. Par contre, le conflit oppose un initié à un non-initié, le premier doit d'abord perdre sa qualité d'initié. Dans ces conditions, on procède à l'annulation de son initiation : d'où l'expression "*oboma kouo o Ndjobi*". Elle signifie littéralement, tuer le bras du *Ndjobi*, pour permettre aux protagonistes de jouir des mêmes prérogatives, des mêmes chances et, si possible, de subir le même type de sanction. Ainsi donc, ce n'est qu'après l'initiation (le même jour) des personnes en conflits que l'on procédera à l'épreuve d'ordalique.

La procédure ordalique se singularise par sa double finalité qui prend ici le rôle des structures de socialisation et de contre sociale. Elle s'articule, non seulement autour de la recherche de la vérité, mais aussi construit toute une dynamique de socialisation, de resocialisation, de réconciliation et de la neutralisation de l'arsenal maléfique. Car, il ne s'agit pas de recréer une situation conflictuelle à partir des résultats de l'ordalie, mais d'en faire un élément de jurisprudence favorisant une autre lecture des faits sociaux. La découverte de la vérité dénoue partiellement une crise inter-lignagère et détermine les futurs moments du processus. D'elle, on peut prévoir le dédommagement de la partie lésée et des mesures persuasives pour éviter une éventuelle récidive (A. Hampaté Ba, 1970, p. 180). Par contre, l'échec du procès de la recherche de la vérité nécessite d'autres démarches comme *Lembini*. Il change totalement de registre et de finalité. Ici il est considéré comme l'ultime moyen de la recherche de la vérité et de la sanction, le trépas étant l'objectif final. C'est l'acte vindicatif par excellence.

5.1. Justice féminine

L'implication d'une femme dans un conflit appelle une démarche exceptionnelle. Le fait pour elle de ne pas être initiée au *Ndjobi* (pour des raisons déjà évoquées) ne soustrait pas les hommes de son lignage à leur responsabilité sociale. Ainsi, elle sera remplacée par un homme de

son lignage (soit son frère, son oncle, son fils ou son neveu) quelle que soit la gravité du problème. Cette différence est accentuée au niveau de l'organisation du rituel, de l'information donnée au public et de sa participation. La réalisation de l'ordalie implique totalement la communauté villageoise à travers l'*Okwadji* (préliminaire de l'initiation). D'où la confusion qui naît entre l'initiation et l'ordalie, sciemment entretenue par les officiants et les autres initiés. Bien que la pertinence des incarnations diffère totalement du rituel initiatique, on retrouve la sacralité du *Ndjobi*. L'annonce de ses résultats montre la nécessité de transparence. Mais il s'agit, en réalité, de lier ceux-ci au vécu lignager et communautaire. C'est en cela que la finalité et les objectifs de l'ordalie se rapprochent des mécanismes de socialisation et du contrôle social (C. Assambo, E.O n°1).

5.2. Réalisation et résultats attendus de l'ordalie

La réalisation de l'ordalie reprend toutes les phases de l'*Okwandji* : des préliminaires à l'initiation proprement dit. Mais la différence entre les deux rituels est caractérisée par la finalité du port des *adjiana* (cordes magique), l'intégration du nouvel adepte dans un mouvement magico-religieux ; tandis que dans l'ordalie, le port des *Adjiana* a pour objet de déterminer la culpabilité ou l'innocence des protagonistes d'un conflit. Cette différence est liée surtout aux enjeux sociaux. Généralement, l'initiation est un acte qui satisfait avant tout une volonté individuelle et ses conséquences le seront aussi. Par contre, l'ordalie répond à une contrainte sociale dont les conséquences seront à la fois individuelles et collectives. Comme pour le rituel initiatique, les officiants effectuent un rite spécifique dont la finalité est la dynamisation de la puissance magique du *Ndjobi* pour lui permettre de répondre favorablement aux attentes des personnes concernées et des initiés (R. Goyendzi, 2001, p. 203).

6. Le symbolisme du serment

Le serment, dit *Okèlè* en langue vernaculaire *Mbéré* et *Obamba*, est une attestation qui prend comme témoin Dieu ou ce que l'on considère comme sacré, de la vérité d'une affirmation et même de la sincérité d'une promesse. Loin d'être une banale parole ou une suite de mots ordinaires ; il est un acte de langage par excellence dont le sens se situe

dans l'intention et la rigueur du pouvoir qu'il a vis-à-vis de son émetteur et de son récepteur. Le serment oblige celui qui en fait la prestation de respecter et faire respecter ses engagements (C. Yalonga, E.O n°8).

Le serment serait donc dépositaire d'une force illocutoire qui viendrait des valeurs sur lesquelles on jure. A cet effet, G-D. Adjoï Obengui (2014, p. 180), affirme que cette force permet d'avoir certains effets particuliers sur le contexte interlocutif tels que codifier, modifier et transformer les comportements des *Mbéré* et des initiés aux *Ndjobi*. La crainte de la sanction magique relative à tout parjure doit être appréhendée comme un système de coercition qui vient à bout de toutes résistances physiques, spirituelles et mentales. Par exemple, les initiés, à cause de leurs serments, devraient se conformer aux idéaux de la communauté *mbéré*, puisque l'*Okèlè é Ndjobi* a vocation à assurer pleinement sa fonction conative. De ce fait, il devient un véritable instrument de façonnement socioculturel des consciences, des représentations et surtout des comportements au sein de la communauté *mbéré*.

Quant au symbolisme du serment, bien qu'étant un système destiné à rappeler des faits ou à exprimer des croyances, il reste avant tout un moyen qui permet d'expliquer la signification des images et les valeurs véhiculées à travers les correspondances, les messages qu'il délivre. En effet, si les individus sont conscients des représentations auxquelles ces serments renvoient, ils cachent peut-être leur sens réel et profond. Le *Ndjobi* serait le symbole de loyauté à la parole donnée à travers « l'*Okèlè é Ndjobi* » dans l'imaginaire collectif des *Mbéré*.

Il est vrai que les serments sont des mots, mais en Afrique noire et plus précisément chez les *Mbéré* les mots ne sont pas du « vent ». Par exemple, un initié au *Ndjobi* ne prendra pas au sérieux un engagement qu'il pouvait tenir qu'en présence du *Nkobè* (corbeille ou panier contenant les reliques du *Ndjobi*). L'on constate aisément que derrière le sens manifeste de ces représentations qui se rattachent aux serments, se cache une autre signification. À en croire F. Lebiki, (E.O n°4) pour les sages *Mbéré*, l'initiation au *Ndjobi* est un acte symbolique pour tout homme de notre société.

Les *Mbéré* désignent en langue, tous les serments qui sous-tendent ces différentes alliances et l'agrégation des individus dans les institutions initiatiques par le vocable « *Okèlè* ». Celui-ci peut se traduire par serment de fidélité ou par serment d'allégeance dans la

mesure où les assermentés promettent de respecter leurs engagements respectifs.

Selon G-D. Adjoï Obengui (2014, p.181), le serment a toujours été proféré par un initié au *Ndjobi* et il se produit à un moment bien précis et dans un cadre bien délimité afin de régler un différend ou de connaître la vérité sur un fait néfaste lié au village, l'objectif étant de trouver le coupable. La prestation de l'*Okèlè é Ndjobi* permet de postuler que ce rite est l'affirmation par laquelle un individu prend sérieusement à témoin le sacré, qu'il dit la vérité ou encore qu'il tient l'engagement qu'il contracte.

L'analyse des valeurs sur lesquelles on prête serment montre que l'*Okèlè é Ndjobi* fait appel, non seulement à l'obligation de conscience et à l'attachement à la parole donnée, mais aussi au sentiment d'honneur, d'intégrité et de loyauté.

Conclusion

Au regard de ce qui précède, l'étude de la justice traditionnelle au Congo, à travers le cas du *Ndjobi* chez les Mbéré de 1990 à 2000, révèle la persistance et la pertinence d'un dispositif juridique coutumier profondément enraciné dans la culture locale. Le *Ndjobi*, en tant qu'institution judiciaire traditionnelle, s'est imposé comme un mécanisme de régulation sociale et de résolution des conflits, fondé sur de valeurs de vérité, d'impartialité, d'honnêteté et de cohésion communautaire. Le *Ndjobi* a joué un rôle essentiel, non seulement dans la répression des comportements déviants, mais aussi dans le maintien de l'ordre moral et spirituel. Son efficacité repose moins sur la contrainte matérielle que sur la crainte du sacré et l'adhésion collective à des normes partagée. Ce caractère spirituel et mystique distingue la justice *Ndjobi* des systèmes juridiques modernes, en mettant en lumière sa capacité à accompagner, à suppléer la justice étatique, souvent jugée lente, impartiale, onéreuse, ou inefficace dans les zones rurales.

Sources et références bibliographiques

Sources orales

N°	Noms Et Prénoms	Sexe	Âge	Profession	Date et Lieu d'enquête	Sujet abordé
1	Assambo claire	F	78 ans	Médecin à la retraite	22/07/2025 Brazzaville	La justice féminine
2	Jean Jacques Mbouo-Ntsié	M	55 ans	Enseignant des lycées (Notable)	24/08/2025 Brazzaville	L'organisation du Ndjobi
3	Oyombo Roger	M	54 ans	Initié du Ndjobi	27/06/2025 Kellé	Le rituel de l'ordalie
4	Lebiki Figaro	M	57 ans	Agriculteur (Initié)	25/06/2025 Kellé	Le Serment et l'initié
5	Opami Alphonse	M	53 ans	Grand Maître du Ndjobi	25/06/2025 Kellé	La dimension judiciaire du Ndjobi
6	Ossoula Destin	F	46 ans	Militaire (Initié)	08/09/2025 Brazzaville	Autorité et légitimité de Ndjobi
7	Elango Edgard	M	55 ans	Enseignant au secondaire (Notable)	12/08/2025 Brazzaville	Rôle de l'officiant
8	Yolonga Chaupin	M	42	Magistrat (initié)	20/08/2025 Brazzaville	Le rituel d'initiation
9	Lebiki Gaston	M	55	Ecrivain	02 /09/2025 Brazzaville	Le reliquaire

Références bibliographiques

- ADJEODA Roger, 2000, *Ordre politique et rituels thérapeutiques chez les Tem du Togo*, Paris, L'Harmattan.
- ADJOÏ-OBENGUI Guy Donald, 2014, *Religion locale et pouvoir au Gabon*, thèse de doctorat en sociologie, Université de Lorraine.
- ALIAHNGA Marin, 1978, *Structures traditionnelles et perspectives dans la société altogovéenne (Gabon)*, Université pentifications grégoriennes, Rome.
- DUPRÉ Georges, 1982, *Un ordre et sa destruction : économie, politique et histoire chez les Nzabi de la République populaire du Congo*, Paris, ORSTOM.
- EVEN André, 1936, *Le caractère sacré des chefs Babamba et les Mindassa, d'Okondja*, in journal de la société des Africanistes, Tome VI, Fascicule.
- EVOURA Maurice, 1998, *Les cultes africains face aux pouvoirs politico-administratifs et religieux : Le cas de Ndjobi à Etoumbi*, mémoire de maîtrise de sociologie, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université Marien Ngouabi.
- GAMBIA Fiston, 2023, *Le Ndjobi : Évolution d'une école initiatique en pays Mbéré (République du Congo) 1940-2000*, thèse de doctorat d'histoire, Université Marien Ngouabi, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines.
- GOYENDZI Raoul, 2001, *La société initiatique : Dynamique et implications socio-politiques au Congo, 1972-1992*, thèse de doctorat d'ethnologie, Université Lumière Lyon II.
- HAMPATE BA Amadou, 1970, « *Les religions africaines comme sources de valeur de civilisation* », communication au colloque de Cotonou, 16-22 août.
- M'BISSA Claude Richard, 2013, *Le Ndjobi au Congo et au Gabon : histoire et fonction sociale*, Paris, L'Harmattan.
- TONDA Joseph, 1988, « *Marx et l'ombre des fétiches : Pouvoir local contre Ndjobi dans le Nord-Congo* », Politique Africaine, n°31, p. 75-83.

Articles

Géographie

Les facteurs limitant l'accès des populations rurales aux soins de santé dans le district de Mfouati, département de la Bouenza au Congo

Ulrich Dany MFOUTOU*, Arcy Celmar KANDA**, Patrice MOUNDZA***

Résumé

Cet article montre que les populations rurales du district de Mfouati éprouvent d'énormes difficultés pour accéder aux soins médicaux appropriés. L'offre des services conventionnels de santé reste faible et dispersée. Nous avons mené des enquêtes dans 11 villages, auprès de 220 paysans et eu des entretiens avec des agents de la santé et des responsables locaux. En moyenne, 30 % de la population résident au-delà de 5 km d'une formation sanitaire. Les facteurs limitant l'accès aux soins de santé dans le district de Mfouati sont d'ordre géographique, socio-économique, socioculturel et infrastructurel.

Mots-clés : Congo, Bouenza, Mfouati, Facteurs, Santé, Soins.

Abstract

This article shows that the rural populations of the Mfouati district face enormous difficulties in accessing appropriate medical care. The provision of conventional health services remains weak and scattered. We carried out surveys in 11 villages, involving 220 farmers, and interviewed health workers and local officials. On average, 30% of the population live more than 5 km from a health facility. The factors limiting access to healthcare in the Mfouati district are geographical, socio-economic, socio-cultural and infrastructural.

Keywords : Congo, Bouenza, Mfouati, factors, health, care.

*Docteur en géographie rurale, Université Marien Ngouabi Brazzaville Congo,
E.mail : danymfoutou@gmail.com

**Doctorant en géographie, LAGEA, Université Marien Ngouabi Brazzaville Congo,
E.mail : babelakanda@gmail.com

***Professeur Titulaire CAMES, Directeur Exécutif du Groupe Villes, transports, développement local.

Université Marien Ngouabi Brazzaville Congo Courriel : contact@bulletin-greg.cg

Introduction

La population rurale congolaise a un accès difficile aux soins de santé. Dans le district de Mfouati, Département de la Bouenza, cette situation est aggravée par des facteurs naturels et sociaux qui affectent la vie quotidienne. Certes, de nombreux programmes de santé impliquent les collectivités locales, du moins dans la mise en œuvre des activités, mais ces interventions manquent de coordination et n'atteignent pas les résultats attendus. Notre travail consiste à examiner les formations sanitaires, le personnel de santé, les matériels utilisés, les types de pathologies enregistrés et les médicaments essentiels avant d'analyser les facteurs limitant l'accès aux soins de santé en milieu rural du district de Mfouati.

1. Méthodologie de recherche

La méthodologie adoptée porte sur la revue documentaire à la grande bibliothèque universitaire Marien Ngouabi, sur Internet et dans les services spécialisés. Sur le terrain, nous avons collecté les données à l'aide d'un questionnaire, des entretiens semi-structurés et des discussions à bâtons rompus avec les agents de santé, les autorités administratives et politiques, et des personnes ressources. Un échantillon de 11 villages sélectionnés de façon aléatoire a permis de collecter les données nécessaires pour ce travail. Au total, 220 paysans ont été interrogés, à raison de 20 par village ciblé. Deux équipes de deux personnes chacune ont été déployées, munies d'outils nécessaires (blocs-notes, écritoirs, carte topographique du district, appareil photographique et). Les déplacements se sont faits sur des motos en location.

1. Résultats de la recherche

1.1. Présentation de la zone d'étude

Le district de Mfouati fait partie du département de la Bouenza dans le sud du Congo (Figure 1).

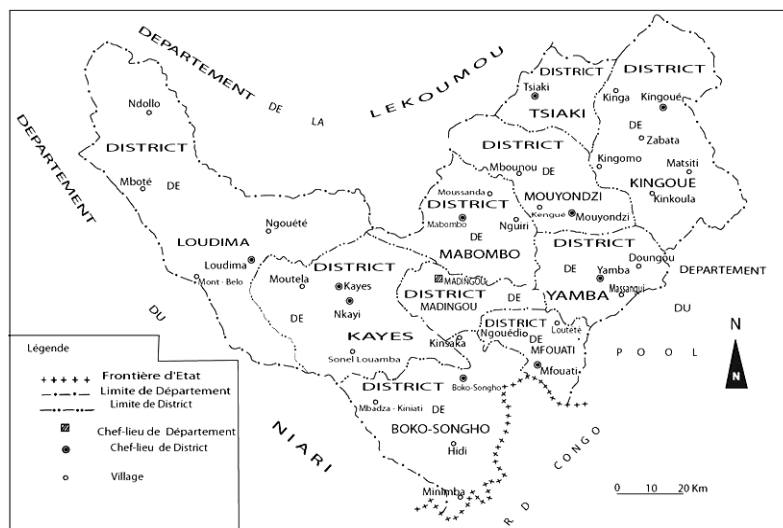


Figure 1 : Organisation administrative du département de la Bouenza
Source : P. Moundza, 2014, p. 16

Il se situe entre la longitude 14° et 16° Est et la latitude 3° et 5° Sud. Il est limité au nord par le district de Yamba, au nord-ouest par le district de Madingou, à l'ouest par le district de Boko-Songho, à l'est par le district de Mindouli (Département du Pool) et au sud par la République Démocratique du Congo.

1.1.1. Conditions naturelles

Le relief du district de Mfouati est le prolongement du plateau des Cataractes (Photo 1).



Photo 1 : Relief en mamelons des plateaux *dondo*. Cliché U. D. Mfoutou, 2017

Le district de Mfouati est drainé par le fleuve Niari, la Loutété et leurs affluents. Le climat se distingue par une saison des pluies d'octobre à décembre, une petite saison sèche de janvier à février, une grande saison des pluies de mars à mai et la grande saison sèche et fraîche de juin à septembre. Les températures moyennes annuelles se situent entre 23° et 26°C. Les formations végétales se partagent entre la forêt et la savane. Elles constituent des zones d'activités agricoles pour les paysans qui pratiquent la polyculture vivrière. Mais elles subissent une dégradation poussée en raison principalement des activités agricoles répétitives.

1.1.2. La population

Le district de Mfouati compte 33 017 habitants dont 26 176 à Loutété (79,3 %) et 1 623 à Mfouati centre (RGPH 5, 2023). Cette population est entre 16 437 hommes et 16 580 femmes. La population rurale représente 6 841 habitants (20,7 %). Le rapport de masculinité est de 99,1 sur l'ensemble du district et de 104,1 en milieu rural (Tableau 1).

Tableau 1 : Répartition de la population du district de Mfouati

Localités	Hommes	Femmes	Ensemble	RM
Mfouati (District)	16 437	16 580	33 017	99,1
Loutété (CU)	12 947	13 229	26 176	97,9
Mfouati (CR)	3 490	3 351	6 841	104,1
Mfouati (Centre)	826	797	1 623	103,6

Source : Congo, INS, RGPH 5, 2023

La pyramide des âges, large à la base et effilée vers le sommet, montre une dissymétrie entre les hommes et les femmes. La population se concentre particulièrement dans la tranche d'âge de 20 à 24 ans tandis qu'au-delà, les femmes dominent (Figure 2).

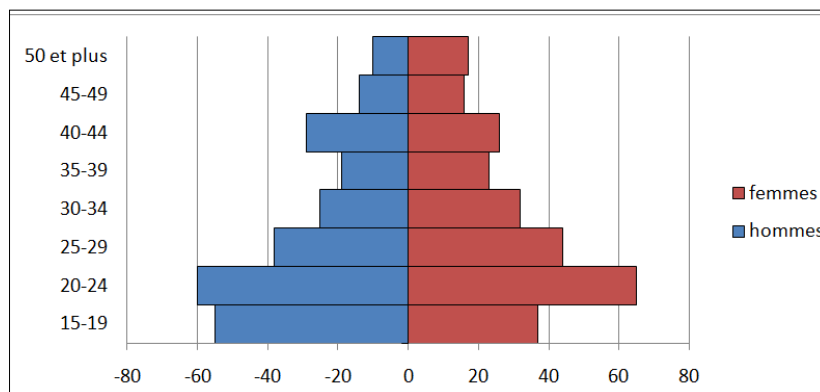


Figure 2 : Pyramide des âges de la population du district de Mfouati

1.2. Caractéristiques des éléments limitant l'accès aux soins de santé

Les éléments naturels (climat, relief, hydrographie, sols) qu'appuient les facteurs d'ordre socio-économique, socioculturel et les commodités essentielles déterminent, dans une certaine mesure, l'accès aux soins de santé dans le district de Mfouati (Tableau 1).

Tableau 1 : Différents éléments limitant l'accès aux soins de santé

Eléments limitant l'accès aux soins de santé	Citations	%
Relief	28	12,6
Distance spatiale	56	25,3
Etat des routes	56	25,3
Pauvreté	69	31,6
Influence socio culturelle	11	5,2
Total	220	100

Source : Enquêtes personnelles, 2021

1.2.1. Les facteurs géographiques

Le relief accidenté, formé de mamelons des plateaux *dondo*, constitue un obstacle dans l'accessibilité des malades aux formations sanitaires.

1.2.2. La distance entre les villages et les formations sanitaires

Plus de 30 % de la population rurale du district de Mfouati ont un accès difficile aux soins de santé, car résidant au-delà de 5 km d'une formation sanitaire. Ceci dénote bien l'insuffisance des infrastructures sanitaires dans le district. Ainsi, le facteur distance/temps joue un rôle décisif dans l'accès aux soins de santé.

Les villages les plus éloignés pour accéder au centre de santé sont ceux de Mouyondzi village (10,33 km), Ngolonga (9,66 km) et Kimbenza (8,66 km). Toutefois, la distance et la durée du trajet les villages et les centres de soins sont respectivement de l'ordre de 7,45 km et 2 heures 11 minutes (Tableau 2).

Tableau 2 : Distance entre villages et formations sanitaires

Villages	Hôpital de base de Loutété		CSI de Mfouati		Poste de santé		Ensemble	
	Distance (km)	Durée (heures)	Distance (km)	Durée (heures)	Distance (km)	Durée (heures)	Distance (km)	Durée (heures)
Mouyondzi ¹	17	3	7	2	7	2	10,33	2,33
Bouéndé	15	3	5	2	2	1	7,33	2,0
Sikaninga	13	3	4	2	2	1	5,33	2,0
Missafou	14	3	5	2	5	2	8,0	2,33
Ngolonga	15	3	7	2	7	2	9,66	2,33
Mayanga	11	3	4	2	4	2	6,33	2,33
Mbanza	12	2	4	2	4	2	6,0	2,0
Kimbenza	9	2	7	2	9	3	8,66	2,33
Moyenne	13,25	2,75	4,12	2	5	1,8	7,45	2,11

Source : Enquêtes personnelles, 2021

1.2.3. Un réseau routier défaillant

Le réseau routier du le district de Mfouati est composé de trois catégories de routes. La première comprend l'axe bitumé reliant Loutété à Mfouati long de 18 km. Cette route a été construite dans le cadre de l'évacuation des matières premières (cuivre, zinc, plomb) exploitées dans ce district. Actuellement, ce tronçon en totale dégradation, est parsemé de nids-de poule. Ce mauvais état des routes contribue au retard que connaît la référence des malades vers le centre hospitalier de Loutété.

¹ Mouyondzi village, différent de Mouyondzi, communauté urbaine ou district.

Les axes Loutété-Bouansa (18 km) et Loutété-Mindouli (36 km) sont deux tronçons de la route nationale n°1. La deuxième catégorie est la route d'intérêt local reliant Mfouati à Boko-Songho (45 km). La troisième catégorie concerne les pistes d'intérêt local. Bien nombreuses, elles relient les villages entre eux et les joignent les réseaux routiers bitumés. Ce sont des routes étroites, mais presque pas entretenues. Le problème de déplacement se pose donc avec acuité. L'enclavement des villages

desservis par les pistes souvent impraticables isole les populations rurales. Il leur complique ainsi l'accès aux centres de santé. Certains villages fortement enclavés ne sont accessibles qu'à pied, par exemple sur le tronçon Loutété-Ngouedi (15 km). Pour la population de ces villages et particulièrement les malades le déplacement est un véritable casse-tête.

À cela, il faut également ajouter qu'à certaine circonstance les malades sont transportés au dos par deux ou trois personnes valides désignées par les membres de la famille. Autrement, il existe dans les villages, les hommes « qualifiés » pour pallier ce problème qui sont payés en fonction de la distance parcourue.

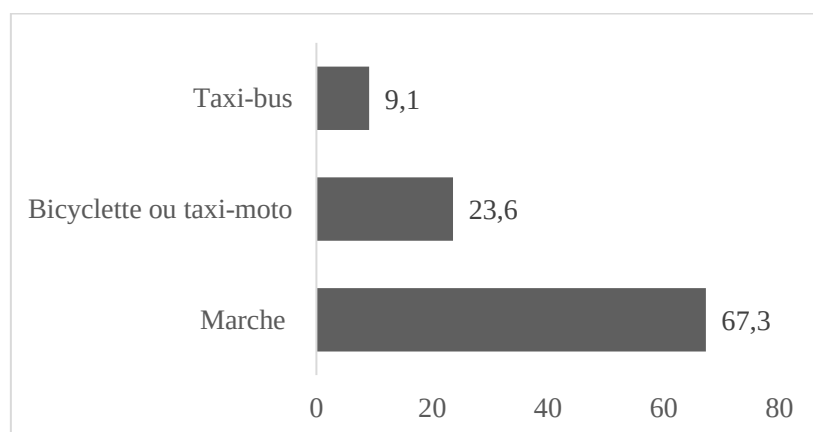


Figure 3 : Moyens de transport utilisés pour accéder aux centres de santé (%)

Source : Enquête personnelle, 2021

1.2.4. Les facteurs économiques

La population du district de Mfouati à forte composante rurale, pratique l'agriculture, l'élevage, la pêche et le commerce. Mais les revenus de la vente de leurs produits sont faibles. Les malades vagabondent d'un centre à un autre, par manque d'argent, disent-ils. Les paysans sollicitent souvent l'aide financière de leurs fils ou de leurs parents proches vivant en ville pour se soigner. La pauvreté est un véritable paradoxe dans, la Bouenza, un département où la plus grande partie de la richesse est produite par le monde paysan. Il est d'habitude qu'à partir de 10 heures, les villages se vident pour les activités champêtres. Manioc, banane, arachide, maïs, haricot, courges, igname, légumes, poids d'Angol, taro, oseille, et cultures fruitières sont les différentes spéculations produites par les paysans du district de Mfouati.

1.2.5. Le commerce dans le district de Mfouati

Le commerce dans le district de Mfouati se matérialise par la présence des boutiques et des étals dans les villages. On y note également la présence des commerçants ambulants exposant la pacotille, la friperie et des médicaments. Sur les marchés locaux sont vendus divers produits agricoles. Le marché du district de Mfouati commence à 6 heures et se termine à 9 heures.

Tableau 4 : Revenus agricoles par saison et selon les produits commercialisés

N°	Produits vendus	Revenus en F CFA	Producteurs interviewés	%
1	Chikwangue	24 000	87	39,5
2	Tubercules de manioc	25 000	29	13,2
3	Cossettes de manioc	25 000	48	21,8
4	Manioc sur pieds	40 000	24	11,0
5	Arachide	35 000	32	14,5
Ensemble		29 800	220	100

Source : Enquêtes personnelles, 2021

Compte tenu de l'enclavement, la commercialisation se fait en détail (tas, cuvette) rarement par sacs. Les autres produits procurent des revenus plus faibles à l'instar des produits périssables (tomate, choux,

autres légumes). La plupart des ruraux obtient entre 2000 et 4 000 F CFA de revenu par mois (Tableau 4).

1.2.6. *Les facteurs socioculturels*

Les facteurs socio culturels font ressortir l'influence des us et coutumes devant un cas de maladie ; 15% de la population rurale du district de Mfouati sont attachée à la médecine traditionnelle. Ainsi, ces populations préfèrent l'utilisation des tisanes à base de plantes, écorces et racines pour se soigner. Au dire des populations, ce mode de traitement guérit plusieurs affections (hémorroïdes, douleurs abdominales, algies dentaires, conjonctivites, fractures et autres). En l'absence des données statistiques dans ce domaine, il est difficile d'apprécier le taux de guérison.

Les consultations chez le tradi-thérapeute se font aussi bien dans les villages qu'à Mfouati-centre, Loutété et Ngouedi. Le patient va en consultation auprès du tradi-thérapeute selon ses moyens financiers. Pour le traitement, c'est lui qui assure l'achat des ingrédients. Les frais de consultation négligeables (500 à 1000 F CFA) donnent l'impression d'être pris en charge à faible coût. Mais, la facture très élevée en fin de traitement varie entre 10 000 et 15 000 F CFA.

Le montant requis varie d'un tradi-thérapeute à un autre.

1.2.7. *Les commodités essentielles*

Les enquêtes réalisées ont permis d'observer les matériels en fonction de la structure sanitaire visitée. Il s'agit de l'hôpital de base de Loutété, du centre de santé intégré à paquet minimum d'activités élargie de Mfouati et du centre de santé intégré à paquet minimum d'activités standard de Ngouedi. Le seul CSI public opérationnel du district est celui de Mfouati. Le centre de santé intégré de Ngouedi est une structure sanitaire privée appartenant à l'Église Évangélique du Congo (EEC). Selon la synthèse la direction départementale de la santé de la Bouenzaen 2021, les différents services existant dans les structures sanitaires opérationnelles du district de Mfouati se présente de la manière suivante :

- hôpital de base de Loutété : administration, chirurgie, gynécologie, médecine, morgue, pharmacie, urgences, 40 lits d'hospitalisation (Photos 2 à 4) ;

- centre de santé intégré à paquet minimum d'activités élargies (CSI PMAE) de Mfouati : administration, médecine, pharmacie, laboratoire, 5 lits d'hospitalisation, un bloc d'accouchement ;
- centre de santé intégré à paquet minimum d'activités standard (CSI PMAS) de Ngouedi : administration, dispensaire, pharmacie, 5 lits d'hospitalisation, un bloc d'accouchement.

L'hôpital de base (HB) du district sanitaire de Mfouati a sous sa tutelle les centres de santé intégré (CSI) de Mfouati et de Ngouedi, les seuls en activité. Ces deux formations sanitaires ont un plateau technique réduit et ne disposent pas de personnel qualifié. Des projets ou des idées de construction de centres de santé intégrés dans plusieurs villages du district ont été évoqués mais n'ont jamais abouti. C'est le cas de Sikaninga sur la route goudronnée Mfouati-Loutété et Ngolonga sur l'axe Mfouati-Boko-Songho. Ainsi tous les cas, graves ou minimes sont référés à Loutété.

1.2.8. État du personnel et ratios soignants/population

Selon les normes de l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS), en milieu rural, il faut un médecin pour 1000 habitants, un infirmier diplômé d'État pour 500 habitants et une sage-femme pour 100 femmes en âge de procréer (15 à 49 ans). Dans le district de Mfouati, la situation est bien catastrophique. On trouve plus de 15 000 habitants pour un médecin et près de 3 160 femmes en âge de procréer pour une sage-femme (Tableau 5).

Tableau 5 : État du personnel dans les formations sanitaires du district de Mfouati

N°	Personnels soignants	Hôpital de base de Loutété	CSI PMAE Mfouati	CSI PMAS Ngouedi	Total
1	Médecins	01	-	-	01
2	Assistants sanitaires	01	-	-	01
3	Sages femmes	02	-	-	02
4	Infirmiers diplômés d'État	03	02	-	05

5	Agents techniques de santé	03	02	01	06
6	Laborantins	02	01	01	04
7	Filles de salle	02	-	-	02
8	Agents communautaires	06	03	02	11
Total		20	08	04	32

Source : Enquêtes personnelles, 2021

Le tableau 6 présente les principales pathologies qui amènent les patients en consultation. Le paludisme, les infections respiratoires aiguës et les maladies diarrhéiques sont les affections les plus courantes au niveau du district sanitaire de Mfouati.

Tableau 6 : Évolution de la morbidité de 2014 à 2016 dans le district de Mfouati

Différentes affections	2014	2015	2016	Cumul	%
Paludisme	6 840	10 137	6 902	23 879	66,4
IRA	1 658	2 637	374	4 669	13,0
Maladies diarrhéiques	856	1 600	669	3 125	8,7
Dermatoses	298	668	253	1 219	3,4
HTA	324	364	225	913	2,5
Fièvre typhoïde	284	412	310	1 006	2,8
Anémie	205	537	185	927	2,6
Malnutrition	81	97	22	200	0,6
Ensemble	10 546	16 452	8 940	35 938	100

Source : Direction Départementale de la Santé, Bouenza, 2201

1.2.9. Les médicaments et les moyens roulants

Les paysans ont un regard tourné vers les « médicaments de la rue », parce que les pharmacies des formations sanitaires connaissent des ruptures sans précédentes en médicaments de première nécessité. La situation est similaire dans toutes les formations sanitaires du département de la Bouenza en milieu rural. L'hôpital de base ne dispose pas de moyen roulant (ambulance), tout comme les CSI de Mfouati et de Ngouedi. Les cas urgents sont référés par des véhicules privés.

2. Discussion et suggestions

Les formations sanitaires sont inégalement réparties dans le district de Mfouati. Cela corrobore l'étude réalisée par D. Bakala (2013) dans le département de la Bouenza sur l'accès aux soins de santé.

Le relief accidenté, le mauvais état des routes et la distance qui sépare les villages des CSI fonctionnels limitent l'accès des populations rurales aux soins de qualité. Selon l'étude réalisée par Ofouemé-Berton en 2008 « sur l'accès aux soins de santé en milieu rural dans le district de Boko au Congo ». Elle a notifié que l'accès aux soins de santé en milieu rural est problématique, l'enclavement des localités, la mauvaise répartition géographique des structures sanitaires, les ressources humaines, l'insuffisance des équipements biomédicaux, du matériel et des médicaments limitent l'accès aux soins de santé.

Selon Asseypo Hauhouot (2002), l'inaccessibilité aux services de santé trouve ses origines dans la faiblesse des politiques de rationalisation des districts sanitaires et surtout le non mise en œuvre des programmes de santé à base communautaire. À cela s'ajoute les faibles revenus des populations rurales qui poussent à l'automédication avec des produits de la rue et à la consultation de la médecine traditionnelle.

La participation communautaire aux actions locales de santé constitue un complément nécessaire aux actions à mener par les centres de santé, notamment en matière de prévention, mais également en termes d'augmentation de la demande. Un examen du rapport personnels de santé/population devrait permettre de mieux apprécier la qualité des soins. Du reste, l'implantation rationnelle des structures sanitaires fonctionnelles sur l'ensemble du district, leur dotation régulière en médicaments et autres intrants, la dynamisation des activités agricoles, l'amélioration des conditions de transport faciliteraient, dans une large mesure, l'accès des populations rurales aux soins de santé.

Conclusion

Le district de Mfouati est une zone collinaire qui freine de plus en plus l'accès aux soins de santé. L'état des routes est un élément qui limite également l'accessibilité des populations aux soins de santé. La mauvaise politique de santé est à l'origine de plusieurs mots qui

délimitent l'accès des populations rurales du district de Mfouati aux soins de santé. Ainsi, les populations en détresse s'orientent vers d'autres structures sanitaires informelles à tout risque. On assiste alors à l'émergence des cases de santé animées par les ressortissants de la République démocratique de Congo (RDC). Selon les paysans en perte d'espoir (faute des ressources financières adéquates), la présence des cases de santé soulage tant soit peu les malades. À côté de ce tableau sombre, il existe les vendeurs ambulants de médicaments de la rue qui assistent les populations en détresse, par manque de pharmacie. Ces vendeurs malgré leur manque de connaissance en matière de médicament, sillonnent des villages à la vente de leurs produits. Ils constituent de ce fait « l'agent de santé » le plus proche de la population. À côté de la médecine moderne, les tradithérapeutes interviennent dans la prise en charge des malades.

Bibliographie

- BAKALA Davy Fabien, 2013, *L'accès aux soins de santé à Mfouati dans le département de la Bouenza*, Mémoire de maîtrise, université Marien Ngouabi, 93 p.
- Banque Mondiale, 2004, *Pour une meilleure santé en Afrique. Les leçons de l'expérience*, Genève, Groupe de la Banque Mondiale, rapport n° 13488, 304 p.
- BERTON-OFOUEME Yolande, 2009, « L'accès aux soins de santé en milieu rural (cas du pays de Boko) », *Revue Ahoho* (en ligne), publication du Lardymes, mis à jour le 09 juin 2009.
- CARRIERE Jeanne F., 1979, *L'infirmière et la santé communautaire en Afrique*, Clé, Yaoundé, 384 p.
- Centre International de l'Enfance, 1976, *La santé de la famille et de la communauté*, Saint-Paul, Issy-les-Moulineaux, 160 p.
- Congo, Ministère de l'économie, du plan, de l'aménagement du territoire et de l'intégration, Centre national de la statistique et des études économiques, 2012, *Deuxième enquête congolaise auprès des ménages pour le suivi et l'évaluation de la pauvreté (ECOM 2011)*. Rapport du volet QUIBB-ECOM2 2012, n° 1, 142 p.
- GRODOS Daniel, 2004, *Le district sanitaire urbain en Afrique subsaharienne. Enjeux, pratique et politique*, Paris, Éditions Karthala, 448 p.

- LOBE MONEKOSSO Gottlieb, 1999, *Vers l'assurance santé dans les communautés Africains*. « *L'argent de tous pour la santé de chacun* », n°0089/Lac/MSP/CAB du 7/10/1999, 19p.
- MENGHO Bonaventure Maurice, 2000, « Cadre de vie, pauvreté et santé en milieu rural au Congo. L'exemple de la région de la Sangha occidentale », *Revue du CAMES*, série B, sciences sociales et humaines, vol. 2, 46-58 p.
- MFOUTOU Ulrich Dany, 2021, *Les pays du Niari. Étude géographique rurale*, Thèse de doctorat de géographie, Brazzaville, Université Marien Ngouabi, 414 p.
- MOUNDZA Patrice, 2014, *Le Chemin de Fer Congo-Océan et le département de la Bouenza*, Paris, L'Harmattan, 198 p.
- Organisation mondiale de la Santé, 1990, *L'éducation pour la santé : manuel d'éducation pour la santé dans l'optique de soins de santé primaires*, Genève, 277 p.
- Organisation Mondiale de la Santé, 2003, *Pauvreté et santé, une stratégie pour la région africaine*, Brazzaville, 121 p.
- Organisation Mondiale de la Santé, 2003, *Promotion de la santé » une stratégie pour la région africaine*, Brazzaville, 121 p.

**Planche photographique :
Quelques aspects de l'hôpital de référence de Loutété**



Photo 2 : Vue d'une salle d'hospitalisation.
Cliché U. D. Mfoutou, 2021

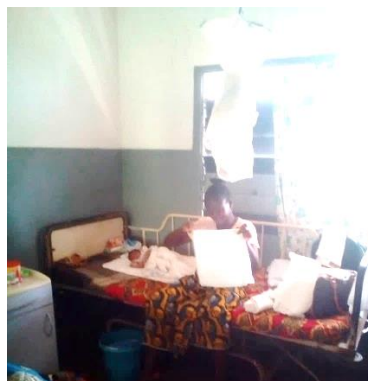


Photo 3 : Une jeune mère pliant la couche de son nouveau-né.
Cliché U. D. Mfoutou, 2021



Photo : Une soignante tenant un plateau sanitaire sommaire. Cliché U. D. Mfoutou, 2021



Photo 4 : Un agent de santé dans une salle d'hospitalisation vide. Cliché U. D. Mfoutou, 2021

Le mpox en République du Congo : d'une épidémie rurale et locale à une épidémie urbaine et nationale

Étienne PAKA* et Cédrique Alphonse Bienvenu GOLO
BANDZOUZI**

Résumé

Le monde a connu deux vagues épidémiques de mpox depuis 2022. Cette étude analyse la dynamique spatiotemporelle des épidémies de mpox en République du Congo. Les données proviennent du ministère de la santé et d'une revue bibliographique. Elles ont été traitées sur Excel et ArcGis 10.8 pour la réalisation des figures, des tableaux et des cartes. Deux périodes caractérisent la dynamique spatiale du mpox au Congo. De 2003 à 2020, les épidémies restent cantonnées dans quelques localités rurales enclavées en zone forestière au nord du pays, principalement dans le département de la Likouala frontalier des régions endémiques de mpox en RDC et en RCA. Il cumule 83% des cas suspects (158/191) et 84% des cas confirmés (22/26) durant cette période, les hommes (58%) et les enfants de moins de 15 ans (69,2%) étant les plus touchés. La période de 2022 à 2025 marque une extension spatiale des épidémies au sud du pays et une augmentation de 297 % des cas suspects et de 227% des confirmés par rapport à la période précédente. Au premier semestre 2025, les villes de Brazzaville et Pointe-Noire représentent 63% des cas confirmés au niveau national, les adultes de 25 à 49 ans (52%) et les hommes (54%) étant les plus infectés. La présence des profils ruraux et urbains du mpox, ainsi que l'évolution de la structure par âge de la population à risque suggèrent l'existence de facteurs locaux d'émergence et de diffusion des épidémies de mpox. Cela implique d'adapter les stratégies concernant la surveillance épidémiologique.

Mots-clés : Mpox, Dynamique spatiale, Profils ruraux et urbains, République du Congo.

*Université Marien NGOUABI, Institut géographique national, République du Congo

E-mail : pakaetienne65@gmail.com

**Institut géographique national, République du Congo,

E-mail : cedrickgolo@gmail.com

Abstract

The world has experienced two mpox outbreak waves since 2022. This study examines the spatiotemporal dynamics of mpox epidemics in the Republic of the Congo. Data were obtained from the Ministry of Health and from a literature review. They were processed in Excel and ArcGIS 10.8 to produce figures, tables, and maps. Two main periods characterize the spatial dynamics of mpox in Congo. From 2003 to 2020, outbreaks remained confined to a few remote rural localities in the northern forested zone, mainly in the Likouala Department, which borders endemic mpox regions in the Democratic Republic of the Congo and the Central African Republic. During this period, Likouala accounted for 83% of suspected cases (158/191) and 84% of confirmed cases (22/26), with males (58%) and children under 15 years old (69.2%) being the most affected. The period from 2022 to 2025 marks a southward spatial expansion of the outbreaks and an increase of 297% in suspected cases and 227% in confirmed cases compared to the previous period. In the first half of 2025, the cities of Brazzaville and Pointe-Noire accounted for 63% of confirmed cases nationwide, with adults aged 25–49 years (52%) and males (54%) being the most affected groups. The coexistence of rural and urban mpox profiles, along with changes in the age structure of the at-risk population, suggests the presence of local factors influencing the emergence and spread of mpox epidemics. These findings highlight the need to adapt epidemiological surveillance strategies accordingly.

Keywords : Mpox, Spatial dynamics, Rural and urban profiles, Republic of Congo.

Introduction

En 2022, alors que le monde commençait à peine à sortir de la pandémie de la Covid-19, plusieurs pays ont commencé à notifier des cas de mpox. Comme la Covid-19 et Ebola, le mpox est une zoonose, c'est-à-dire une maladie virale due à un virus d'origine animale qui, par le franchissement des barrières d'espèces, devient pathogène chez l'humain (C. Chastel et G. Charmot, 2004, p. 207 ; O. Ferraris et *al.*, 2023, p. 6). En réalité, le mpox est une maladie réémergente (P. Cacoub et P. Halfon, 2022, p. 637 ; S. Hantz et *al.*, 2023, p. 25), une nouvelle « vieille » maladie, puisque les premiers cas furent identifiés il y a 50

ans en République Démocratique du Congo (ex-Zaïre) (I. D. Ladnyj et *al.*, 1972, p. 593). En juillet 2022, alors que le mpox n'était jusque-là endémique qu'en Afrique centrale et en Afrique Occidentale (S. Hantz et *al.*, 2023, p. 27 ; A. Schaeffer et *al.*, 2024, p. 2), la multiplication des cas dans plusieurs pays hors d'Afrique a conduit l'Organisation mondiale de la santé (OMS) à déclarer le mpox comme une urgence de santé publique de portée internationale (OMS, 2022), afin d'éviter une nouvelle pandémie virale après celle de la Covid-19. En août 2024, face à une nouvelle poussée des cas à l'échelle mondiale et à l'apparition de nouvelles souches virales plus contagieuses, l'OMS a déclaré une seconde urgence de santé publique de portée internationale (OMS, 2025). Quelques travaux ont été réalisés ces dernières années pour analyser la dynamique des vagues épidémiques du MPOX en Afrique et dans le monde (P. Y. Nguyen et *al.*, 2021, p. 1007 ; M. A. Alah et *al.*, 2022, p. 971 ; A. Robin et *al.*, 2025, p. 4). En République du Congo, quelques études épidémiologiques ont été faites lors des premières épidémies de MPOX survenues depuis 2003 dans le département de la Likouaka, au nord du pays (L. Learned et *al.*, 2005, p. 430 ; P. Boumandouki et *al.*, 2007, p. 18 ; M. Reynolds et *al.*, 2013, p. 983 ; R. Doshi et *al.*, 2019, p. 277). Mais il n'y a pas encore eu de synthèse restituant la dynamique de ces épidémies à l'échelle du pays. L'objectif de cette étude est d'analyser la dynamique spatiotemporelle des épidémies de mpox au Congo de 2003 à 2025. L'étude s'articule autour de deux questions : quelle est la dynamique temporelle des épidémies de mpox au Congo ? Quel est le profil spatial de ces épidémies ? Le texte comprend deux parties. La première présente un aperçu épidémiologique et historique du mpox. La seconde analyse la dynamique spatiotemporelle des épidémies de mpox au Congo.

1. Matériel et méthode

Les données utilisées sont issues de trois principales sources. La première est le ministère de la santé. Celui-ci publie régulièrement deux supports : *Le bulletin épidémiologique hebdomadaire des maladies sous surveillance de la République du Congo* et *Le rapport de situation (SITREP)*. Les deux sont publiés périodiquement par semaine épidémiologique et résultent d'une compilation des données provenant de l'ensemble des départements du pays. *Le bulletin épidémiologique hebdomadaire des maladies sous surveillance de la République du*

Congo compile les données concernant toutes les maladies à potentiel épidémique et faisant l'objet d'une déclaration obligatoire. Le *rapport de situation (SITREP)* porte sur une maladie en cas d'épidémie déclarée, comme cela a été récemment le cas pour la rougeole, Ebola, Covid-19, le choléra et le mpox. Dans ces deux supports, les données sont présentées par département, sexe et tranches d'âge. Il est ainsi possible de reconstituer des séries statistiques annuelles. C'est ce qui a été fait pour le mpox depuis les premières épidémies de 2003 dans le département de la Likouala.

La deuxième source est constituée de publications scientifiques portant sur les épidémies survenues dans le département de la Likouala de 2003 à 2019. Les données fournies par ces publications viennent en complément des celles du ministère de la santé car elles donnent plus de détails sur la localisation, le profil, l'environnement familial et social des cas identifiés, les circonstances ainsi que les modes de transmission. L'étude s'appuie sur une troisième source, les données fournies par l'OMS (2025). Il s'agit principalement de la base de données « Tendances mondiales du mpox », accessible à partir du lien https://worldhealthorg.shinyapps.io/mpx_global/#feedback. Cette base compile et présente les données de tous les pays impactés et renseigne sur les souches en circulation dans chaque région du monde ainsi que les modes de transmission.

Les données utilisées pour cette étude concernent les cas suspects et confirmés de mpox. Selon le ministère de la santé (2024), un cas suspect de mpox désigne :

Toute personne présentant une maladie aiguë avec fièvre $>38,3^{\circ}\text{C}$ et adénopathie lymphatique, avec ou sans céphalées intenses, maux de gorge, toux, maux de dos, myalgie et asthénie intense, suivies par une éruption cutanée (vésiculo-pustuleuse) progressive qui commence souvent sur le visage et se répand ensuite ailleurs sur le corps, y compris sur la plante des pieds et la paume des mains.

Un cas confirmé désigne toute personne chez qui la présence du virus de la variole du singe est confirmée en laboratoire (par la détection de séquences uniques d'ADN viral par réaction en chaîne par polymérase (PCR) et/ou séquençage).

Les données statistiques recueillies ont d'abord été saisies et traitées sur Excel pour la réalisation des graphiques. Les fichiers Excel ont

ensuite été exportés sur ArcGis 10.8 pour la réalisation des cartes à l'échelle des départements.

2. Résultats

2. 1. *Aperçu épidémiologique et historique du mpox : un virus qui ressurgit 50 ans après*

Le mpox est une zoonose, c'est-à-dire une maladie infectieuse transmise de l'animal à l'homme. Elle est causée par un virus (MPXV) de la famille des orthopoxvirus. Il a été identifié pour la première fois chez des macaques captifs en laboratoire en 1958 au Danemark (B. A. Gaüzère et P. Aubry, 2024, 2024, p. 1). Les travaux réalisés ces dernières années ont permis d'identifier deux clades (souches) (OMS, 2025). Le clade I, encore appelé « clade du bassin du Congo », endémique en Afrique Centrale, et le clade II, endémique en Afrique de l'Ouest (S. Hantz et *al.*, 2023, p. 27 ; A. Schaeffer et *al.*, 2024, p. 2). Ces deux clades sont divisés chacun en deux sous clades (OMS, 2025). Pour le clade I, il y a le clade Ia, affectant les zones historiquement endémiques d'Afrique Centrale, et le clade Ib, identifié au Kivu (RDC) en 2023 (E. Hasivirwe Vakaniaki et *al.*, 2024, p. 2792). Concernant le clade II, il y a le clade IIa, historiquement endémique en Afrique de l'Ouest, et le Clade IIb, isolé au Nigéria en 2017 (M. A. Alah et *al.*, 2022, p. 971). Ces sous clades présentent des caractéristiques différentes. Les clades historiques Ia et IIa sont moins contagieux avec une transmission principalement zoonotique alors que les clades Ib et IIb sont plus contagieux, avec une transmission principalement interhumaine (B. A. Gaüzère et P. Aubry, 2024, p. 3 ; A. Robin et *al.*, 2025, p. 5 ; OMS, 2025).

Il y a deux modes de transmission du virus : la transmission zoonotique (de l'animal à l'homme) et la transmission interhumaine (B. A. Mandja Makasa, 2019, p. 45-46). La transmission zoonotique se fait par contact direct avec du sang, des liquides organiques, des éruptions cutanées ou les morsures d'animaux infectés. Dans ce cas, les facteurs de risque de l'infection au virus MPXV sont principalement les activités de piégeage et de la chasse des animaux susceptibles d'être les réservoirs du virus, le transport ou le dépeçage des proies infectées, la manipulation des carcasses des animaux contaminés, la préparation de l'animal ou de sa consommation, ou encore la morsure par un animal

blessé (C. Chastel et G. Charmot, 2004, p. 208 ; R. Doshi et *al.*, 2019, p. 278). La transmission interhumaine peut résulter d'une contamination par voie respiratoire, pendant un contact face-à-face prolongé, par un contact étroit avec les sécrétions corporelles (notamment par voie sexuelle ou génitale), d'une personne infectée, ou encore à partir des objets récemment contaminés par le virus (B. A. Mandja Makasa, 2019, p. 53-54 ; M. A. Alah et *al.*, 2022, p. 971).

En dépit de son nom, les primates non humains ne sont pas les réservoirs du virus du Mpox. Ils ne seraient tout au plus que des hôtes intermédiaires participant à l'amplification de la transmission du virus (C. Chastel et G. Charmot, 2004, p. 208). Les études s'accordent sur le fait que les réservoirs seraient des petits rongeurs (notamment les écureuils arboricoles et terrestres) présents dans les zones forestières de l'Afrique centrale et de l'Afrique occidentale (R. Doshi et *al.*, 2019, p. 278 ; B. A. Mandja Makasa, 2019, p. 53-54).

Le premier cas humain du MPOX a été dépisté en 1970 dans la localité de Basankusu, dans la région forestière de l'Équateur, en République Démocratique du Congo (RDC) (Ex Zaïre) (I. D. Ladnyj et *al.*, 1972, p. 593). Il s'agissait d'un enfant de 9 mois admis à l'hôpital de cette localité et suspecté d'être atteint de la variole. De 1970 à 1980, d'autres cas sporadiques ont été enregistrés dans les zones forestières de l'Afrique Centrale et Occidentale dans les villages en lisière des forêts (C. Chastel et G. Charmot, 2004, p. 210). La RDC est le principal foyer du mpox (OMS, 2025). Entre 1981 et 1986, 338 cas d'infections humaines ont été identifiés dans les régions forestières de la RDC, dont 72,5 % par une transmission zoonotique et 27,5% par une transmission humaine (Z. Jeiek et *al.*, 1988, p. 460). 96,3 % des personnes infectées étaient des enfants de moins de 14 ans. En 1996 et 1997, une nouvelle épidémie déclarée en RDC a touché plus de 400 personnes (A. Robin et *al.*, 2025, p. 1) dans la province du Sankurru. Le fait nouveau a été la très forte proportion de cas secondaires (78 %) par transmission interhumaine directe (B. A. Gaüzère et P. Aubry, 2024, p. 1), les enfants de moins de 15 ans étant toujours les plus impactés (Y. J.F. Hutin et *al.*, 2001, p. 434). En 2003, les premiers cas d'infection humaine ont eu lieu hors du continent africain. Il s'agit de 20 cas confirmés (sur 87 cas suspects) enregistrés aux États-Unis dans les États de l'Illinois, l'Indiana et du Wisconsin) (CDC, 2003, p. 562). Les personnes infectées étaient contaminées par des chiens de prairie, eux-mêmes contaminés par des rongeurs importés du Ghana. Depuis 2003,

plusieurs épidémies sporadiques ont été enregistrées dans les pays africains endémiques (B. A. Gaüzère et P. Aubry, 2024, p. 1). En 2022, une première flambée pandémique a touché 116 pays dans le monde (M. A. Alaha, 2022, p. 972 ; OMS, 2025). En 2023, une seconde a commencé en RDC (B. A. Gaüzère et P. Aubry, 2024, p. 2) avant de s'étendre à l'échelle mondiale en 2024 et 2025 (OMS, 2025).

2.2. Le profil spatiotemporel et démographique du Mpox au Congo

L'histoire du mpox au Congo se présente en deux périodes : de 2003 à 2020 et de 2022 à 2025 (figure 1).

2.2.1. Des épidémies rurales et localisées de 2003 à 2020

La première période commence en 2003 avec 11 cas confirmés dans le département de la Likouala, à l'extrême nord du pays.

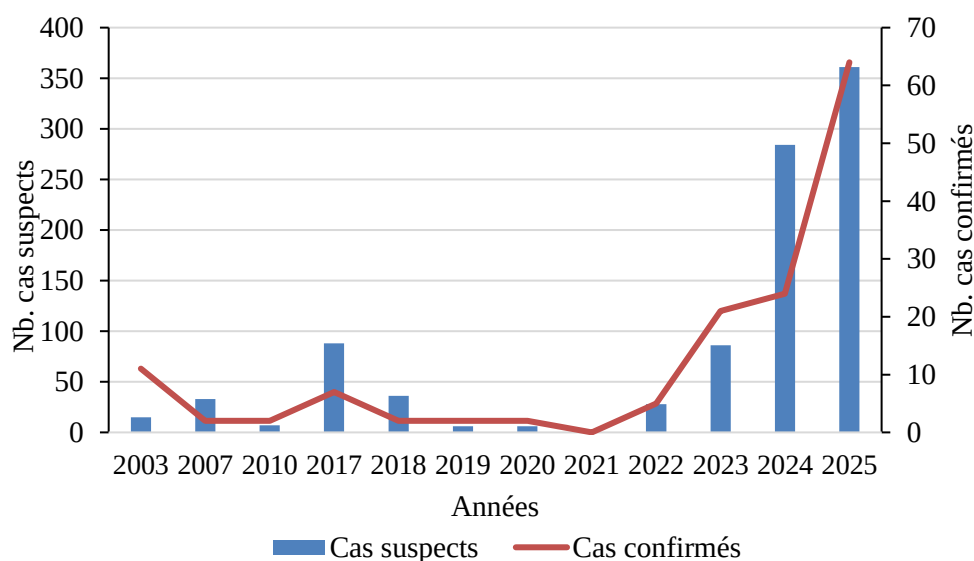
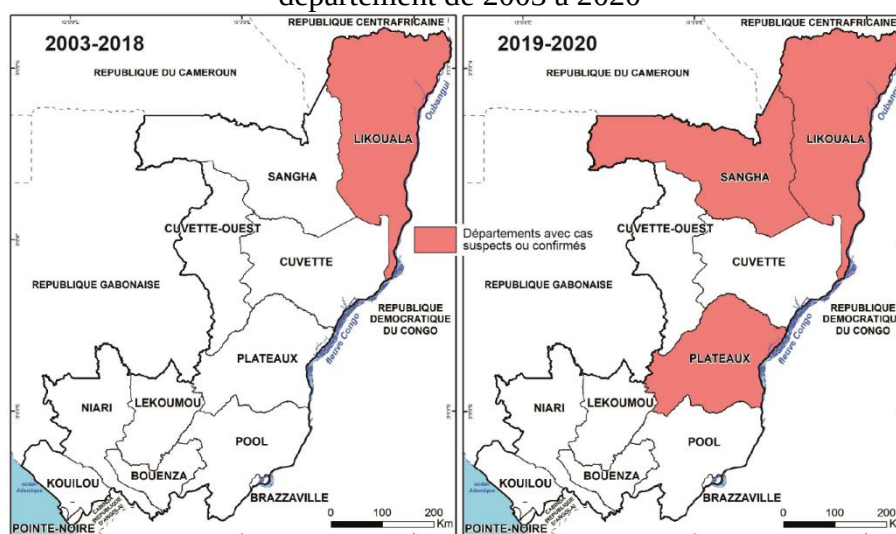


Figure 1 : évolution annuelle des cas suspects et confirmés
Source : ministère de la santé, 2025

De 2003 à 2018, tous les cas notifiés sont localisés dans la Likouala (planche 1) avec au total cumulé de 158 cas suspects et 22 cas confirmés

échelonnés en plusieurs épisodes (2003, 2007, 2017 et 2018). De 2019 à 2020, des cas sont déclarés dans le département voisin de la Sangha et dans celui des Plateaux.

Planche 1 : diffusion des cas suspects ou confirmés de mpox par département de 2003 à 2020



Source : ministère de la santé, 2025

Les épidémies paraissent toutefois en reflue à la fin de cette période, car les cas suspects et confirmés sont moins nombreux et en baisse. Sur l'ensemble de cette première période, les épidémies restent cantonnées dans la moitié nord du pays, la Likouala étant le principal hotspot avec 83% des cas suspects (158/191) et 84% des cas confirmés (22/26). Si les hommes sont majoritaires parmi les personnes infectées (15/26), le trait principal c'est que ce sont les enfants de moins de 15 ans qui constituent la cible la plus impactée (69,2%) (tableau 1).

Tableau 1 : répartition des cas confirmés de mpox par classes d'âge et par sexe de 2003 à 2020 au Congo

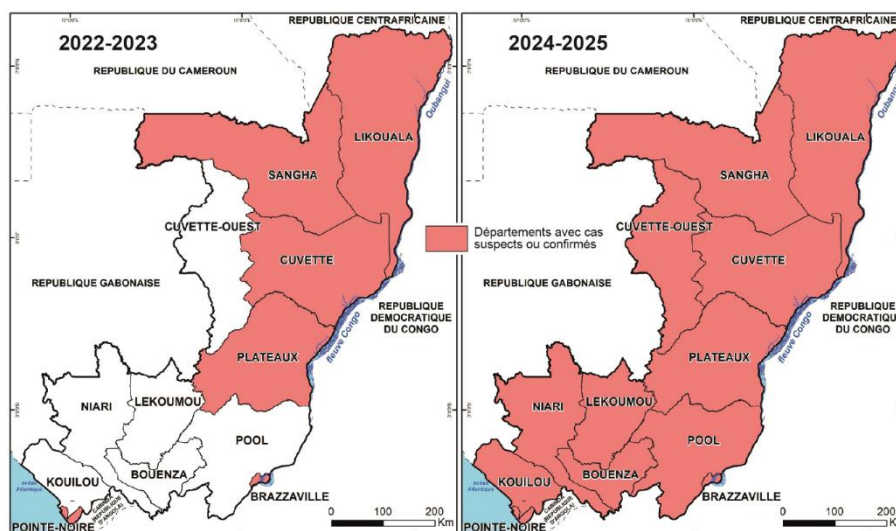
Classes d'âge	Sexe		Total	% cas confirmés
	Homme	Femme		
Moins de 15 ans	11	7	18	69,2
15 à 24 ans	2	2	4	15,4
25 à 29 ans	1	2	3	11,5
30 à 39 ans	0	0	0	0
40 à 49 ans	1	0	1	3,8
50 ans et plus	0	0	0	0
Total	15	11	26	100

Source : ministère de la santé ; L. Learned et *al.* ; P. Boumandouki et *al.*, 2007 ; M. Reynolds et *al.*, 2013 ; R. Doshi et *al.*

2.2.2. Une transition urbaine des épidémies de Mpox à partir de 2022

La seconde période démarre en 2022. Elle se caractérise par une forte augmentation et extension spatiale des cas suspects et confirmés. Alors que la période précédente s'était achevée par un reflux des cas, la seconde se caractérise en effet par une forte augmentation des cas suspects et confirmés. On est respectivement passé de 191 et de 26 cas suspects et confirmés entre 2003 et 2020 à 759 et 85 cas suspects et cas confirmés de 2022 à 2025, soit une augmentation de 397% des cas suspects et de 326% des cas confirmés. Au nord, le département de la Cuvette, jusque-là épargné, est touché dès la reprise de l'épidémie en 2022. Mais le fait notable c'est que l'épidémie se diffuse dans la moitié sud du pays, d'abord dans les deux grandes villes, Brazzaville et Pointe-Noire en 2022 et 2023, ensuite dans les autres départements à partir de 2024 (planche 2).

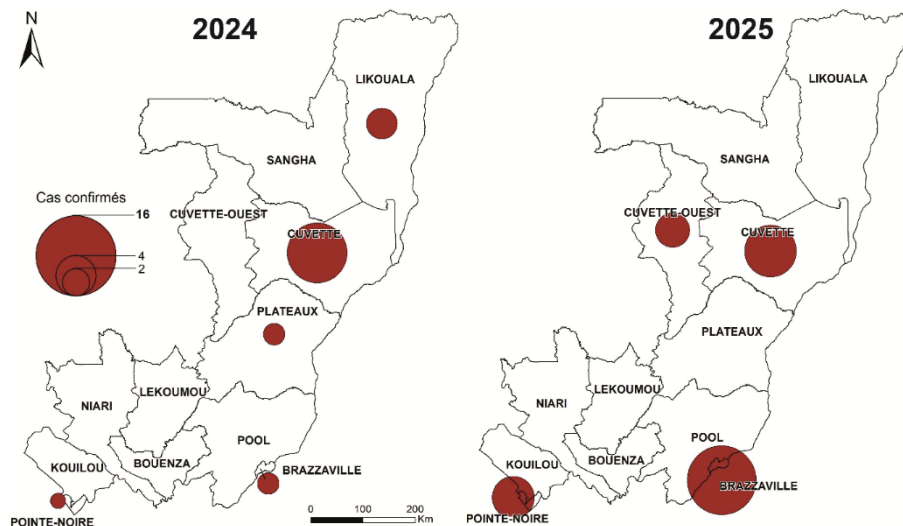
Planche 2 : diffusion des cas suspects ou confirmés de Mpox par département de 2022 à 2025



Source : ministère de la santé, 2025

Ce changement d'échelle spatiale de la maladie se traduit par le déplacement de l'épicentre de l'épidémie du nord vers le sud du pays. La planche 3 montre la distribution des cas confirmés par département en 2024 et en 2025. La Likouala n'apparaît plus comme le hot-spot du mpox, comme cela a été le cas de 2003 à 2017. En 2024, l'épicentre de l'épidémie se situe dans la Cuvette, soit 62,5% des cas confirmés au niveau national (15/24). Les statistiques de la première moitié de l'année 2025 indiquent que l'épicentre se situe encore plus au sud, à Brazzaville avec 46% des cas confirmés au niveau national (16/35).

Planche 3 : diffusion des cas confirmés de mpox par département
2024 et 2025



Source : ministère de la santé, 2025

Les villes de Brazzaville et Pointe-Noire représentent 63% des cas confirmés au premier semestre 2025 contre 12,5% pour toute l'année 2024. La situation épidémiologique de ces deux dernières années dans les départements de Brazzaville et Pointe-Noire indiquent donc l'urbanisation d'une épidémie marquée aussi par le changement de la population à risque (tableau 2).

Tableau 2 : répartition des cas confirmés de mpox par classes d'âge et par sexe de 2024 à 2025 au Congo

Classes d'âge	Sexe		Total	% cas confirmés
	Homme	Femme		
Moins de 15 ans	9	11	20	33,9
15 à 24 ans	5	2	7	11,9
25 à 29 ans	2	6	8	13,6
30 à 39 ans	9	6	15	25,4
40 à 49 ans	7	1	8	13,6
50 ans et plus	0	1	1	1,7
Total	32	27	59	100

Source : ministère de la santé, 2025

Le tableau 2 montre en effet que les enfants de moins de 15 ans qui constituaient le groupe le plus touché par le mpox pendant la première période ne représentent plus qu'un tiers des cas. À l'inverse, la tranche de 25 à 49 ans constituent 52% des cas (64% si l'on inclue la tranche de 15 à 24 ans) avec toujours une majorité masculine (54%).

3. Discussion

L'étude a montré que le département de la Likouala a été le point de départ des épidémies de mpox au Congo. Il a enregistré tous les cas mpox de 2003 à 2018 (L. Learned et *al.*, 2005, p. 430 ; P. Boumandouki et *al.*, 2007, p. 18 ; M. Reynolds et *al.*, 2013, p. 983 ; R. Doshi et *al.*, 2019, p. 277). Cette région rurale et forestière du nord du Congo se situe à la frontière avec la République Centrafricaine, au nord, et la République Démocratique du Congo (RDC), à l'est. Cet espace, au cœur du bassin forestier du Congo, est le foyer endémique historique du mpox en Afrique centrale (B. A. Mandja Makasa, 2019, 2019, p. 13). Le département de la Likouala se situe d'ailleurs dans un continuum géographique est-ouest par rapport aux provinces endémiques de mpox

en RDC (Equateur, Nord-Ubangi, Sud-Ubangi) (OMS, 2025). La Likouala se trouve également sur un continuum nord-sud par rapport aux régions de la Sangha et de la Lobaye, en République Centrafricaine, qui ont été parmi les premières à être touchées par les mpox depuis les années 1980 (A. McCollum et *al.*, 2023, p. 31). Dans cet espace forestier transfrontalier, les activités humaines sont intimement liées à la forêt, ce qui favorise l'exposition au virus à travers les contacts fréquents avec les animaux réservoirs du virus (R. Bakoula, 2025, p. 49). De 1970 à 2021, la République du Congo, la République Démocratique du Congo et la République Centrafricaine ont notifié 513 cas confirmés sur les 779 enregistrés en Afrique sur la même période, soit 66% des cas (A. McCollum et *al.*, 2023, p. 31-32).

Depuis 2003, le profil géo-épidémiologique du mpox au Congo s'est transformé. En appliquant le concept de « faciès épidémiologique », tel qu'il a été défini par P. Carnevale et V. Robert (2009, p. 187) pour le paludisme, à la dynamique du mpox, deux faciès épidémiologiques du mpox peuvent être identifiés. Un faciès rural avec des épidémies localisés et une transmission primaire principalement zoonotique ; un faciès urbain avec une forte expansion spatiale et une transmission principalement interhumaine.

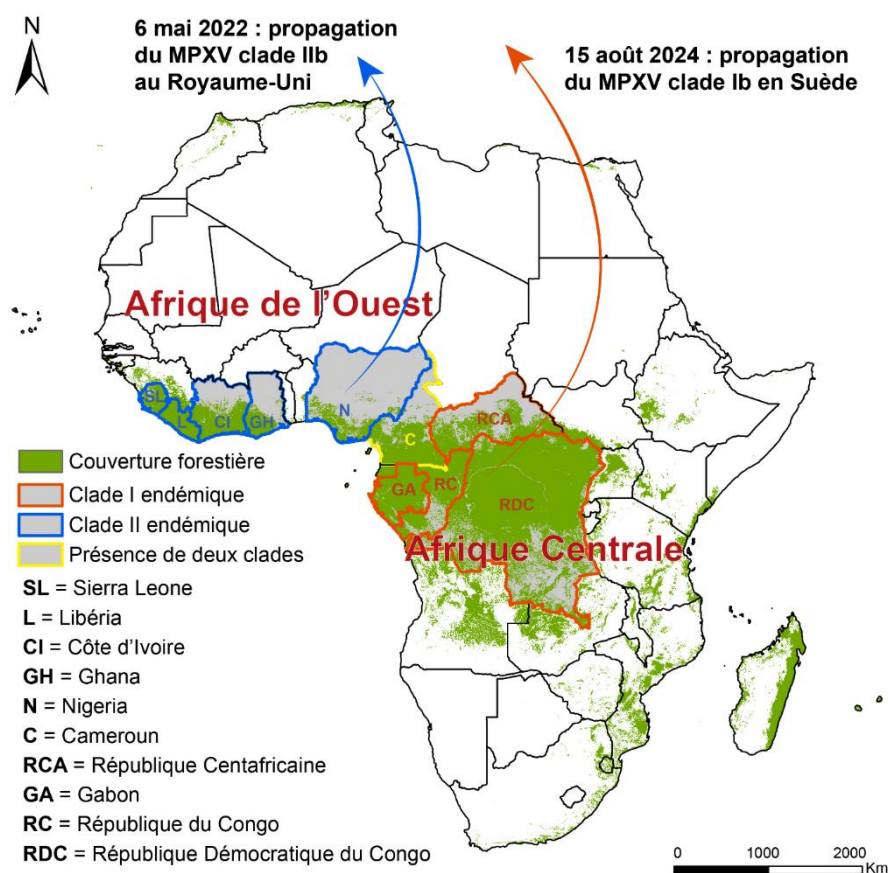
Les premières épidémies survenues dans la Likouala correspondent au faciès rural. Il s'agissait de micro-épidémies localisées et sans lien entre elles. Décrivant la première épidémie déclarée en 2003, L. Learned et *al.* (2005, p. 433) font observer qu'il s'agissait d'une épidémie hospitalière et familiale, car toutes les personnes malades, soit résidaient au sein même de l'hôpital d'Impfondo, soit fréquentaient cet hôpital, et faisaient partie d'une même famille. Les auteurs ont émis l'hypothèse d'une transmission primaire zoonotique ayant précédé une chaîne de transmission interhumaine et intrafamiliale. Concernant les cas de mpox identifiés en 2017 dans les districts d'Enyelle, Impfondo et Dongou, toujours dans la Likouala, R. Doshi et *al.* (2019, p. 278) n'ont pas non plus noté de lien entre les cas survenus dans ces districts. Tous les cas étaient circonscrits dans chaque district, sans apports extérieurs avec, là aussi, une transmission interhumaine et intrafamiliale précédée par une transmission zoonotique primaire. Dans le district de Dongou, tous les cas étaient autochtones et enregistrés dans le village Manfouété, le cas primaire étant un chasseur autochtone (R. Doshi et *al.*, 2019, p. 276). Dans le district d'Impfondo, la transmission primaire s'est faite après la consommation de la viande de

petits rongeurs par tous les cas appartenant à une même famille. La transmission zoonotique primaire et le caractère isolé des épidémies de mpox durant la même période ont aussi été observés en Centrafrique. Dans l'étude des 12 cas de mpox dans le district de Bangassou en décembre 2015, E. Kalthan et *al.* (2016, p. 359-360) ont effet observé qu'il n'y avait pas de liens entre les différents micro-foyers de la maladie, les cas étant issus d'une transmission zoonotique primaire. Dans le vaste espace forestier où le risque mpox est partagé entre plusieurs pays, l'isolement géographique des foyers suggère qu'il y a des facteurs locaux spécifiques d'émergence de ces micro-foyers épidémiques.

Le faciès urbain caractérise la dynamique du mpox à partir de 2022 et 2023. Cela se traduit par une forte augmentation des cas de mpox et leur rapide diffusion géographique en milieu urbain, en dehors des foyers ruraux historiques. L'étude a en effet montré qu'au Congo, l'épidémie de mpox est sortie de son foyer historique et « écologique » de la Likouala pour atteindre l'ensemble du pays, et notamment les grandes villes. On est ainsi passé d'une épidémie rurale à une épidémie urbaine, puisque la ville de Brazzaville est devenue le principal foyer de l'épidémie à la fin du premier semestre 2025. Cette urbanisation de l'épidémie a aussi été observée en RDC, avec la ville province de Kinshasa où dix-sept des trente-cinq districts sanitaires ont été touchés par le mpox (L. Amisi Kengea et *al.*, 2025, p. 3). Selon les données rapportées par l'OMS début septembre 2025, en juillet 2025 Kinshasa est devenue le deuxième foyer mpox en RDC concernant le nombre de cas confirmés (5780) après le Sud-Kivu (9710), foyer de départ de la pandémie de 2023.

Le changement d'échelle se situe aussi à l'échelle globale puisque la maladie touche toutes les régions du monde (OMS, 2025). Il s'agit en fait d'une sorte d'extension du faciès urbain à l'échelle globale. La dynamique de la transmission est soutenue à la fois par l'apparition de nouvelles souches plus contagieuses et une mobilité des urbains qui participent à la diffusion de ces souches par une transmission principalement interhumaine. En effet, si le mpox endémique des foyers historiques ruraux en Afrique se caractérisait par une transmission primaire principalement zoonotique, avec des souches historiques (clades Ia et Ib) peu contagieuses (incubation de 5 à 21 jours (OMS, 2025), Le mpox urbain et pandémique se caractérise lui par une très forte transmission interhumaine, notamment par voie sexuelle et

génitale, avec des souches (Clades Ib et IIb) beaucoup plus contagieuses (période d'incubation plus courte 5 à 10 jours), la multiplication des cas en milieu urbain faisant des villes des accélérateurs de la pandémie (A. Robin et *al.*, 2025, p. 5). En 2022, la première vague pandémique (carte 1) a en effet commencé le 6 mai à Londres par un premier cas d'infection mpox clade IIb détecté chez un voyageur en provenance du Nigéria où le clade IIb est apparu en 2017 (M. Abed Alah et *al.*, 2025, p. 971). Entre le 6 et le 29 mai 2022, 23 autres pays dans le monde ont déclaré des cas de mpox clade IIb avec un total de 400 cas (M. Abed Alah et *al.*, 2025, p. 972).



Carte 1 : distribution du mpox endémique (clades IIb et Ib) et propagation hors d'Afrique en 2022 et 2024

Source : A. Robin et *al.*, 2025 / Couverture forestière (GLC, 2000)

En 2023 (carte 1), la seconde vague pandémique liée elle au clade Ib a démarré dans la région urbaine et minière du Kivu, en RDC, avec 108 cas confirmés, dont 29% de travailleurs du sexe (E. Vakaniaki et *al.*, 2024, p. 9 ; 12). L'épidémie s'est propagée dans un premier temps dans les pays limitrophes, dont la République du Congo, avant d'atteindre l'Europe et le reste du monde à partir de 2024, avec une transmission sexuelle majoritaire (A. Robin et *al.*, 2025, p. 5-6). La principale cible de ces deux vagues pandémiques était en effet constituée de jeunes hommes adultes homosexuels dans 90% des cas (M. Abed Alah et *al.*, 2025, p. 972 ; A. Robin et *al.*, 2025, p. 5).

Conclusion

Cette étude a montré comment, au Congo, le mpox, au départ une zoonose, est passé d'une infection humaine avec des cas localisés dans quelques localités rurales du département de la Likouala, à une épidémie urbaine et nationale. Trois enseignements sont à tirer. Le premier, c'est la continuité entre la santé animale et la santé humaine. Les épidémies de mpox montrent à quel point des pathogènes d'origine animale provoquent de plus en plus des épidémies humaines. Cela manifeste la nécessité de promouvoir, bien plus que de le proclamer, l'approche « One health », au moment où les implantations humaines se rapprochent de plus en plus des habitats animaux, notamment en milieu forestier. Le deuxième enseignement concerne le rôle des villes dans la diffusion des épidémies. Pour le Congo, l'étude a, en effet, montré que le changement d'échelle quantitatif et géographique des cas de mpox est concomitant à la multiplication des cas en milieu urbain. Les villes ne sont plus à l'abri des zoonoses. Ce sont des lieux de diffusion des risques infectieux. Elles sont des facteurs « accélérateurs » d'épidémies d'autant plus importants qu'apparaissent de nouvelles souches plus virulentes. Il n'est d'ailleurs pas exclu que l'existence même de ces nouvelles souches soit, au moins en partie, le fait de l'urbanisation des épidémies. L'implication des villes dans les réseaux de mobilité participe ainsi à la globalisation des risques infectieux. Le troisième enseignement, c'est que la globalisation des risques infectieux implique que les mécanismes de surveillance épidémiologique et de riposte soient conçus à plusieurs échelles, du local au global, afin de s'adapter à la dynamique des épidémies.

Bibliographie

- ALAHA Muna Abed, ABDEENA Sami, TAYARA Elias, BOUGMIZA Iheb, 2022, “The story behind the first few cases of monkeypox infection in non- endemic countries, 2022 », *Journal of Infection and Public Health*, N° 15, p. 970–974.
- AMISI KENGEA Levis, IHEKAMBANGU NGWAKAHA Blanche, MASAMBA BIKOKI Winnie, NDUMBI TEMUANGUDI Vally, NSINGA BUNGIENA Jean Claude, KAPE KALUME Jean-Jacques, MBUYI MUTOMBE Anthony, WUMBA MAVINGA Angèle, 2025, « Profil des cas de MPOX identifiés lors de la surveillance de la zone de santé Kokolo à Kinshasa (RDC) d'août à novembre 2024 », *Revue de la société francophone de médecine tropicale et santé internationale*, p. 1-10, DOI : 10.48327/mtsi.v5i1.2025.604
- BOUMANDOUKI Paul, BILECKOT Roger Richard, IBARA Jean Rosaire, SATOUNKAZI C., WASSA D., LIBAMA François, MOUDZEO Henri, BOLANDA Jean Daniel, C. NGOKABA (2), 2007, Orthopoxvirose simienne (ou variole du singe) : étude de 8 cas observés à l'hôpital d'Impfondo de la République du Congo, *Bulletin de la Société de Pathologie Exotique*, Vol. 100, N° 1, p. 17-21.
- CACOUB Patrice et HALFON Philipe, 2022, « Infection à Monkeypox virus », *La Revue de médecine interne*, N° 43, p. 637–639.
- CARNEVALE Pierre, ROBERT Vincent, 2009, « *Les anophèles. Biologie, transmission du Plasmodium et lutte antivectorielle*, IRD Éditions, Marseille, 391 p.
- CENTERS FOR DISEASE CONTROL AND PREVENTION (CDC), 2003, « Update: multistate outbreak of monkeypox – Illinois, Indiana, Kansas, Missouri, Ohio, and Wisconsin », *Morbidity and Mortality Weekly Report*, Vol. 52, N° 24, p. 561-564.
- CHASTEL Claude et CHARMOT Guy, 2004, « Epidémies bactériennes et virales d'origine zoonotique. Rôle de la chasse et du dépeçage d'animaux sauvages », *Bulletin de la Société de Pathologie Exotique*, Vol. 97, N°3, p. 207-212.
- DOSHI Reena, GUAGLIARDO Sarah Anne, DOTY Jeffrey, DZABATOU BABEAUX Angelie, MATHENY Audrey, BURGADO Jillybeth, TOWNSEND Michael et *al.*, 2019,

- « Epidemiologic and Ecologic Investigations of Monkeypox, Likouala Department, Republic of the Congo, 2017 », *Emerging Infectious Diseases*, Vol. 25, N° 2, p. 273-281.
- FERRARIS Olivier, FERRIER Audrey, MURA Marie, BONI Mickaël, JAVELLE Émilie, GORGE Olivier, ISENI Frédéric, TOURNIER Jean-Nicolas, 2023, « L'émergence du Monkeypox virus (Mpox) ou le retour en santé publique d'une famille de virus oubliés », *Virologie*, Vol. 27, N°1, p. 5-8.
- GAÜZERE Bernard-Alex et AUBRY Pierre, 2024, *Variole du singe (monkeypox)*, 10 p.
- HANTZ Sébastien, MAFI Sarah, PINET Pauline, DEBACK Claire, 2023, « De la variole du singe à la Mpox ou la réémergence d'une ancienne zoonose », *Revue francophone des laboratoires*, N° 553, p. 25-37.
- HASIVIRWE VAKANIAKI Emmanuel, KACITA Cris, KINGANDA-LUSAMAKI Eddy, WAWINA-BOKALANGA Tony, MUKADI-BAMULEKA Daniel, O'TOOLE Áine, AMURI-AZIZA Adrienne et al., 2024, « Sustained human outbreak of a new MPXV clade I lineage in eastern Democratic Republic of the Congo », *Nature Medicine*, Vol. 30, p. 2791–2795.
- JEZEK Zdenek, BRAB Bar, SZCZENIOWSKI mark, PALUKU K. M., MUTOMBO Muyumba, 1988, « epidemiological features of monkeypox patients with an animal or human source of infection », *Bulltin of the World Health Organization*, Vol. 66, N°4, p. 459-464.
- KALTHAN Ernest, DONDO-FONGBIA Jean Paul, YAMBELE Simon, DIEU-CREER L.R, ZEPIO R., PAMATIKA Christian Maucler, 2016, Epidémie de 12 cas de maladie à virus monkeypox dans le district de Bangassou en République Centrafricaine en décembre 2015, *Bulletin de la Société de Pathologie Exotique*, N°109, p. 358-363.
- LADNYJ David, ZIEGLER Patrick, KIMA Edouard, 1972, « A human infection caused by monkeypox virus in Basankusu Territory, Democratic Republic of the Congo », *Bulletin de l'Organisation mondiale de la Santé*, N° 46, p. 593-597.
- LEDERMAN Edith, REYNOLDS Mary, KAREM Kevin, BRADEN Zachary, LEARNED-OROZCO Lynne, Wassa-WASSA Demole, MOUNDELI Omba et DAMON Inger, 2007, « Prevalence of Antibodies against Orthopoxviruses among

- Residents of Likouala Region, Republic of Congo: Evidence for Monkeypox Virus Exposure », *The American journal of tropical medicine and hygiene*, p. 1150-1156.
- LEARNED Lynnea, REYNOLDS Maryg, WASSAWASSA Demole, LI Yu, OLSON Victoria, KAREM Kevin, STEMPORA Linda, 2005, « Extended interhuman transmission of monkeypox in a hospital community in the Republic of the Congo 2003 », *The American journal of tropical medicine and hygiene*, p. 428–434.
- MANDJA MAKASA Bien-Aimé, 2019, *Dynamique spatio-temporelle des épidémies de Monkeypox en République Démocratique du Congo*, Thèse de Médecine humaine et pathologie, Université Bourgogne Franche-Comté-Université de Kinshasa, 210 p.
- MCCOLLUM Andrea, HILL Alexandra, SHELUS Victoria, TRAORE Tieble, ONOJA Bernard, NAKAZAWA Yoshinori, DOTY Jeffrey et LEWIS Rosamund, 2023, *Épidémiologie de la variole simienne chez l’humain dans le monde 2018-2021, Relevé épidémiologique hebdomadaire*, Organisation Mondiale de la santé, Vol. 98, N° 3, p. 29–40.
- MINISTERE DE LA SANTE ET DE LA POPULATION, 2025, *Bulletins épidémiologiques hebdomadaires des maladies sous surveillance de la République du Congo*.
- MINISTERE DE LA SANTE ET DE LA POPULATION, 2025, *Rapports de situation. Epidémie de Mpox*.
- NGUYEN Phi-Yen, AJISEGIRI Whenayon Simeon, COSTANTINO Valentina, CHUGHTAI Abrar, MACINTYRE Raina, 2021, « Reemergence of Human Monkeypox and Declining Population Immunity in the Context of Urbanization, Nigeria, 2017–2020 », *Emerging Infectious Diseases*, Vol. 27, N° 4, p. 1007-1014.
- ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE (OMS), 2022, <https://www.who.int/news/item/28-11-2022-who-recommends-new-name-for-monkeypox-disease>. Consulté le 30 septembre 2025.
- ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE (OMS), 2025, *tendances mondiales du Mpox*, https://worldhealthorg.shinyapps.io/mpx_global/#feedback. Consulté le 30 septembre 2025.
- POZZETTO Bruno, DECOUSSER Jean-Winoc, ROMANO-BERTRAND Sara, 2024, « Mpox : histoire d’une

- orthopoxvirose zoonotique en cours d'évolution vers une infection à transmission interhumaine. Conséquences pratiques pour l'hygiéniste », *HYGIÈNES*, Vol. XXXII, N° 6, p. 385-395.
- REYNOLDS Mary, EMERSON Ginny, PUKUTA Elisabeth, KARHEMERE Stomy, MUYEMBE Jean Jacques, BIKINDOU Alain, MCCOLLUM Andrea et Mombouli Jean Vivien, 2013, « Short Report: Detection of Human Monkeypox in the Republic of the Congo Following Intensive Community Education », *The American journal of tropical medicine and hygiene*, p. 982–985.
- ROBIN Alexandre, ABI AAD Yasmine, VALIN Nadia, CRUCHET Romuald, NAUDION Pauline, CHIARABINI Thibault, RICHIER Quentin, 2025, « Du Mpox endémique au Mpox pandémique », *La Revue de médecine interne*, Vol. 68, N° 38, p. 1-10.
- SCHAEFFER Aloysia, DESROSIERS Jean-François, BUI Yen-Giang, 2024, « Mpox (variole simienne) : Hausse des cas dans plusieurs pays africains », *ACTUALITÉS EN SANTÉ-VOYAGE*, Vol. 25, N° 1, p. 1-4
- VAKANIAKI Emmanuel, KACIAT Cris, KINGANDA-LUSAMAKI Eddy, O'TOOLE Áine, WAWINA-BOKALANGA Tony, MUKADI-BAMULEKA Daniel, AMURI AZIZA Adrienne et Placide MBALA-KINGEBENI, 2023, « Sustained Human Outbreak of a New MPXV Clade I Lineage in Eastern Democratic Republic of the Congo », 30 p.

Articles

Anthropologie, Sociologie et Psychologie

Le symbolisme identitaire dans la représentation des partis politiques au Togo : exemple à partir du RPT, de l'UFC, du CAR et du PNP

Tchao TATANGUE*

Résumé

Les partis politiques sont communément admis comme des institutions ayant une organisation permanente qui sont réunis autour d'un programme ou d'une idéologie dans le but de conquérir le pouvoir politique, de le partager, de l'exercer ou encore de le conserver. Ils se distinguent, non seulement par leur opinion et leur programme, mais également par leur différente manière de se représenter. La présente étude, à partir de l'exemple de quatre partis politiques, vise à établir un lien entre la représentation politique et les pratiques symboliques fondées notamment sur l'aspect identitaire. La démarche méthodologique utilisée pour la mener s'est inscrite dans une double approche quantitative et qualitative combinant la recherche documentaire, l'observation participante et des entretiens individuels avec des acteurs politiques de premier rang. Les résultats révèlent qu'en dépit des dispositions interdisant la création des partis politiques sur des bases identitaires, la représentation des formations politiques, à travers les symboles, reflètent des réalités ethniques. Ces résultats suggèrent que ces pratiques ont des répercussions sur les attitudes politiques et les comportements électoraux.

Mots-clés : Partis politiques, symboles, identités, représentation, comportements politiques

Abstract

Political parties are commonly understood as institutions with a permanent organizational structure, united around a program or an ideology, with the aim of seizing, sharing, exercising, or retaining political power. They differ not only in their opinions and programs but also in their various modes of self-representation. This study seeks to

*Assistant en Sociologie politique, Université de Kara (Togo)

E-mail : cosmetatangue@gmail.com

establish a link between political representation and symbolic practices, particularly those based on identity. The methodological approach adopted for this research follows a dual quantitative and qualitative design combining documentary research, participant observation, and individual interviews with key actors. The findings reveal that, despite legal provisions prohibiting the creation of political parties on identity-based grounds, the representation of political organizations through symbols reflects ethnic realities. These results suggest that such practices have significant effects on political attitudes and electoral behavior.

Keywords : Political parties, Symbols, Identity, Representation, Political behavior.

Introduction

Le langage politique africain, comme celui d'ailleurs, est profondément marqué par des symboles. La figuration des partis politiques créés dans l'intention de conquérir le pouvoir d'État se traduit par des symboles qui désignent, selon le Trésor de la langue française (1980, p. 1265) une « représentation sensible et imagée qui renvoie, par une relation de ressemblance ou de convention, à une idée ou à une réalité abstraite ». A l'aube des indépendances, les premières formations politiques qui ont vu le jour se sont appuyées sur des couleurs, des emblèmes, des chants ou des figures charismatiques pour non seulement exprimer une identité, mais également mobiliser les populations. Cette dynamique, loin de relever seulement du folklore ou de servir de simple aspect décoratif, traduit un véritable rapport au pouvoir où l'imaginaire et le collectif occupent une place non négligeable. Comme le souligne A. Mbembe (2000, p. 212), la politique africaine ne se comprend qu'à travers sa dimension symbolique et performative. Cependant, ce symbolisme identitaire bien que source de mobilisation électorale et d'unification partisane, engendre des d'ambigüités et des dérives.

Le Rassemblement du Peuple Togolais (RPT), ancien parti unique au Togo, de 1969 à 1991, devenu parti majoritaire au pouvoir a toujours fait usage d'un épi de maïs comme symbole pour se représenter. Ce choix est loin d'être fortuit et présente un aspect tout aussi symbolique que stratégique. Symbolique parce que le maïs est la principale culture des ethnies du nord du pays d'où est originaire le président fondateur

du parti. D'une façon stratégique, cela a permis aux populations du nord de l'ethnie Kabyè qui sont en général situées dans la région de la Kara de s'identifier aisément au RPT qui y était d'ailleurs fortement implanté. Il en découle une implication électoraliste : le RPT s'est toujours imposé avec de lourds scores aux élections présidentielles dans les sept préfectures de la région de la Kara, avec des pourcentages atteignant parfois les 99% (J.O, 1998, p.6).

De son côté, l'UFC (Union des Forces du Changement), principal parti d'opposition au RPT et créé en 1992 de la fusion de plusieurs partis politiques¹, se distinguait par l'emblème d'un palmier à huile dont la culture est essentiellement répandue au Sud-Togo au sein de l'ethnie Ewe. Le palmier à huile constitue une véritable source de revenus dont toutes les composantes ont une valeur. Non seulement l'huile de palme et ses noix interviennent dans la consommation ou dans la vente, mais les différentes parties de l'arbre entrent aussi dans la fabrication d'objets artisanaux tels que des balais, des paniers ou encore des claies qui servent de clôture. Le parti a réussi à conquérir la capitale et la majorité des préfectures de la région maritime située dans la partie méridionale. La région des plateaux également située au sud du pays a longtemps constitué une base arrière électorale de l'UFC.

Pour sa part et sans doute dans le souci de mobiliser le plus grand nombre autour de sa personne, le fondateur du Comité d'Action pour le Renouveau (CAR) Me Yoavi Agboyibor n'a pas tari d'ingéniosité quant à la trajectoire symbolique de son parti à travers l'emblème choisi. Il associe son nom au logo du parti. En effet, le nom Agboyibor est composé de "*agbo*" qui signifie bélier et "*yibor*" qui désigne la couleur noire. Ainsi, le parti se distingue par un logo représentant un bélier noir. Par ailleurs le choix de cet animal peut se justifier par le fait qu'il symbolise le renouveau dans certaines croyances, notamment astrales. Lors des différents scrutins, le N°16 du Journal Officiel de la République Togolaise (1998, p. 2) révèle que le CAR a « choisi comme emblème un soleil jaune sur fond bleu portant bélier noir ». De même, le RPT a toujours fait usage d'un « épi de maïs sur fond blanc » (le Journal Officiel de la République Togolaise 2003, p. 2) tandis que selon la même source, l'UFC est resté fidèle au palmier comme emblème électoral.

¹ L'UFC était le parti dirigé par Gilchrist Olympio qui se réclamait de l'héritage de l'ex- Comité de l'Unité Togolaise de l'ancien président Sylvanus Olympio

Enfin, le 19 avril 2014, le Parti National Panafricain (PNP) est créé par Tikpi Atchadam dans le but de lutter pour la conquête du pouvoir à travers la culture de la bonne gouvernance et le renforcement de la démocratie. Le siège du parti est implanté à Sokodé, deuxième plus grande ville du Togo située dans la région centrale à 338 km au nord de Lomé et majoritairement peuplée par les Tem, nom de l'ethnie d'origine du président parti. Le parti est symbolisé par un cheval blanc. Le cheval chez les Tem est un symbole de prestige lié à l'histoire des rois guerriers qui l'utilisaient pour les combats et les voyages. Cette tradition équestre reconnue à la communauté Tem est mise en valeur lors des fêtes traditionnelles à Sokodé. Le PNP n'a aucune expérience électorale. Toutefois son influence est très grande au Togo dans les villes où on retrouve une forte communauté de Tem, notamment Sokodé, Bafilo, Anié ; et dans la diaspora comme en Allemagne. C'est ce qui justifie d'ailleurs que pour son premier meeting à Sokodé, le parti a réussi à mobiliser des milliers de personnes autour de son leader au stade municipal de la ville. La mobilisation est restée constante à l'appel du PNP comme les événements du 19 août 2017 l'illustrent. A cette date, le Togo a assisté à un soulèvement spontané dans cinq villes du Togo. Le soulèvement a été minutieusement préparé par cette formation politique dont l'ampleur a été minimisée par le parti au pouvoir.

Que ce soient à travers les cultures (maïs et palmier à huile) ou les animaux (bélier et cheval), le symbole dans le champ politique au Togo et ailleurs en Afrique (République du Congo, Bénin,) se déploie comme un instrument de communication, de légitimation et de mobilisation qui inclut l'identité. Cette dernière se traduit par l'appartenance à une communauté de valeurs, d'intérêts et de représentations collectives. Les emblèmes, couleurs, slogans, chants et rites investissent l'espace politique, façonnant à la fois la visibilité des partis et l'adhésion de leurs militants (J.-F. Bayart, 1989, p. 51). Le symbolisme identitaire apparaît alors comme un langage politique codé, où se jouent des enjeux de légitimité, de légitimation, de mobilisation et de différenciation. Ces pratiques tranchent avec un cadre légal qui encourage cependant la pluralité ethnique dans la pratique de la politique. En effet, on peut lire à l'alinéa 4 de l'article 7 de la Constitution togolaise du 6 mai 2024 que les formations politiques « ne peuvent s'identifier à une région, à une ethnie ou à une religion ». De même, l'article 11 de la charte des partis politiques fixe à 60 le nombre de fondateurs de partis politiques et encourage la diversité en précisant que ces derniers doivent provenir

des 2/3 au moins des nombreuses préfectures que compte le pays (Togo). On retrouve les mêmes dispositions à l'article 5 de la charte des partis politiques du Bénin et à l'article 4 de la loi n°21-2006 du 21 août 2006 sur les partis politiques en République du Congo.

En partant du postulat que la représentation des partis politiques au Togo est traversée par des logiques symboliques fortes, on peut légitimement s'interroger sur les raisons du recours au symbolisme dans la représentation des partis politiques au Togo et sur l'existence d'un lien entre le recours à ces symboles et une certaine légitimation démocratique. A l'inverse, le recours à ce symbolisme traduit-il des logiques d'exclusion et de communautarisme ? Le symbolisme identitaire dans la représentation des partis politiques au Togo est-il un vecteur de consolidation démocratique ou un facteur de fragmentation politique ?

En réponse à ces questionnements, le présent article soutient que l'ancrage politique et anthropologique des partis politiques togolais, puis la mobilisation électorale sont conditionnés par la promotion d'un symbolisme identitaire. Par ailleurs, l'usage du symbolisme identitaire alimente non seulement un sentiment d'exclusion, mais accentue surtout au niveau national la fragmentation politique. Dans la pratique, le symbolisme met en lumière les stratégies partisans et leurs effets sur la mobilisation citoyenne, particulièrement dans des contextes où la visibilité symbolique prime souvent sur les programmes. L'étude est structurée en deux volets. Elle va aborder dans un premier temps (i) les cadres théoriques et méthodologiques avant de se pencher sur les résultats et la discussion (ii).

1. Cadre de références théoriques et support méthodologique

Les exigences scientifiques conduisent la circonscription de la recherche dans une approche théorique en mesure d'offrir une analyse de l'intégration de l'aspect identitaire dans la représentation des partis politiques au Togo et d'en évaluer les effets sur la scène politique. A l'appui, l'étude sera consolidée par une démarche méthodologique appropriée.

1.1. Considérations théoriques

Dans les relations de pouvoir, les symboles et les identités collectives jouent un rôle déterminant. Pour analyser cette dynamique, la théorie de l'identité et de l'appartenance d'une part, celle de l'approche symbolique et interactionniste d'autre part ont été mises à contribution.

Les théories de l'identité et de l'appartenance servent de cadre d'appréhension du symbolisme dans un contexte de dynamique de groupe et de clivages sociaux. De la sorte, la théorie des clivages de S. M. Lipset et S. Rokkan (1967) souligne que les partis politiques modernes ont émergé sur la base de clivages (centre/périphérie, État/Église, capital/travail, primaire/secondaire) non seulement issus de la révolution nationale et de la révolution économique, mais également bien structurés et susceptibles d'instrumentalisation à des fins électorales. Le symbolisme identitaire est un reflet de ces clivages et démontre suffisamment la manière dont les symboles sont utilisés pour marquer les frontières identitaires et consolider une base électorale basée sur des aspects ethniques.

La seconde approche dite symbolique et interactionniste cadre également avec la présente étude dans la mesure où elle explore le mécanisme de construction, d'utilisation et d'interprétation du symbolisme sur la scène politique. Ainsi, la théorie du symbolisme politique de M. Edelman (1964) présente la politique comme un spectacle ou un drame. On y fait usage des symboles en vue de manipuler les émotions et mettre en place un sentiment d'appartenance ou non à un même groupe politique. De ce fait, il est plus aisé de comprendre l'attachement émotionnel et la légitimation des partis politiques en Afrique qui sont généralement associés à des figures charismatiques ou à de fortes identités ethniques et/ou communautaires. In fine, on retrouve une meilleure analyse du « langage des signes » dont la pratique permet de légitimer l'autorité.

Dans ce même contexte, l'interactionnisme symbolique théorisé par E. Goffman (1988) et H. Blumer (1937) sert de base théorique. Cette théorie repose sur la représentation de soi à travers le parti par l'utilisation faite des symboles pour construire et maintenir des identités spécifiques. Cela justifie le fait que les partis politiques en Afrique passent par des emblèmes, des logos, des signes ou des couleurs pour faire valoir leur propre identité en espérant un retour en termes de mobilisation partisane et de maximisation électorale.

1.2. Cadre méthodologique

Pour comprendre les raisons du recours aux symboles dans la représentation des partis politiques au Togo et leurs effets socio-politiques, la recherche a opté pour une double démarche méthodologique. En l'occurrence, il s'agit de l'approche documentaire et de l'approche mixte qui combine à la fois la méthode quantitative et qualitative de collecte des données. La première a consisté à la consultation des ouvrages spécifiques en lien avec l'objet d'étude. Dans ce cadre précis, la charte des partis politiques, le quotidien national (Togo-Presse), le Journal Officiel de la République togolaise, les publications de la cour constitutionnelle sur les résultats des élections présidentielles et législatives² ont également servi de repère en matière de documentation.

La seconde approche mixte a ciblé dans un premier temps les citoyens togolais qui ont la majorité politique (18 ans et plus) issus des acteurs politiques, des partisans, militants et membres actifs de partis politiques, des membres de la société civile, des chefs traditionnels, des professionnels de médias et spécialistes de la communication politique, des leaders d'opinions, des lanceurs d'alertes. A travers l'administration directe ou indirecte d'un questionnaire semi-structuré, 75 personnes ont subi une enquête sur le phénomène. En vue de nuancer et d'approfondir les interprétations des propos recueillis de l'approche quantitative (P. Mongeau, 2010, p. 33), des entretiens individuels avec 30 personnes ont été réalisés. Il s'agit de hauts dignitaires des partis politiques (RPT, UFC, CAR et PDP) concernés par la recherche notamment des fondateurs et membres de bureaux politiques. Les diverses informations issues de ces entretiens ont permis de donner une autre dimension à la compréhension du symbolisme qui caractérise la représentation des partis politiques au Togo. Ces dernières données ont été traitées manuellement en vue de produire des verbatim tandis que le logiciel de dépouillement SPSS et le tableur Excel ont été utilisés dans le traitement des données quantitatives.

² Il s'agit des élections présidentielles de 1993, 1998, 2003, 2005, 2010 et des élections législatives de 1994, 1999, 2002, 2007 et 2013.

2. Les résultats

Les différentes données qui ont été produites à la suite des enquêtes ont permis de ressortir les facteurs explicatifs du symbolisme identitaire dans la représentation des partis politiques au Togo et leurs effets sur la dynamique politique du pays. Ainsi, on note que la représentation des partis politiques s'est essentiellement appuyée sur des facteurs nés des héritages culturels dans le but d'agrandir la mobilisation, de consolider l'unification partisane et l'ancrage politique. Cette pratique comporte deux risques majeurs : la fragmentation communautaire et la personnalisation du pouvoir.

2.1. Héritages culturels comme socle fondateur de la représentation identitaire

En Afrique, les pratiques culturelles qui jouent un rôle prépondérant dans la vie des populations s'adossent généralement sur des signes et des symboles ancrés dans le vécu. Ces derniers rythment les étapes de la vie quotidienne et revêtent un sens bien défini en fonction des cultures propres à chaque communauté. On naît, on grandit, on vit, on se forme, on mène des combats et on subit des événements conformément à des trajectoires précises. Cela laisse peu de tentation quant à la transposition sur le champ politique composé « d'expressions identitaires à travers diverses manières de participer à son labour » (R. Danioué, 2011, p. 128). Les codes culturels normalisent ainsi un domaine où la diversité est une réalité ambiante.

C'est dans les luttes anticoloniales que les partis politiques africains ont trouvé leurs premiers symboles qui les caractériseront longtemps. Il existe ainsi des couleurs dites panafricanistes, notamment le rouge, le vert, le jaune et le noir. Ces couleurs portent le souvenir de la période où plusieurs pays étaient en quête de leur souveraineté. Cette dernière une fois acquise, va conserver ces couleurs qu'on peut voir transparaître dans une grande majorité des drapeaux africains. Le drapeau togolais est composé, par exemple, de 4 couleurs : le rouge qui exprime la fidélité et le patriotisme, le vert signe de vertu, d'espérance, de fertilité et d'agriculture, le jaune symbole de foi dans le travail pour le bien-être matériel, moral et spirituel et enfin le blanc qui rappelle aux citoyens la dette de la dignité à l'égard de l'indépendance. Le Bénin a choisi de conserver 3 couleurs dans son drapeau avec des significations différentes. Le vert symbolise l'espoir du renouveau, le rouge évoque

le courage des ancêtres et le jaune représente les richesses naturelles du pays. Ce sont ces mêmes couleurs qu'on retrouve dans le drapeau du Sénégal et dans plusieurs autres pays africains avec des variantes au niveau des significations.

Les formations politiques ne vont pas hésiter à prendre le relai de cette représentation colorée. Au Togo, par exemple, on retrouve au moins une couleur du drapeau au niveau des logos et emblèmes de la majorité des partis. Le RPT utilise principalement les couleurs verte et blanche, l'UFC les couleurs rouge et jaune, le CAR et le PNP s'appuyant en grande partie sur la couleur rouge. Dans d'autres pays comme le Sénégal avec le Parti Africain de l'Indépendance (PAI) et au Ghana avec le Convention People's Party (CPP) de Kwame Nkrumah, les couleurs renferment des connotations historiques.

En dehors des couleurs, les animaux, qu'ils soient sauvages ou domestiques, constituent l'autre paramètre qui entre largement en ligne de compte dans le jeu de la représentation. La faune qui occupe une importante place dans le couvert végétal africain n'a pas manqué de ce fait d'inspirer le politique. B. Diop (2024, p. 8) souligne à ce propos que :

Le symbolisme animalier est profondément ancré dans la culture de chaque pays, depuis les mythes fondateurs, en passant par la culture animiste, les superstitions... et jusqu'au nom des détenteurs du pouvoir politique, en quête de légitimité. La référence au symbolisme animalier était omniprésente dans la structuration du pouvoir politique en Afrique traditionnelle.

L'auteur précise qu'une véritable « zoologie politique » s'empare de l'imaginaire des dirigeants africains qui associent aux animaux des vertus telles que « force, virilité, vitesse, habileté, fécondité, intelligence, adresse, courage, ruse... Et en politique, la puissance est la première des qualités, revendiquée par les gouvernants » (B. Diop, 2024, p. 9). À défaut d'incarner réellement ces qualités, l'identification à des animaux peut jouer un rôle persuasif dans la conscience collective à l'égard des dirigeants qui s'en trouvent ainsi idéalisés. Cette situation justifie, par exemple, que Mobutu s'identifiait au léopard, Houphouët Boigny et Sékou Touré étant respectivement surnommés le grand bélier de Yamoussokro et le Sily (qui signifie éléphant). Au Togo, à défaut de s'identifier aux animaux, la préférence demeure leur usage sur les logos et emblèmes. Sur ce sujet, un enquêteur, ancien partisan du PNP déclare :

Le cheval pour nous les Semassi est un symbole de puissance. Nos arrières grands-parents l'utilisaient pour faire la guerre et conquérir les territoires. Tout le monde n'a pas vocation à utiliser un cheval. Il fallait être un roi ou un guerrier reconnu pour sa bravoure. La ville de Sokodé n'a jamais connu un leader comme Atchadam. Il est vaillant et son entrée sur la scène politique a fait bouger les lignes. C'est pour cela qu'il a été contraint de quitter le pays. Il incarne le peuple Tem et il connaît nos valeurs. Nous sommes fiers de lui et notre plus grand souhait aujourd'hui c'est qu'il revienne parmi les siens.

Ces propos démontrent sans ambiguïté que le leader du PNP a marqué le parti par son image comme ce fut le cas de Nelson Mandela en Afrique du Sud avec l'ANC ou de Thomas Sankara au Burkina Faso. Ils présentent tous un point commun : la capacité de se servir de leur figure symbolico-charismatique à des fins de mobilisation.

2.2. Le symbolisme identitaire, facteur de mobilisation, d'unification partisane et d'ancrage politique

Les symboles dans la vie politique, comme le suggère G. Balandier (1971), ne servent pas uniquement à donner aux leaders un double visage ou à leur construire une personnalité héroïque. Ils permettent aux partis politiques de mobiliser à travers tous les moyens expressifs de leur appartenance identitaire.

Le 19 août 2017, le PNP a lancé des appels à manifestation dans plusieurs villes du Togo (Lomé, Anié, Sokodé et Kara) et dans la diaspora, notamment en France, en Allemagne et aux États-Unis d'Amérique. Ces manifestations avaient pour principal objectif de réclamer le retour à la constitution de 1992, en ce qui concerne précisément la limitation du mandat présidentiel et le vote de la diaspora. Elles ont été largement suivies d'affrontements entre les forces de l'ordre et les manifestants, avec d'énormes dégâts matériels et des pertes en vies humaines dans la ville de Sokodé. Selon B. Kpayé et al. (2020, p.225), le « gouvernement a minimisé la capacité de mobilisation de ce jeune parti, qui, disons-le a un leader influent et très bon communicateur qui a su surfer sur l'échec des partis traditionnels de l'opposition ». En dehors de ces qualités qui ont justifié la réussite de la mobilisation, un autre facteur est lié à la représentation du parti.

En effet, les manifestations ont été ralliées par de fortes communautés Tem qui, souvent moins actifs sur le champ politique, se sont identifiés au leader et symboles du parti pour rejoindre et amplifier les manifestations. C'est ce qui explique d'ailleurs les dégâts enregistrés à Sokodé qui est la ville natale du fondateur du PNP.

Par ailleurs, les couleurs, les emblèmes, les chants et les slogans revêtent une dimension pédagogique dans la mesure où ils véhiculent un message accessible même aux analphabètes. Un élu local, ancien cadre de l'ex parti au pouvoir RPT, devenu UNIR³, révèle à ce propos :

Le choix de l'épi de maïs n'est pas un hasard. Il fallait d'abord trouver un moyen de rassembler le plus grand nombre autour du président. A l'époque nous savions que la masse paysanne représentait une grande partie de la population, surtout au nord du pays où la principale activité était les travaux champêtres. Et la principale culture qui a remplacé le sorgho à un moment donné était le maïs. Ensuite il fallait s'assurer d'être facilement identifiable. Lors des différentes élections pour ceux qui ne savent pas lire, il suffisait de leur expliquer que le RPT a pour emblème l'épi de maïs. S'ils ne savent pas lire au moins ils savent reconnaître les dessins.

Un autre enquêté renchérit avec un récit évocateur :

Dans le souci de ratisser large et lors des campagnes électorales, il nous était demandé de faire preuve de ruse et de vanter les mérites du maïs qui symbolise le parti RPT. Il fallait pour cela dire que c'est la céréale la plus cultivée et la plus consommée au Togo. De ce fait, elle fait l'unanimité et véhicule des messages de rassemblements comme l'indique le nom du parti.

Les symboles servent également d'outils de communication politique, comme l'illustrent les propos ironisant de cet interviewé :

En 2003, alors que la CPP⁴ devait participer aux élections présidentielles, Edem Kodjo qui était le président du parti et en même temps candidat avait choisi comme emblème un coq. Ce

³ Union pour la République

⁴ Convergence Patriotique Panafricaine

dernier symbolisait les dissensions qu'il avait eues avec le président Eyadéma alors qu'ils avaient été très proches à la création du RPT. Et donc à travers le coq, il fallait passer un message, celui qui consiste à faire comprendre aux gens que le coq par nature se nourrit du maïs et que par conséquent le candidat de la CPP allait battre celui du RPT aux élections. Même si ce ne fut pas le cas, il faut reconnaître l'audace du candidat du CPP.

L'efficacité de la mobilisation partisane, fruit du symbolisme identitaire, se traduit par les scores aux différents scrutins. Ainsi, en dehors des élections législatives de 1994⁵, le RPT s'est toujours illustré lors des différentes compétitions comme parti dominant⁶. L'UFC de son côté s'est toujours distinguée comme la deuxième force politique du pays. Au sud du pays où la culture du palmier, symbole du parti est fortement implantée, le parti a su garder une avance sur des adversaires à travers les échéances auxquelles le parti a pris part. Ainsi en 1998, à l'occasion des élections présidentielles, l'UFC obtient 107 983 voix contre 81 479 pour le RPT. Dans la région maritime, le fossé entre les deux partis sera plus important. L'UFC est crédité de 239 011 voix contre 39 381 pour le RPT. Cette tendance va se reproduire dans la région des Plateaux avec une légère avance de l'UFC (163 778 contre 135 672).

À ces mêmes élections, dans la région de la Kara, le RPT obtiens 93 fois plus de voix que l'UFC soit 298 509 contre 3 207. Quant au CAR, il réalise ses exploits dans la commune de Lomé et dans la région maritime avec respectivement 18 034 et 65 308 voix. La particularité demeure dans le fait qu'il devance tous ses adversaires dans la préfecture de Yoto (région maritime) où le parti dit du *bélier noir* est fortement représenté (37 081 pour le CAR, 6 571 pour le RPT et 4 373 pour l'UFC). Les élections présidentielles de 2003 se sont inscrites dans la même logique pour le candidat du CAR. Même s'il n'est pas arrivé en premier dans la région maritime, la préfecture de Yoto lui est restée fidèle en termes de score. Ainsi, il obtient 57,77 % des suffrages

⁵ A ces élections, le RPT obtient 35 sièges contre 43 pour toute l'opposition réunie (34 pour le CAR, 6 pour l'UTD, 2 pour l'UJD et 1 pour la CFN)

⁶ Victoire du parti à toutes les élections législatives et à toutes les élections présidentielles

exprimés contre le président Eyadéma qui obtient 11,54% et Bob Akitani, candidat de l'UFC qui réalise 27,15% de l'ensemble des voix.

Tous ces résultats démontrent que le symbolisme identitaire produit une incidence significative sur le déroulement et l'issue des compétitions électorales (L. S. Agbodjan-Prince, 2012). Les électeurs se projettent en fonction des images et des signes que renvoient les partis politiques. Cette réalité n'est pas typique à la scène politique togolaise. Sur l'ensemble du continent africain, les acteurs politiques rivalisent d'ingéniosité pour attirer le maximum de partisans. Les canaux de communication sont diversifiés pour une représentativité sur la scène politique. Du nom qu'on donne au parti à son emblème, il n'existe aucune limite. Même si les textes légaux en la matière sont sans équivoque, le constat demeure un peu partout le même en ce qui concerne la pratique politique. L'idéal est de pouvoir rassembler dans la diversité au risque de provoquer une fragmentation des différentes communautés existantes sur un territoire donné.

2.3. Les dérives du symbolisme identitaire et le risque de fragmentation communautaire

Autant qu'ils unifient, les symboles sont susceptibles de provoquer la division. Faut-il entrevoir dans la perception des partis politiques comme représentants de groupes ethno-régionaux spécifiques une « manipulation politique des ethnicités » ? (A. S. Diop, 2018). La tentation est de répondre à cette question par l'affirmative lorsqu'on remarque par exemple que les Bamiléké au Cameroun s'identifient plus aisément à l'UPC tandis que le RDR en Côte d'Ivoire semble avoir été créé pour regrouper les populations du nord. En tout état de cause, cette appropriation réduit le parti à une identité communautaire exclusive.

Les conséquences de ces mécanismes de représentation des partis politiques rejaillissent à travers les conflits postélectoraux qui prennent rapidement la forme d'affrontements interethniques comme ce fut le cas du Kenya en 2007 et de Côte d'Ivoire en 2010. Dans ce dernier cas, quinze années après, les vieux démons ont semblé refaire surface. En effet, suite à la proclamation provisoire des élections présidentielles d'octobre 2025 qui donne Alassane D. Ouattara vainqueur, le pays s'est transformé en un vaste champ de bataille dont les prémices étaient visibles à travers les vagues de manifestation qui dénonçaient la

candidature à un quatrième mandat du président sortant. Les ethnies s'affrontent pour défendre leur leader.

Au Togo, évoquant le cas de l'ex parti au pouvoir, R. Danioué et P. Minza (2020, p. 135) relèvent que la majorité des « partis politiques venus s'ajouter au RPT, ancien parti unique, revêtent un caractère ethnique remarquable et constitueraient, par-là, l'un des catalyseurs jouant un rôle néfaste dans la cristallisation des dissensions ethniques et régionales ». Cette assertion révèle une réalité déjà existante et bien connue, celle du clivage nord/sud né de la période de lutte pour la conquête de l'indépendance et savamment entretenu pour des intérêts partisans et géopolitiques. Le parti au pouvoir est systématiquement identifié au nord du pays et aux nordistes tandis que le sud du pays semble être le terrain favori des partis d'opposition.

Les élections présidentielles de 2005 ont mis à jour une fracture communautaire à travers les violences qui ont suivi la proclamation des résultats. Visiblement, ce sont les partisans de l'opposition qui manifestaient pour réclamer la victoire de leur candidat, Bob Akitani du Parti des Forces du Changement (PFC). Cependant, l'aspect identitaire s'est invité en transformant un conflit postélectoral en un véritable terrain d'affrontement entre les partisans du parti au pouvoir et ceux de l'opposition. Les dégâts causés par cette crise ont alerté l'opinion nationale et internationale. Un enquêteur déclare à ce sujet :

Les manifestations au Togo sont généralement un terrain d'affrontements. Depuis fort longtemps, l'opposition à Lomé peut manifester dans tous quartiers sauf à Doumasséssé⁷ ? Ce quartier est massivement habité par les ressortissants du nord et en 2017 on a tous vu la façon dont ils s'en sont pris aux manifestants qui ont choisi de mettre ce quartier dans les itinéraires de sa marche. Les menaces des habitants de ce quartier contre les manifestations étaient à peine voilées. Même récemment cette année en 2025, en marge des manifestations du M66, un groupe d'autodéfense s'est créé dans le but de défendre la quiétude. En réalité, c'est la même tendance qu'en 2017 qui semble se dessiner. La capitale même est divisée en plusieurs quartiers dont certains sont hostiles au parti au pouvoir et d'autres lui sont acquis.

⁷ Ce quartier est encore appelé Adéwui, du nom d'un officier militaire issu du nord et fidèle à l'ancien président Eyadéma

Les réflexions de R. Banégas (2004) démontrent non sans raison que l'ethnopolitique en Afrique de l'Ouest fragilise les processus démocratiques, car elle enferme la représentation politique dans des appartenances exclusives. Le symbolisme identitaire, censé unir, devient alors un facteur de polarisation et de division. Ainsi, le symbolisme identitaire révèle une ambivalence : il mobilise et fédère, mais il peut aussi enfermer dans des logiques de fragmentation. Cette tension structurelle est au cœur des difficultés démocratiques de nombreux pays africains.

2.4. La conservation du pouvoir et la fragilisation de la citoyenneté

L'autre dérive majeure du symbolisme identitaire dans la représentation des partis politiques est la personnalisation du pouvoir. Les leaders africains se transforment souvent en symboles vivants : Houphouët-Boigny incarnait le PDCI⁸, Eyadéma le RPT, Nkrumah le CPP. Le parti cesse d'être une institution collective pour devenir l'ombre portée d'un individu. Cette personnalisation favorise le culte du chef. Les images du leader envahissent l'espace public, et le débat politique s'efface derrière une iconographie quasi religieuse. J.-F. Bayart (1989) a analysé ce phénomène comme une « politique du ventre », où le chef concentre en sa personne toutes les ressources symboliques. Cette dynamique fragilise la citoyenneté universelle. L'appartenance au parti est souvent une condition d'accès aux ressources publiques. Les postes et avantages sont distribués en fonction de loyautés personnelles ou communautaires, et non de critères institutionnels. C'est la logique du clientélisme qui mine la démocratie représentative.

La Charte des partis politiques au Togo exige que les partis respectent le pluralisme démocratique et l'unité nationale. Mais dans la pratique, la figure du chef reste prépondérante. L'écart entre la norme juridique et la réalité politique révèle la difficulté de contenir la personnalisation. A. Mbembe (2000) insiste sur la centralité du « corps du chef » dans l'imaginaire politique africain, où le leader est à la fois père, guide et symbole. Ce culte du chef empêche l'émergence d'une citoyenneté fondée sur l'égalité et l'appartenance nationale, réduisant la démocratie à un théâtre symbolique.

⁸ Parti Démocratique de Côte d'Ivoire.

Au Togo, même si on note une instabilité dans le choix des électeurs, la réalité demeure celle « de la conservation du pouvoir par le seul camp politique à travers les urnes depuis la restauration du pluralisme politique en 1990 » (K. Dadzié, M. Pogbo et T. Danioué, Pali, 2023, p. 104). L'ex parti au pouvoir RPT devenu UNIR continue de conserver la réalité du pouvoir politique. Le parti UNIR ne comporte pas dans sa représentation les mêmes traits identitaires que son géniteur. Toutefois, les partisans de l'ancien parti au pouvoir ont conservé les mêmes reflexes d'attachement. La modification constitutionnelle intervenue en mai 2024 qui a fait basculer le Togo dans un régime parlementaire cache difficilement les appétits du parti au pouvoir de le conserver pour une longue durée. En effet, la nouvelle constitution fait de l'ancien président de la République, Président du Conseil des Ministres. Elle a créé un poste de Président de la République avec des pouvoirs symboliques.

Il convient de relever avec R. Otayek (1994, p.19) que la remise en cause « du parti identitaire insiste régulièrement sur le risque que les pressions centrifuges font courir à l'unité nationale et à la démocratie comme expression "du vouloir vivre" ensemble et du primat de l'identité citoyenne sur les allégeances particularistes ». Les partis politiques en se reflétant sur des bases identitaires fragilisent la cohésion qui devrait caractériser les rapports humains dans des espaces emprunts de diversité culturelle. En temps ordinaire, on observe une relative accalmie et une cohabitation sereine entre les populations issues de divers horizons.

Par contre, les périodes d'activités ou de participation politiques remettent en cause l'harmonie sur fond de tension identitaire liée à des divergences d'opinions, de points de vue ou de choix militants. La citoyenneté est reléguée au second plan et comme le rapporte R. Danioué (2011, p. 134) l'« action politique a construit des territoires politiques et imprimé à l'exercice de la citoyenneté des particularismes sociopolitiques ».

3. Discussion des résultats

Dans la représentation qu'ils font des partis politiques, les leaders politiques en Afrique en général et au Togo en particulier misent sur des performances liées à la capacité de mobilisation pour des fins électoralistes. La recherche s'est appuyée sur quatre formations politiques (le RPT, l'UFC, le CAR et le PDP) pour mettre en exergue

l'usage qu'elles font de l'identité ethnique dans leur processus de construction et d'action.

Au regard des résultats auxquels la recherche a abouti, les facteurs qui justifient le recours au symbolisme dans la représentation de ces partis politiques sont présentés. Plusieurs partis politiques spéculent sur l'unification partisane dont la source est logée dans les héritages culturels qui rythment le quotidien de la vie en Afrique. Ils constituent une base légitime de la construction du symbole partisan. Dans ce contexte, il est clairement établi que l'idéologie qui est censée servir de puissant moteur à l'adhésion est facilement reléguée en seconde zone. A la place, la préférence est orientée vers les couleurs, les emblèmes ou encore les slogans. Le constat est corroboré par M. Duverger (1973) qui soutient qu'à l'image des hommes qui subissent le passé de leur enfance pendant toute leur vie, les partis politiques sont influencés par leurs origines.

De ce point de vue, des risques d'exclusion et d'isolement existent. Un appui excessif sur le levier identitaire active les émotions et affections aux symboles chez les partisans avec des effets négatifs. La citoyenneté qui devrait en principe servir de base à une véritable construction nationale subit des coups qui ralentissent considérablement l'engagement civique des citoyens. Certes, les symboles constituent un puissant vecteur de regroupement, mais ils peuvent se révéler être un danger dans le cadre de l'unité nationale. Le paradoxe est bien réel et répond à l'appel de I. Souaré (2017, p. 13) qui convie les formations politiques en Afrique à se démarquer des « logiques ethniques et du nationalisme sans perspective, étroit ou borné ».

Pour autant, il s'avère important d'ouvrir des pistes de réflexion sur les mécanismes permettant de réguler l'usage excessif des symboles sur la scène politique togolaise. La majorité des interlocuteurs sont favorables à cette idée indispensable au ralentissement des dérives communautaristes qui en découlent le plus souvent.

Conclusion

En Afrique, l'ouverture au multipartisme au début des années 90 s'est accompagnée « d'une exacerbation des revendications identitaires, d'ordre ethnique ou religieux » (R. Otayek, 1999, p. 6). L'analyse du symbolisme identitaire dans la représentation des partis politiques en

Afrique révèle une réalité à la fois fondatrice et paradoxale. Hérité des luttes anticoloniales et nourri par des imaginaires collectifs profondément enracinés, le symbolisme identitaire constitue un élément structurant de la vie politique africaine. Les couleurs, emblèmes, chants et figures charismatiques permettent aux partis de se rendre visibles, de mobiliser les populations et de forger une appartenance commune (M. Duverger, 1951, p. 303). En ce sens, lorsqu'ils ne font pas « l'objet d'un contentieux électoral » (D. F. Meledje, 2009, p. 147) ils jouent un rôle essentiel de cohésion et de légitimation dans des sociétés où la communication politique passe souvent par le langage des symboles plutôt que par celui des programmes.

Cependant, cette richesse symbolique se double de fragilités. Loin d'être un simple instrument d'unité, le symbolisme identitaire est très souvent le vecteur de divisions communautaires et de dérives clientélistes (D.N. Posner, 2005, p. 135). Lorsqu'il se confond avec les appartenances ethniques, régionales ou religieuses, il enferme la représentation politique dans des logiques d'exclusion, compromettant ainsi les fondements mêmes de la citoyenneté et du pluralisme démocratique. De même, la personnalisation excessive du pouvoir autour de figures charismatiques transforme le parti en prolongement du leader, réduisant l'espace de débat et la responsabilité institutionnelle.

Dès lors, la consolidation démocratique au Togo et ailleurs en Afrique passe par une double exigence : reconnaître la portée intégratrice du symbolisme identitaire tout en encadrant les excès par un cadre normatif clair et effectif. Les chartes des partis politiques, les codes électoraux et la jurisprudence doivent continuer de réguler l'usage des symboles pour préserver une symbolique nationale inclusive, garante de l'unité et du vivre-ensemble.

En définitive, le symbolisme identitaire n'est ni un obstacle en soi ni une panacée : il constitue un miroir des tensions entre tradition et modernité, émotion et raison, communauté et citoyenneté. Sa maîtrise demeure un enjeu central pour l'émergence d'une démocratie africaine à la fois enracinée dans ses cultures et fidèle à l'idéal universel de représentation politique.

Sources et Bibliographie

Sources

Textes officiels :

- Constitution togolaise du 6 mai 2024
- Charte des partis politiques du Togo et du Bénin
- Journal officiel de la République Togolaise

Éléments de Bibliographie

- AGBODJAN-PRINCE L. Sodjiné, 2012, *L'ethnie dans le fonctionnement des partis politiques au Togo : cas du CAR, de l'ex RPT et de l'UFC*, Mémoire pour l'obtention du diplôme de Maîtrise ès-Lettres et Sciences Humaines, option Politique et communication, Université de Lomé
- BALANDIER Georges, 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, PUF
- BANEGAS Richard, 2003, *La démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*, Karthala
- BAYART Jean-François, 1989, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard
- DADZIE Komlan, PALI M. Pogbo, DANIOUE T. Roger, 2023, « Le paradoxe de l'instabilité du vote et ses incidences au Togo », *Revue Uirtus*, Vol. 3, avril 2023, p. 87-105.
- DANIOUE T. Roger, 2011, « Dis-moi où tu habites, je te dirai qui tu es : logiques spatiales et dynamiques identitaires dans la ville de Lomé », *Cahiers du CERLESHS*, Tome 26, N°38, février 2011, p.111-142.
- DIOP Birama, 2024 « Le langage des signes ou le lexique de la légitimation du pouvoir politique Africain », *Cahiers de Psychologie Politique*, juillet 2024, (45).
- DJEDJRO F. Meledje, 2009, « Le contentieux électoral en Afrique », *Pouvoirs*, N°129, avril 2009, p. 139-155.
- DUVERGER Maurice, 1951, *Les partis politiques*, Paris, Armand Colin.
- EDELMAN Murray, 1964, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana.

- GOFFMAN Erving, 1988, *Les moments et leurs hommes*, textes recueillis et présentés par Yves Winkin.
- KPAYE B. Koffi, SOSSOU K. Amouzou, TSIGBE K. Nutefé, 2020, « Les logiques de la crise socio-politique au Togo d'avril 2015 à novembre 2017 : quelle grille de lecture à l'aune de l'histoire immédiate ? », *Revue Gabonaise d'Histoire et d'Archéologie*, N°6, décembre 2020, p. 205-230.
- LIPSET M. Seymour, ROKKAN Stein, 1967, *Structures de clivages, systèmes de partis et alignement des électeurs : une introduction*, Editions de l'Université de Bruxelles.
- MBEMBE Achille, 2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- MINZA P. Mazama-Eso, DANIOUE T. Roger, 2020, « Ethnicité au cœur du vivre ensemble pour une meilleure participation à la vie politique au Togo, Les enjeux socio- communicationnels du vivre-ensemble » *Actes du colloque international de Lomé, des 26 et 27 novembre 2020*, décembre 2020, p.133-165.
- MONGEAU Pierre, 2010, *Rédiger son mémoire ou sa thèse, côté Jeans, côté Tenue de soirée*, Presses de l'Université du Québec.
- OTAYEK René, 1993, *La radicalisation islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala.
- OTAYEK René, 1999, *La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'Etat : y'a-t-il une « exception » africaine ?* Autrepart.
- POSNER N. Daniel, 2005, *Institutions and ethnic politics in Africa*, Cambridge University Press.
- SQUARE K. Issaka, 2017, *Les partis politiques de l'opposition en Afrique. La quête du pouvoir*, Presses de l'Université de Montréal.

Deuil périnatal au Bénin : analyse de la douleur et du regain d'intérêt à Abomey-Calavi

Yarou GUERA CHABI YORO*

Résumé

Le deuil périnatal est une expérience complexe, marquée par une souffrance profonde, mais parfois, minimisée. L'objectif de cette recherche est d'analyser les expériences des parents face au deuil périnatal à Abomey-Calavi, en identifiant les dynamiques sociales et culturelles qui influencent leur résilience et leur réintégration au sein de la société. La méthodologie adoptée est qualitative et repose globalement sur une approche constructiviste. Des entretiens semi-directifs ont été réalisés avec des parents endeuillés, leurs proches, les gardiens de la tradition et les personnes ressources aux fins de recueillir leurs témoignages sur le vécu du deuil périnatal et les mécanismes de résilience. Les résultats montrent que le deuil périnatal à Abomey-Calavi est marqué par une douleur silencieuse, qui s'amplifie avec l'absence de rituels de reconnaissance. Néanmoins, les parents endeuillés font preuve de résilience, marquée par l'engagement spirituel, la communication conjugale, et un réinvestissement communautaire. Spécifiquement, les mères transforment leur souffrance en une ressource sociale de soutien aux familles frappées par le malheur.

Mots-clés : Deuil périnatal, Douleur, Résilience, Regain d'intérêt, Abomey-Calavi.

Abstract

Perinatal bereavement is a complex experience, marked by profound suffering, but sometimes minimized. The objective of this research is to analyze the experiences of parents facing perinatal bereavement in Abomey-Calavi, identifying the social and cultural dynamics that

*Enseignant-Chercheur au Département de Sociologie-Anthropologie
Laboratoire d'Anthropologie et Sociologie Appliquée pour le Développement
Durable
Université d'Abomey-Calavi, Bénin.
Tél : (+229) 64159267 ;
Email : yaroug@yahoo.fr

influence their resilience and reintegration into society. The methodology adopted is qualitative and is broadly based on a constructivist approach. Semi-structured interviews were conducted with bereaved parents, their relatives, traditional leaders, and resource persons in order to gather their testimonies on the experience of perinatal bereavement and mechanisms of resilience. The results show that perinatal bereavement in Abomey-Calavi is marked by silent grief, which is amplified by the absence of rituals of recognition. Nevertheless, bereaved parents show resilience, marked by spiritual commitment, marital communication, and community reinvestment. Specifically, mothers transform their suffering into a social resource to support families struck by misfortune.

Keywords : Perinatal bereavement, Pain, Social recovery, Suffering, Abomey-Calavi.

Introduction

La mort constitue un fait social total (M. Mauss, 1925), car bien qu'elle soit un phénomène naturel inévitable, sa portée dépasse largement la simple cessation des fonctions vitales. Elle est en réalité construite socialement à travers des pratiques, des croyances, des rituels et des normes culturelles qui varient selon les sociétés et les époques. En cela, elle engage à la fois l'individu, le groupe, les institutions et le symbolique. La mort suscite une angoisse existentielle qui rend compte de sa forte charge symbolique. Selon N. Elias (1982), les sociétés modernes tendent à replier la mort dans la sphère privée : elle est évacuée de l'espace public, médicalisée, rendue silencieuse. Cette évolution a contribué à une déritualisation du deuil, renforçant le sentiment d'isolement des endeuillés. En contraste avec les sociétés traditionnelles où la mort était un événement communautaire, l'absence de cadre symbolique accentue la souffrance psychologique des familles endeuillées.

La nouvelle conception de la mort est beaucoup plus remarquable lorsqu'il s'agit du deuil périnatal. Celui-ci constitue un phénomène rare, touchant moins de 1% des grossesses (J. Dayan et al., 1999). Pris au sens strict, il désigne les pertes survenant entre 22 semaines d'aménorrhée (soit environ 4 mois et demi de grossesse) et les 7 premiers jours de vie extra-utérine (B. Blondel et G. Bréart, 2004 ; J-C.

Dumoulin et V. Valat, 2001 ; J-M. Soubieux, 2013). En effet, le deuil périnatal concerne le décès d'enfants dits « viables », ayant atteint le seuil défini légalement. Toutefois, sur le plan juridique, comme le rappellent C. Manaouil et al. (2009), ce n'est qu'à la naissance qu'un être humain acquiert la personnalité juridique, c'est-à-dire l'aptitude à être sujet à des droits et des obligations. Ce décalage entre la reconnaissance biomédicale, la définition juridique et la réalité affective du vécu parental souligne l'ambiguïté statutaire de l'enfant perdu dans la période périnatale.

Du point de vue de la sociologie, et en particulier dans l'héritage durkheimien, la mort (sans exception) constitue une menace pour l'ordre social. La perte d'un bébé pendant la grossesse ou peu après la naissance, est une expérience aussi douloureuse que la mort de n'importe quel autre proche. Cependant, cette mort est considérée comme tabou à Abomey-Calavi. Traditionnellement, les croyances autochtones considèrent les discussions autour de la mort, en particulier celle d'un enfant, comme porteuses de malheur. Cela conduit à une minimisation de la souffrance des parents endeuillés (par la société). Plus encore, sous l'effet du modernisme triomphant, la gestion de la mort périnatale est désormais médicalisée et davantage déshumanisée. La mort périnatale devient comme une non-vie, une interruption inachevée du cycle existentiel, rendant la perte difficile à ritualiser (R. Hertz, 1907). Pour preuve, les corps des enfants mort-nés sont souvent évacués sans cérémonie, parfois, sans que les parents aient la possibilité de voir, tenir ou nommer leur enfant. Cette lecture du décès périnatal empêche la mise en œuvre de rites de passage qui permettraient de transformer l'absence physique en mémoire symbolique, qui assureraient une séparation structurée, et favoriseraient la transformation de la douleur, tel que l'explique G. Van Gennep (1909).

Or, bien que minimisé, le deuil périnatal entraîne des répercussions qui s'étendent au-delà de la sphère intime. Il engendre une douleur profonde aux parents. En effet, dans la commune d'Abomey-Calavi, les parents confrontés à la perte d'un nourrisson ou d'une grossesse en période périnatale s'isolent, incompris par leur entourage. Certains parents endeuillés vont jusqu'à présenter des troubles psychosomatiques : perturbations du sommeil, de l'appétit, difficultés de concentration, ou vulnérabilité accrue aux maladies. Ce lien entre douleur psychique et manifestations somatiques illustre bien ce que N. Elias (1982) qualifie de refoulement social de la mort, où l'absence de

reconnaissance institutionnelle renforce l'isolement et intensifie la souffrance. Au regard de la reconnaissance sociale qui lui est réservée et surtout de ces effets sur les parents, le deuil périnatal mérite d'être interrogée. Ainsi, la question au centre de cette recherche est la suivante : comment les parents endeuillés à Abomey-Calavi vivent-ils le deuil périnatal, et quelles sont les dynamiques sociales et culturelles qui influencent leur processus de résilience et de réintégration sociale ? De cette double question, l'objectif poursuivi dans cette recherche consiste à analyser les expériences vécues par les parents endeuillés par la mort périnatal à Abomey-Calavi face au deuil périnatal, en identifiant les dynamiques sociales et culturelles qui influencent leur processus de résilience et leur réintégration au sein de la société.

1. Corpus méthodologique

Cette recherche s'inscrit dans une approche qualitative visant à analyser en profondeur les perceptions, les pratiques et les représentations symboliques liées au deuil périnatal dans le contexte socioculturel de la commune d'Abomey-Calavi. Elle s'ancre dans une posture épistémologique constructiviste pragmatique, selon laquelle la connaissance est une construction sociale élaborée à travers les interactions, les expériences vécues et les logiques d'action des acteurs concernés (S. Albert et M-J. Avenier, 2011 ; E. Seville Girod et V. Perret, 2002). Dans cette perspective, les savoirs sont considérés comme situés, évolutifs et contextuellement produits, en lien étroit avec les dynamiques sociales et symboliques du terrain. Ainsi, il ne s'agit pas uniquement de documenter la douleur vécue par les couples confrontés au deuil périnatal, mais de comprendre les significations que les individus, les familles, les groupes et les institutions attribuent à cet événement, à travers leurs systèmes de croyances, leurs pratiques de gestion du deuil et leurs représentations culturelles.

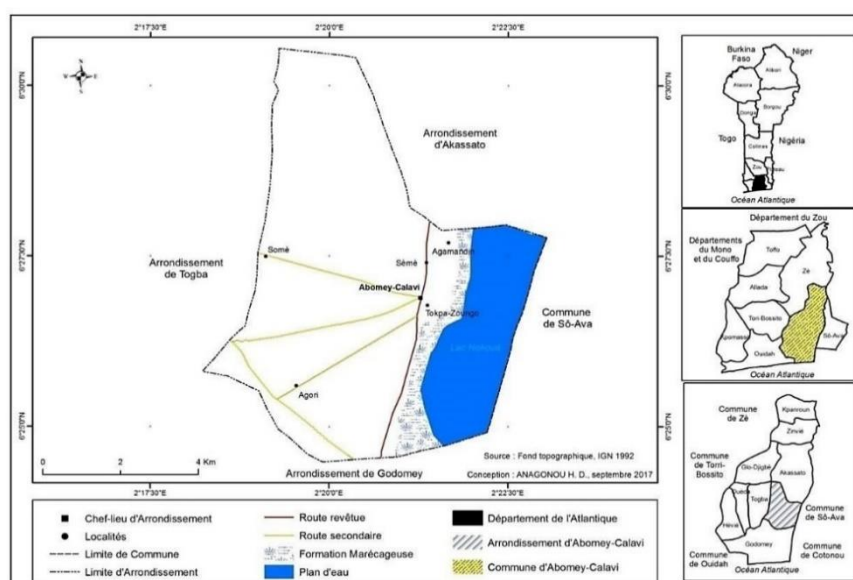
L'échantillon retenu comprend 30 acteurs répartis en plusieurs catégories : des couples ayant vécu un deuil périnatal, des gardiens de la tradition, des membres des familles endeuillées, des autorités locales et des personnes ressources identifiées pour la richesse de leur position sociale ou de leur expérience. Le choix de ces participants repose sur un double dispositif d'échantillonnage : le choix raisonné (ou échantillonnage par sélection intentionnelle), qui permet de cibler des individus jugés pertinents au regard de la problématique, et la technique

de la boule de neige, qui facilite l'identification progressive d'acteurs clés par le biais des réseaux sociaux et communautaires. Trois techniques de collecte des données sont mobilisées : la recherche documentaire, l'observation directe et l'entretien semi-structuré, construit à partir des axes d'analyse, pour la conduite des entretiens individuels.

2. La zone de recherche

Les données du quatrième Recensement Général de la Population et de l'Habitation de 2013 indiquent que la commune d'Abomey-Calavi se trouve dans la région méridionale de la République du Bénin. Elle est délimitée au nord par la commune de Zè, au sud par l'océan Atlantique, à l'est par les communes de Sô-Ava et de Cotonou, et à l'ouest par celles de Tori-Bossito et de Ouidah. Avec une superficie de 539 km², elle représente environ 0,48 % de l'étendue territoriale nationale. Cette commune est la plus grande du département de l'Atlantique, couvrant à elle seule plus de 20 % de sa surface départementale.

Figure 1 : Situation géographique de la Commune d'Abomey-Calavi



Source : Mairie d'Abomey-Calavi, données du terrain, mars 2025.

Selon les données issues du quatrième Recensement Général de la Population et de l'Habitation (4^e RGPH, 2013), la population de la commune d'Abomey-Calavi s'élève à 656 358 habitants, répartis entre 323 574 hommes et 332 784 femmes. Avec une densité moyenne estimée à 1 217 habitants au kilomètre carré, la population se répartit de manière inégale à travers les neuf arrondissements que compte la commune. On y observe une forte concentration urbaine, avec 74,12 % des habitants vivant en milieu urbain contre 25,88 % en milieu rural. Les activités économiques dominantes à Abomey-Calavi incluent l'agriculture, la pêche, la transformation des produits agricoles, l'élevage, le commerce, l'artisanat, le tourisme, l'hôtellerie et l'industrie.

La présente étude se focalise sur deux arrondissements : l'arrondissement central et celui de Godomey. L'ethnie majoritaire est celle des Aïzo. Du point de vue religieux, la population pratique principalement le christianisme, les religions traditionnelles et l'islam.

3. Résultats

Les résultats de cette étude sont présentés en deux volets : le premier volet porte sur l'expérience du deuil périnatal, tandis que le second s'intéresse à la résilience et au regain d'engagement des couples endeuillés.

3.1. Expérience du deuil périnatal : entre douleur silencieuse et recherche de sens

3.1.1. Expression et vécu de la douleur parentale

Le deuil périnatal engendre une douleur souvent indicible qui peut plonger les parents dans une profonde détresse. Les témoignages recueillis à Abomey-Calavi font état d'émotions intenses telles que la tristesse accablante, la culpabilité - notamment chez les mères qui s'interrogent sur leur responsabilité dans la perte -, mais aussi l'incompréhension face à une mort survenue alors que l'espoir d'une nouvelle vie était pleinement nourri.

Je me demande encore si c'est moi qui ai fait quelque chose de mal... Je n'arrive pas à dormir. Chaque nuit, je

repense à ce moment. J'ai l'impression que tout était de ma faute, que j'aurais pu faire quelque chose pour éviter cette tragédie. Ce n'est pas un sentiment facile à porter, surtout quand personne autour de moi n'en parle. On m'a juste dit de tourner la page, comme si c'était une chose sans importance (une mère endeuillée, 28 ans à Tankpè).

Cette expérience émotionnellement douloureuse est d'autant plus difficile à verbaliser que les interlocuteurs ne disposent pas toujours des ressources culturelles ou symboliques pour la reconnaître.

Quand je suis sortie de l'hôpital, personne ne m'a demandé comment j'allais. On me disait juste que ce n'était qu'un bébé. Mais moi, je sentais que j'avais tout perdu, j'étais vide. Je n'avais même pas envie de regarder les autres enfants autour de moi. J'ai eu l'impression que tout le monde me voyait comme si j'avais une maladie. Tout ce qu'ils me disaient, c'était de ne pas m'attarder là-dessus. Ils ne comprenaient pas que pour moi, c'était une perte immense (une mère endeuillée, 32 ans, à Zogbadjè).

Par ailleurs, cette souffrance psychique trouve souvent un écho dans le corps. Plusieurs femmes rapportent des troubles du sommeil, des douleurs physiques, des pertes d'appétit ou des crises de panique. Autant de manifestations psychosomatiques qui traduisent l'impact du deuil sur leur équilibre mental et physique. Une mère endeuillée par la mort de son bébé relate : « Quand mon bébé est décédé, j'ai perdu toute énergie. Je ne mangeais plus, je n'arrivais plus à dormir, tout était devenu flou autour de moi. J'étais seule dans ma douleur. Même mon mari, je ne pouvais pas lui en parler, il semblait aussi perdu que moi » (une mère endeuillée, 38 ans, à Akassato). La même femme extériorise davantage son sentiment douloureux et révèle :

On m'a dit de ne pas pleurer, que ce genre d'enfant n'était pas fait pour vivre. Mais comment ne pas pleurer quand on a porté un enfant neuf mois, quand on a rêvé de son avenir, de son sourire ? C'est comme si on vous volait une partie de votre âme. Et pourtant, tout ce qu'on attend de

vous, c'est que vous oubliez, que vous passiez à autre chose.

À travers ces déclarations, il convient de relever l'incompréhension sociale et le manque d'empathie à l'égard des victimes de cette perte. Les hommes, quant à eux, bien que souvent moins enclins à verbaliser leur douleur, expriment parfois des signes similaires, notamment à travers le repli sur soi, l'irritabilité ou l'abus de l'alcool. Ici, la boisson est considérée comme un remède contre un mal qui ronge l'homme endeuillé. Dans ces conditions, la douleur du deuil périnatal se vit dans une solitude émotionnelle, exacerbée par l'absence de reconnaissance institutionnelle ou communautaire.

3.2. *L'absence de reconnaissance sociale du deuil*

À Abomey-Calavi, la mort périnatale n'est pas considérée comme une « véritable » perte. Cette perception repose sur certaines représentations endogènes qui tendent à assimiler l'enfant mort-né ou décédé peu après la naissance à un être inachevé, voire à une non-vie. La disparition d'un bébé à ce stade est considérée comme le signe d'une malédiction familiale, d'un sort jeté, ou d'un « revenant », c'est-à-dire d'un esprit venu perturber l'ordre social. Ces conceptions nourrissent un certain fatalisme et contribuent à minimiser l'impact émotionnel de cette perte par l'entourage (à l'exception des parents biologiques). La révélation de cette femme est fort-éclairante :

Quand ma belle-mère a appris que le bébé était mort à la naissance, elle a dit tout de suite que c'était un 'revenant'. Elle a dit que ça ne servait à rien de pleurer, parce que de toute façon il n'était pas destiné à rester. J'ai eu l'impression que ma douleur ne comptait pas, que mon enfant n'avait jamais existé (une mère endeuillée, 26 ans, à Arconville).

En conséquence, le deuil périnatal s'accompagne très souvent d'un silence social pesant sur les parents directs. Les couples endeuillés se retrouvent isolés, sans véritable espace d'expression de chagrin et sans confort social. Les paroles de consolation sont rares, les gestes de

solidarité limités, et les interactions sociales sont même parfois marquées par l'évitement ou la stigmatisation. Un homme affirme que :

Après l'enterrement, plus personne ne m'en a parlé. Mes voisins, avec qui je partageais tout, ont changé de sujet dès que j'ai évoqué mon bébé. Certaines évitaient même de me saluer pendant un moment. J'ai compris qu'il fallait que je garde ça pour moi, comme si c'était une honte. J'ai souffert en silence (un père endeuillé, 45 ans, à Togoudo).

Cette minimisation du deuil renforce le sentiment d'abandon des parents et nuit à leur processus de résilience. Le tabou qui entoure la mort périnatale empêche ainsi une reconnaissance sociale pleine et entière de la douleur vécue, ainsi que l'affirme une femme en ces termes :

Mon mari voulait organiser une petite prière en mémoire de notre fille, mais sa famille a dit non, que ce n'était pas nécessaire puisqu'elle n'avait même pas été baptisée. On n'a rien fait. Pas de rituel, pas de visite. C'est comme si rien ne s'était passé, sauf que nous, on vit avec ce vide tous les jours.

Ces témoignages illustrent la stigmatisation et la minimisation du deuil périnatal, qui renforcent le sentiment d'isolement et d'abandon des parents. L'absence de reconnaissance sociale et de rituels adaptés empêche une gestion saine de la douleur, fragilisant ainsi le processus de résilience des couples endeuillés. Ces expériences soulignent l'importance de créer des espaces de soutien et de valoriser des pratiques sociales et culturelles permettant de reconnaître pleinement la perte périnatale.

3.3. La question des rituels et leur absence

La perte d'un enfant avant ou peu de temps après la naissance intervient souvent en dehors des cadres rituels classiques qui accompagnent habituellement les décès. En général, il n'existe ni veillée funèbre, ni cérémonie religieuse formelle, encore moins un rituel de deuil pour accompagner le départ de l'enfant. Cette absence de ritualisation,

justifiée par la brièveté de la vie ou le "non statut" de l'enfant décédé, prive les parents d'un moment communautaire de reconnaissance et de soulagement symbolique. Une mère (42 ans, à Akassato) explique ainsi : « *On m'a dit que ce n'était pas une vraie mort, que ça ne valait pas la peine de faire une cérémonie. Mais moi, j'avais porté cet enfant pendant neuf mois et pour moi, c'était une vraie perte* ».

Cependant, certains parents tentent de combler ce vide par des initiatives personnelles ou familiales. Certains parents allument des bougies, enterrent discrètement l'enfant dans un coin de la concession, ou conservent une photo, une échographie ou un vêtement en guise de mémoire. Une femme (35 ans, à Tankpè) se souvient : « *J'ai gardé la petite brassière que j'avais achetée pour accueillir mon enfant que j'ai hélas perdu. Parfois je la sors et je pleure en silence. C'est ma façon à moi de lui dire qu'il a existé* ».

D'autres sollicitent discrètement des messes d'action de grâce dans des églises, mosquées ou des prières spécifiques auprès des marabouts, en quête d'apaisement spirituel, comme le témoigne un père : « *J'ai demandé à mon oncle d'aller faire une prière au couvent. Je ne pouvais pas rester sans rien faire, sinon je pouvais devenir fou* ».

Ces pratiques, bien que souvent marginales, témoignent de la nécessité humaine de donner un sens à la perte, de marquer symboliquement la disparition, et de poser les bases d'un processus de résilience. Elles révèlent aussi la créativité rituelle des familles confrontées à un deuil non reconnu par la norme sociale.

4. Résilience et regain social des couples endeuillés

Le deuil périnatal constitue une épreuve profondément traumatisante pour les parents, affectant à la fois leur équilibre individuel et la dynamique conjugale. Face à cette perte, les stratégies de résilience se déploient à différents niveaux : personnel, familial et communautaire. La spiritualité, la communication au sein du couple, ainsi que le soutien de la famille élargie et des leaders communautaires jouent un rôle déterminant dans l'accompagnement des parents endeuillés. Cependant, l'accompagnement institutionnel reste encore très limité, révélant un besoin urgent de services psychosociaux adaptés. Malgré ces contraintes, de nombreux parents parviennent à se reconstruire et à retrouver une intégration sociale, parfois en mobilisant des réseaux de soutien innovants, tels que des groupes d'entraide ou des communautés

en ligne, qui transforment la douleur en moteur de solidarité et de réengagement social.

4.1. Stratégies individuelles et conjugales de résilience

Face au décès périnatal, nombre de parents s'engagent dans une quête de sens personnelle qui passe par des ressources intimes ou partagées. La spiritualité et la religion jouent un rôle central dans ce processus de résilience. Plusieurs parents affirment avoir trouvé du réconfort dans la prière, la lecture de textes sacrés ou la fréquentation régulière des lieux de culte. « *Quand j'ai perdu mon bébé, je me suis dit que c'était la volonté de Dieu. C'est à l'église que j'ai retrouvé un peu la paix. Le pasteur priait avec moi, me parlait, me disait que ce n'était pas la fin* » (une mère endeuillée, 32 ans, à Zopah).

Dans les couples, la perte renforce les liens. Cela dépend du type de communication et de solidarité instaurées au sein du foyer. « *Ce qui nous a aidés, c'est qu'on parlait tous les soirs. On pleurait ensemble, on priait. Ça nous a conforté, malgré la douleur* » (père endeuillé, 37 ans, à Togoudo). Cependant, ce n'est pas toujours le cas. Certains témoignages évoquent des incompréhensions, des silences prolongés, voire des ruptures. Des décès de cette nature ont souvent généré des tensions, alimentées par des accusations implicites sur la responsabilité de l'un ou de l'autre des conjoints. Les ressources communautaires sont utiles pour résoudre de pareils revers.

4.2. Ressources individuelles et institutionnelles

Outre les stratégies individuelles, certaines familles trouvent du soutien au sein de la communauté. La famille élargie, en particulier, les grands-parents et les tantes maternelles, joue un rôle de consolation et d'écoute. Les chefs traditionnels ou les leaders religieux interviennent eux-aussi, en rappelant les normes de sagesse ancestrale face à la mort. Une mère ayant bénéficié du soutien dans ces moments de douleurs témoigne : « *Mon oncle est venu avec unealebasse d'eau. Il m'a versé l'eau sur les pieds et il m'a dit que l'enfant était reparti d'où il venait. Que je devais rester forte* » (une mère endeuillée, 29 ans, à Tankpè).

Du côté des institutions sanitaires, l'accompagnement psychosocial reste très marginal. La majorité des centres de santé n'offre pas de services de soutien psychologique adaptés aux pertes périnatales. Les

soignants eux-mêmes, souvent surchargés, se limitent à des messages de résignation ou à limite se mettent à encourager la mère à regarder dans l'avenir. « Quand j'ai accouché d'un bébé mort-né, les sages-femmes m'ont juste dit : "Tu es jeune, tu vas refaire un autre bientôt" » (femme, 25 ans, Hêvié).

Cette lacune souligne le besoin urgent de formations spécifiques pour les soignants et d'un accompagnement post-deuil plus structuré.

4.3. Intégration sociale post-deuil

Malgré la douleur ressentie et le faible accompagnement social, en général, les parents endeuillés par un décès périnatal parviennent à se reconstruire. Le réinvestissement dans de nouveaux projets de vie (une nouvelle grossesse, une activité professionnelle, un engagement associatif) est un levier essentiel dans cette démarche. « Après le choc, j'ai décidé de reprendre mes études. Je me suis dit que je devais vivre aussi pour cet enfant qui n'a pas eu sa chance » (une mère endeuillée, 30 ans, à Calavi-Centre). Par effort de sublimation, le deuil devient dans ce cas un moteur d'engagement, voire de réengagement social. Certains parents, en l'occurrence les mères, se sont montrées très créatives, se proposant des rencontres entre mères endeuillées. Ces rencontres créent de nouveaux espaces sociaux d'expression de douleur, de soutien mutuel et de partage d'expérience. Chacune se console sur l'épaule des autres et à son tour prête une oreille attentive et donne l'occasion aux autres de se vider. Dans cette même logique conjoncturelle, les réseaux sociaux sont mis à contribution. Une dame témoigne : « J'ai commencé à écrire sur Facebook ce que j'ai vécu. Et beaucoup de femmes m'ont répondu en abordant aussi leur histoire. Très vite, nous avons formé un petit groupe WhatsApp. Aujourd'hui, c'est devenu quasiment un groupe d'auto-soutien dans la vraie vie » (une mère endeuillée, 34 ans, à Akassato). C'est dire que parfois, la perte périnatale suscite une force collective qui brise l'isolement et restaure une forme de reconnaissance du deuil qui va au-delà des parents proches de l'enfant décédé. Et c'est cette reconnaissance élargie du deuil qui reconforte les parents et leur remonte le moral et leur permet de retrouver l'équilibre.

5. Discussion des résultats

La discussion de cette recherche se fera à travers deux points. Le premier est consacré à la douleur silencieuse et l'absence de reconnaissance et second sur les stratégies de résilience et de regain d'intérêt des couples endeuillés.

5.1. Douleur silencieuse et absence de reconnaissance sociale

Les résultats issus de cette recherche révèlent que le décès périnatal est source d'une souffrance intérieure profonde, presque niée par l'environnement social immédiat, et dont les porteurs peinent à l'exprimer publiquement. En raison de sa minimisation par la société, cette mort cause une douleur silencieuse aux parents de l'enfant décédé. Ce constat illustre parfaitement la notion de *deuil non reconnu*, théorisée par M. F. Bacqué (1996). Selon cet auteur, certaines pertes ne sont pas intégrées dans les cadres sociaux de légitimation de la souffrance. C'est en raison de ce manque de reconnaissance sociale du deuil qu'aucun rituel funéraires ou presque (veillée, inhumation formelle, nommage du décédé) n'est institué. Les parents sont ainsi souvent laissés seuls face à leur douleur. Le manque de mots réconfortants, de gestes, ou de rites partagés empêche l'extériorisation du chagrin et bloque le processus de symbolisation de la perte d'un être cher.

Cette situation fait écho au concept de « pleurabilité » développé par J. Butler (2004) dans *La vie précaire*. Pour elle, une vie est « pleurable » uniquement si la société reconnaît qu'elle mérite d'être pleurée. A Abomey-Calavi, le fait que la mort périnatale soit perçue comme un non-événement, une « fausse perte » (parce que cet enfant n'aurait pas encore acquis un statut social ou moral) est sérieux handicap à cette pleurabilité. C'est en même temps un refus de reconnaissance sociale qui entraîne une négation symbolique de la douleur des parents. C'est pourquoi J. Butler (2004) soutient que cette hiérarchisation des vies produit de l'injustice mémorielle et affective, comme le confirment les multiples témoignages recueillis auprès des femmes endeuillées.

L. Boltanski (2004) renforce cette analyse dans *La condition fœtale*, en soulignant que la valeur attribuée au fœtus ou au nouveau-né varie selon les contextes culturels, religieux et politiques. En raison de ses cadres culturels, la population d'Abomey-Calavi pense ou définit

difficilement le statut ontologique de l'enfant décédé : est-il une personne ? Un ange ? Un esprit ? Un sans nom tout court ? Ce vide autour de l'être décédé est à l'origine de ce que D. Fassin (2011) désigne par l'invisibilisation politique, où le deuil périnatal ne fait l'objet d'aucune reconnaissance ni institutionnelle, ni médicale, ni communautaire, abandonnant les parents, surtout les mères dans des interprétations mystiques. Sur le plan psychologique, plusieurs récits de mères endeuillées évoquent un sentiment de culpabilité, un choc profond, des pleurs étouffés, un repli sur soi, qui rappellent le modèle freudien du travail de deuil (S. Freud, 1917). En effet selon S. Freud (1917), le désinvestissement progressif de l'objet aimé - ici, l'enfant perdu - ne peut s'opérer que si la perte est reconnue et ritualisée. Cela rejoint les observations de Y. Hanus (1994), selon lesquelles il ne suffit pas de reconnaître la disparition matérielle d'un enfant ; il est crucial de légitimer la charge émotionnelle et les expressions subjectives qu'elle provoque chez chaque parent. Au niveau social, le deuil périnatal ne bénéficie d'aucun espace collectif de parole ni de reconnaissance symbolique. L'absence de "scène sociale" du deuil (A. Farge, 1997) relègue les parents à un chagrin privé, souvent honteux, parfois stigmatisé. Le corps devient le langage de la souffrance muette (D. Le Breton, 1990). Ce que plusieurs mères décrivent comme des migraines, des troubles du sommeil, de l'épuisement ou des douleurs chroniques, correspond à des manifestations psychosomatiques du deuil non verbalisé. À travers leur corps, ces femmes expriment une douleur que la société ne veut pourtant pas sentir. C'est la souffrance d'un enfant mort, d'un avenir interrompu, d'un projet parental annulé. C'est ce qu'explique J-Y. Hayez (2008), qui soutient que le deuil périnatal porte non seulement sur l'enfant réel, mais surtout sur l'enfant imaginaire : celui que les parents s'étaient représentés, nommé intérieurement, parfois vêtu, bercé, intégré dans leur futur. La disparition de cet enfant fantasmatique est donc une perte de sens, de continuité, de projections. Cela rend la souffrance d'autant plus forte qu'elle reste sans objet concret, invisible aux yeux des autres.

5.2. Stratégies de résilience et regain social

En dépit d'une douleur souvent silencieuse et non ritualisée, les récits des participants révèlent divers processus de résilience, allant de la reconstruction psychique à la reprise de la vie sociale. Cette dynamique rejoint l'approche de Parkes (1996), qui conçoit le deuil non pas comme

une coupure, mais comme une transformation du lien d'attachement. En effet, de nombreux parents ont exprimé un lien toujours vivant avec leur enfant perdu, sous une forme spirituelle ou symbolique, illustrant ce que N. Hogan (2001) identifie comme un besoin de sens structurant dans le processus de deuil.

Les ressources religieuses jouent un rôle central dans cette quête de sens. Les expressions comme *"Dieu a voulu ainsi"* ou *"cet enfant est reparti au ciel"* traduisent ce que A. Kleinman (1988) appelle des formes locales de soin de l'âme, des stratégies culturelles de soulagement de la douleur psychique. Dans le contexte aboméyen, ces formes de sublimation ne relèvent pas d'un évitement du deuil mais bien d'un traitement symbolique enraciné dans la foi. À l'échelle du couple, la résilience s'exprime dans la capacité à partager la souffrance. Cette dynamique, observée dans plusieurs témoignages de parents solidaires, valide l'analyse de C. Dolto (2004) qui souligne le rôle fondamental de la parole conjugale dans le travail de deuil.

Sur le plan social, la douleur s'extériorise parfois par un engagement communautaire renouvelé. Certaines femmes, après avoir traversé la perte, créent des canaux permettant à celles qui ont en commun cet épisode de vie de s'aider mutuellement. Ceci illustre le concept de résilience identitaire défendu par R. Kaës (2009). Le deuil devient non seulement une épreuve personnelle mais aussi un levier de transformation de soi et d'action sociale. En outre, le désir de nouvelle maternité, souvent exprimé comme une compensation symbolique, est une motivation supplémentaire qui permet aux parents de regarder dans l'avenir. C'est en cela que J. Butler (2004) soutient que la vie après la perte implique de réinventer son rapport au monde, plutôt que de restaurer un état antérieur.

L'exemple du cas d'Abomey-Calavi confirme que le deuil n'est ni linéaire ni universel ; il s'incarne dans des formes multiples spirituelles, relationnelles, sociales qui dépendent à la fois du contexte culturel, du soutien conjugal, et des ressources subjectives disponibles.

Conclusion

La présente recherche, consacrée au deuil périnatal à Abomey-Calavi a permis d'explorer en une réalité souvent tue ou faisant rarement objet de discussion explicite. Elle met en exergue une douleur intense, mais peu reconnue, vécue dans l'isolement affectif et symbolique, et portée

par des parents qui cherchent tant bien que mal, solitairement à réorganiser leur monde. En effet, le bilan des principaux résultats montre que la mort périnatale constitue une expérience à la fois intime et sociale, marquée par une dissonance profonde entre la souffrance vécue par les parents et l'absence de reconnaissance institutionnelle ou communautaire de cette souffrance. Les pleurs contenus, les silences familiaux, le manque de rituels funéraires ou religieux, ainsi que les injonctions à "oublier vite" ou à "passer à autre chose" participent à l'invisibilisation de cette épreuve.

Pourtant, la douleur n'est ni anodine, ni sans conséquence. Elle engendre des manifestations psychosomatiques, des troubles anxiodépressifs et parfois un sentiment de culpabilité difficile à apaiser. Dans ce contexte, les parents déploient des stratégies de résilience diverses : certaines relèvent de la sphère personnelle (spiritualité, méditation, engagement dans de nouveaux projets), d'autres s'inscrivent dans le collectif (d'auto-soutien). Par ailleurs, ces stratégies individuellement déployées témoignent aussi d'un accompagnement institutionnel quasi inexistant.

Par-dessus-tout, cette recherche ouvre la voie à une réflexion plus large sur la place du deuil périnatal dans les sociétés africaines contemporaines, et plus particulièrement sur la nécessité d'une reconnaissance institutionnelle et sociale de ces pertes aussi douloureuses que les autres. À l'heure où les enjeux de santé mentale commencent à être mieux pris en compte, il devient indispensable de ne plus considérer la mort périnatale comme un fait marginal. Reconnaître ce deuil, c'est reconnaître l'enfant, les parents, le lien affectif interrompu ; c'est aussi offrir un espace à la parole, au souvenir et à la dignité ; à la vie tout simplement. C'est enfin construire une société plus attentive aux souffrances invisibles, plus humaine dans son approche de la perte et de la résilience.

Références bibliographiques

- ALBERT Stéphane et AVENIER Marie-Josée, 2011, *La recherche en management : Méthodes et pratiques*, Vuibert, Paris, 98 p.
- BACQUE Marie-Frédérique, 1996, *Le deuil non reconnu : Une étude des morts non ritualisées*, Paris, Éditions du Seuil, 280 p.
- BLONDEL Bruno et BREART Guy, 2004, *Mort périnatale*. Paris, France : Inserm, 112 p.

- BOLTANSKI Luc, 2004, *La condition fœtale : Une histoire du statut moral et social du fœtus*, Paris, Éditions du Château, 196 p.
- BUTLER Judith, 2004, *La vie précaire : La fragilité du monde et de la vie humaine*, Paris, Éditions de Minuit, 220 p.
- DASTUR Françoise, 1994, *Le deuil, un processus de transformation*, Paris, Éditions Payot, 245 p.
- DOLTO Catherine, 2004, *La parole et le silence dans le travail de*, Paris, Éditions Gallimard, 150 p.
- DUMOULIN Jean-Claude et VALAT Valérie, 2001, *Le deuil périnatal : aspects psychologiques et accompagnement des familles*, Paris, France : Masson, 154 p.
- FASSIN Didier, 2011, *La question de l'invisibilité politique dans le deuil périnatal*, Paris, Presses Universitaires de France, 312 p.
- FREUD Sigmund, 1917, *Deuil et mélancolie : Le travail de deuil et ses enjeux psychiques*, Paris, Payot et Rivages, 104 p.
- HAYEZ Jean-Yves, 2008, *Deuil périnatal et conséquences psychologiques*, Paris, Éditions Odile Jacob, 380 p.
- HERTZ Robert, 1907, « La prééminence des morts et les rites funéraires dans les sociétés traditionnelles », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 193-218 p.
- HOGAN Nancy, 2001, *Les mécanismes psychologiques du deuil : Vers une résilience narrative*, Paris, Presses Universitaires de France, 254 p.
- KAËS René, 2009, *La dynamique du lien social : Résilience et reconstruction symbolique*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 238p.
- KLEINMAN Arthur, 1988, *Suffering and the Social Order: The Local Forms of Care in Grief*, Cambridge, Harvard University Press, 300 p.
- KORFF-SAUSSE Simone, 1996, *La douleur des mères et le silence du deuil*, Paris, Éditions L'Harmattan, 195 p.
- LEBOVICI Sarah, 1983, *Psychologie du deuil et du travail de deuil chez les mères*, Paris, Éditions Masson, 132 p.
- MANAOUIL Cécile, ALEXANDRE Mélissa et GAUGUE Justine, 2009, *Le deuil périnatal : la question de la reconnaissance sociale et juridique des bébés mort-nés*, *Devenir*, 21(1), 5–20.
- PARKES Colin Murray, 1996, *Deuil : Une transformation des liens affectifs*, Oxford, Éditions Oxford University Press, 321 p.

- SCHÜTZENBERGER Anne Ancelin, 1993, *La résilience : Une étude des mécanismes de guérison dans les deuils symboliques*, Paris, Éditions Albin Michel, 315 p.
- SEVILLE GIROD Elodie et PERRET Véronique, 2002, *La méthodologie en sciences sociales appliquées à la recherche en gestion*, L'Harmattan, Paris, 102 p.
- SOUBIEUX Jean-Marie, 2013, *Le deuil périnatal*, Paris, Éditions Érès, 176 p.
- VAN GENNEP Arnold, 1909 ; *Les rites de passage*, Émile Nourry, Paris, 448 p.

La consommation addictive de tramadol et les expériences traumatiques chez les jeunes errants à Mfilou

Patient Bienvenu MOUZINGA-KIMBAZA*

Résumé

Au Congo, la dépendance aux drogues et autres médicaments consommés sans prescription médicale constitue un problème de santé mentale en matière de santé publique. Dans un contexte de recherche, ce travail vise à vérifier l'hypothèse selon laquelle les expériences traumatiques vécues et rapportées influencent la connexité psychique au tramadol, un antalgique à effet thérapeutique. Transversale et de type corrélationnel, l'étude s'appuie sur une démarche mixte. Les participants, (N= 43) de sexe masculin, âgés de 19 à 25 ans ($M = 22.30 \pm 2.20$) sont usagers de tramadol, ayant vécu une ou plusieurs expériences traumatiques de manière isolée ou répétée. Les résultats montrent que : a) les expériences traumatiques regroupant plusieurs formes de violences subies n'influencent pas l'addiction au tramadol (Khi-deux = 10518, $p = 0.033 > 0,05$). Par contre, cette addiction dépend significativement de la relation que les usagers entretiennent avec ce produit addictogène (Khi-deux = 43000, $p = 0.000 < 0,05$) ; b) les récits de vie font ressortir des thèmes d'intérêt essentiels : besoin de connexion à l'environnement, besoin de maîtrise de soi, besoin de contrôle du temps, etc. Ces observations, bien que rejetant l'hypothèse du rapport de cause à effet entre l'addiction au tramadol et les expériences traumatiques « mentalisables », relancent le débat sur les sources d'étayage narcissique pouvant motiver la consommation addictive. Cette consommation addictive de tramadol ne semble pas être nécessairement liée à des expériences traumatiques rapportées. Elle peut, néanmoins, obéir à des principes internes beaucoup plus anciens, réactualisés par l'adversité sociale du moment.

Mots-clés : Consommation addictive, Expériences traumatiques, Étayage narcissique, Jeunes errants, Tramadol.

*Université Marien Ngouabi, Brazzaville, Congo
Email : patient.mouzinga-kimbaza@umng.cg

Abstract

In Congo, dependence on drugs and other medications consumed without a prescription constitutes a mental health public health problem. In a research context, this study aims to test the hypothesis that lived and reported traumatic experiences influence psychological connection to tramadol, an analgesic with therapeutic effects. The cross-sectional correlational study employs a mixed-methods approach. The participants (N = 43), all male, aged 19 to 25 years ($M = 22.30 \pm 2.20$), are tramadol users who have experienced one or more traumatic events, either isolated or repeated. The participants (N = 43), all male, aged 19 to 25 years ($M = 22.30 \pm 2.20$), were tramadol users who had experienced one or more traumatic events, either isolated or repeated. The results show that: a) traumatic experiences encompassing multiple forms of violence do not influence tramadol addiction ($\chi^2 = 10518$, $p = 0.033 > 0.05$). However, this addiction is significantly dependent on the users' relationship with this addictive substance ($\chi^2 = 43000$, $p = 0.000 < 0.05$); b) the life stories reveal key themes: a need for connection to the environment, a need for self-control, and a need for control over time. Ces observations, bien que rejetant l'hypothèse du rapport de cause à effet entre l'addiction au tramadol et les expériences traumatiques « mentalisables », relancent le débat sur les sources d'étayage narcissique pouvant motiver la consommation addictive. La consommation addictive de tramadol ne semble pas être nécessairement liée à des expériences traumatiques rapportées. Elle peut, néanmoins, obéir à des principes internes beaucoup plus archaïques réactualisés par l'adversité sociale du moment.

Keywords: Addictive consumption, Traumatic experiences, Homeless youth, Tramadol.

Introduction

Dans des travaux actuels, la question de co-morbidité entre les psychotraumatismes et les addictions a toujours été de savoir si ces entités entretiennent une relation de dépendance. Ce constat est souligné dans les théories de la comorbidité qui valident l'importance du psychotraumatisme dans le déterminisme de la conduite addictive. C. Tarquinio et S. Montel (2014) établissent que « 60 % de personnes souffrant d'une addiction ont également un syndrome de stress post-

traumatique ». Aussi, A. Sinanian et *al.* (2014, p. 173) déclarent que : « les maltraitances vécues dans l'enfance (violences, négligences, abus sexuels) sont associées à l'usage de substances psychoactives à l'âge adulte ».

Cependant, certaines études n'ont pas systématiquement établi cette relation de causalité (B. Konkoly Thege et *al.*, 2017 ; A. Kristman-Valente et E.A. Wells, 2013) ; d'autres encore mettent en avant des déterminants d'origine non traumatique qui influenceraient l'addiction aux drogues et autres substances médicamenteuses auprès de certaines personnes (S. Mowa Mwaka, R. Mbongo Manzongo, 2024 ; F.M. Kakengu et C.M. Balthasar, 2023 ; F. Garanet et *al.*, 2016 ; A. Kpozehouen et *al.*, 2015). Cette relation peut donc laisser supposer que les addictions et les psychotraumatismes ne s'influencent pas mutuellement.

De cette contradiction d'opinions, nous est venue l'idée de mener une étude pour essayer de donner suite à cette interrogation. L'intérêt d'un tel questionnement réside dans la nécessité d'en comprendre la complexité et la profondeur, afin d'en proposer des pistes de solutions pour aider les personnes en souffrance d'addiction.

Les conduites de dépendance aux substances psychoactives constituent un véritable malaise dans nos sociétés modernes. De nombreux auteurs indiquent que ce besoin de consommation de drogues évolue au fur à mesure que les sociétés modernes se transforment (J.-P. Couteron, 2008, 2012 ; T. Brugvin, 2010), et cela n'est pas sans incidence sur la qualité des rapports interpersonnels selon que le soulignent S. Mbadinga et *al.* (2021, p. 52) : la « société actuelle dominée par la surexistence des objets interactifs, le rapport aux objets a remplacé celui avec les Autres, en un mot, l'objet a pris la place de l'autre ».

Pour y faire face, des efforts sont consentis à travers le monde. En France, par exemple, l'observatoire français des drogues et des toxicomanies (OFDT), la Mission Interministérielle de lutte contre les drogues et les conduites addictives (MILDECA) et l'Agence nationale de sécurité du médicament et des produits de santé (ANSM) sont créées pour contrer l'expansion de la consommation excessive des produits psychoactifs.

Ce problème, témoigne le *World Drug Report 2025* (UNODC, 2025), touche davantage les adolescents. Ces derniers traversent une période transitoire entre l'enfance et l'âge adulte, marquée par des

bouleversements à la fois physiologiques et identitaires, une étape de vie au cours de laquelle la quête de jouissance et du dépassement des limites de soi sont de mise. Il s'agit d'une étape où les rites de subjectivation peuvent aller du simple besoin d'autonomie, à l'opposition farouche aux parents, la société, dans la recherche d'une identité et des limites personnelles.

L'adolescence est considérée comme une phase de développement normale marquée par des moments de remaniement identitaire. P.A. Raoult, (1999, p.21) insiste sur les enjeux psychiques de l'adolescence qui sont divers lorsqu'il écrit : « intégration de la pulsionnalité, deuil des objets archaïques, réactualisation des traumatismes précoces, conflictualisation de l'Œdipe, réactivation des processus originaires, mouvements dépressifs, prévalence de l'acte, etc. ».

On peut donc se convaincre du fait qu'à cette étape d'adolescence s'invitent des habitudes de vie nouvelles, où l'on retrouve, le plus souvent, des habitudes alimentaires très risquées consistant à l'introduction dans la palette alimentaire des produits ou substances psychoactives potentiellement addictogènes, au nombre desquels figure le tramadol, un antalgique. Celui-ci est susceptible de devenir addictogène lorsqu'il est consommé sans prescription médicale et de manière exagérée.

Dans ce cadre, l'addiction au cours de cette période de la vie humaine est susceptible de se dévoiler sous diverses formes, notamment au travers des conduites vouées à la recherche d'un équilibre interne que peine à garantir la logique naturelle d'équilibre psychique. On peut voir dans les réflexions de A. Goodman (1990) puis chez S. Mbadinga (2021, p.24) que « l'addiction, (...), est observable chez un sujet qui, de manière impulsive et difficile à contrôler, est obligé de recourir à un comportement ou à l'usage d'un produit pour rétablir son homéostasie interne, c'est-à-dire pour apaiser sa tension et pour se procurer un certain plaisir ». De même, la tentative d'emprise peut aussi faire médiation d'une conduite addictive dans la mesure où il est possible de remarquer avec plusieurs auteurs que l'addiction est sous-tendue par une tendance à l'emprise, c'est-à-dire l'appropriation de l'objet d'étayage dans le but de le posséder aussi longtemps que possible (E. Dzodzo et *al*, 2018 ; F. Kakengu, 2023). Cette tendance vise à lutter contre toute frustration pouvant résulter du manque ou de l'éloignement réels ou imaginés de l'objet de dépendance.

Quant à la notion de traumatisme, elle incarne un processus psychique d'effraction et de débordement du psychisme. Les expériences traumatiques renvoient donc aux événements qui engendrent une charge émotionnelle non contrôlée, une invasion et débordement des défenses du sujet éprouvant (L. Crocq, 2014).

Au regard de ce qui précède, quel regard sur l'addiction des adolescents et jeunes adultes au Congo ?

La situation du problème est telle que les jeunes occupent plus de 70% de la population congolaise. Cette forte démographie fait de ces adolescents et jeunes, en partie, des acteurs du trafic et de la consommation des opiacés, à l'instar du tramadol. Le rapport rendu par le Haut-Commissariat à la justice restaurative, à la prévention et au traitement de la délinquance juvénile (février, 2022) montre que 60% des jeunes délinquants consomment le tramadol, produit potentiellement addictogène.

Or, cette consommation influe considérablement sur leur santé physique, mentale et sociale. Ils développent des conduites à risque qui altèrent leur bien-être individuel, ainsi que leurs expériences relationnelles. Convient-il de rappeler que le tramadol, appartenant à la Classe pharmacothérapeutique (Autres opioïdes antalgiques), est un antalgique (substance calmant la douleur) qui appartient à la classe des opioïdes comme la morphine. Il agit sur le système nerveux central et soulage la douleur en agissant sur des cellules nerveuses de la moelle épinière et du cerveau. Cet antalgique contient donc une substance active appartenant au groupe des opioïdes, et qui peut provoquer une multitude de troubles fonctionnels (respiration, sommeil, etc.).

Aussi, il n'en demeure pas moins vrai que leurs effets constituent une menace pour l'intégrité psychique, en matière de crises identitaires, familiales, relationnelles, professionnelles et environnementales (D. Tsokini, 2017). Pour ne citer que l'addiction au cannabis par exemple, l'Observatoire Français des Drogues et des tendances addictives (OFDT, tendances n°153, publiées en décembre 2022), « en 2021, un peu moins de la moitié des adultes français ont consommé du cannabis (47,3 %), selon l'enquête Baromètre Santé de Santé publique France. » Ces données sont complétées par « l'usage problématique où la dépendance au cannabis concernerait 7% des adolescents de 17 ans et 3% des 18-64 ans ». C'est en effet un problème de santé qui se pose et qui mérite d'être étudié en vue de sa contenance.

La définition des concepts utilisés dans ce travail est nécessaire. Le dictionnaire Petit Larousse de la psychologie (2008, p.90) précise que « l'addiction peut se définir comme une relation plus ou moins aliénante d'un individu envers une substance (drogue, tabac, alcool, médicaments), une pratique (jeu, achat) ou une situation (relation amoureuse, secte) ». Cette notion d'addiction sera envisagée comme une dépendance aux substances psychoactives (alcool, tabac, drogues illicites) quand bien même elle s'applique également à l'ensemble des conduites de dépendance aux objets différents des substances psychoactives, à l'instar des écrans et jeux, etc.

Non seulement que l'addiction est une affection psychogène, elle est également expliquée à partir d'une forme d'atteinte cérébrale. Cette définition se trouve confortée par les éléments de définition proposés par l'Institution nord-américaine des drogues (NIDA) qui stipule que « l'addiction est une affection cérébrale chronique, récidivante, caractérisée par la recherche et l'usage compulsifs des drogues, malgré la connaissance de ses conséquences nocives » (F.M.O. Nyama, 2020, p.27).

L'INSERM (2014) établit que les addictions recouvrent des pathologies cérébrales dans lesquelles domine une dépendance à une substance ou une activité, avec des conséquences délétères. Elles impliquent une conduite excessive et peuvent avoir des conséquences telles que la perte de contrôle du niveau de consommation/pratique, une modification de l'équilibre émotionnel, des troubles d'ordre médical, des perturbations de la vie personnelle, professionnelle et sociale.

Quant à la notion de substance psychoactive, si l'on s'en tient au rapport de l'INSERM (2014), elle peut insinuer une dépendance, un « usage à risque », un « abus », en référence à une altération du fonctionnement mental (DSM-IV), un usage « nocif » (CIM-10) au sens d'une consommation préjudiciable à la santé. La dépendance, l'abus et l'usage nocif sont causes d'angoisse.

Dans un contexte de recherche au sein du milieu jeune à Brazzaville, la présente étude explore la fonction addictive du tramadol, ses effets sur le bien-être des consommateurs, ainsi que les stratégies de lutte contre ce qui s'apparente désormais à une forme d'addiction. Il s'agit concrètement de répondre à la question suivante : *La consommation addictive de tramadol est-elle déterminée par des psychotraumatismes des jeunes errants ?*

L'on peut supposer que les psychotraumatismes de type 2, notamment, peuvent préparer le lit à une installation progressive de la tendance addictive. L'on partira de cette hypothèse pour essayer de fournir des éléments essentiels pouvant montrer cette dépendance. Ce travail aura donc pour objectif est de vérifier la dépendance entre l'addiction à cet antalgique et les expériences traumatiques.

1. Méthodologie

1.1. Type d'étude et périodicité

L'étude est transversale de type mixte. Elle s'appuie à la fois sur une démarche quantitative pour cerner en toute objectivité la question de l'addiction au tramadol chez les jeunes, et qualitative pour accéder à la subjectivité qui accompagne le désir de fusion avec l'objet addictogène que constitue le tramadol. Ce type d'étude intégrant à la fois le quantitatif et le qualitatif offre les avantages de cerner autant que possible l'objectivité et la subjectivité du phénomène étudié (M. Corbière et N. Larivière, 2020).

1.2. Cadre d'étude

L'étude a eu lieu à Brazzaville, dans le septième arrondissement, Mfilou. Compte tenu de la nature des délits commis et du caractère dangereux de leurs actes, les jeunes rencontrés ont été sélectionnés par certains de leurs leaders dans les neuf arrondissements que compte Brazzaville. Ceux-ci ont été recrutés dans des quartiers essentiellement périphériques où le regard social est moins observé selon ces jeunes. Ce sont les quartiers 704 (Ngambio), 705 (Mpiere-Mpiere ou Makazou) et 706 (Massina).

1.3. Population d'étude, échantillonnage et échantillon

Puisque notre enquête vise une exploration de la consommation du tramadol, nous avons travaillé avec des adolescents et jeunes consommateurs du tramadol depuis six mois environ. Cette dense population de consommateurs du tramadol est non consultante, peuplant les quartiers du septième arrondissement. Un choix raisonné non probabiliste a été appliqué. Cette technique a permis de sélectionner

des adolescents en s'appuyant sur certains de leurs leaders. Les participants devraient être consommateurs du Tramadol depuis six mois environ, à partir de la date de l'enquête, être consentant et accepter de participer gratuitement à l'enquête dans un endroit où il se sentirait en sécurité. Au total, 43 adolescents de sexe masculin, âgés entre 18 et 27 ans ont été recrutés.

1.4. Outils de collecte de données

Un questionnaire a été utilisé en vue de recueillir les informations sur les aspects sociodémographiques des participants, les caractéristiques de la consommation de tramadol, ainsi que les récits de vie et les problématiques individuelles. Aussi, des entretiens individuels semi-directifs à visée de recherche ont été effectués (C. Chiland, 1985). Un guide d'entretien regroupant plusieurs rubriques évaluait les aspects liés à la consommation du tramadol et autres produits associés, ainsi que les divers aspects de la personnalité. Ce guide comprenait donc des questions ouvertes auxquelles les jeunes étaient libres de répondre à partir de leurs récits de vie. Aussi, le récit de vie a-t-il été utilisé comme technique d'approche autobiographique dans l'objectif d'identifier les événements de vie vécus et leur rôle dans la formation de la conduite addictive présente (G. Broc, 2017).

1.5. Déroulement et considérations éthiques

Les entretiens de recherche se sont déroulés dans plusieurs endroits où étaient rencontrés ces jeunes, d'autant que la demande n'émanait pas directement d'eux, mais de nous.

Trois étapes ont constitué la trame de la recherche. D'abord la phase de prise de contact avec les jeunes par le truchement de leurs leaders. Cette autorisation a été obtenue verbalement et les horaires des rencontres ont été fixés dans la discrétion possible, car ces jeunes craignent la répression des services de sécurité. Ensuite, les entretiens ont été menés pendant le mois de novembre 2022. Enfin, les données d'entretiens recueillies ont été traitées grâce à l'analyse de contenu du discours.

Vu la sensibilité du sujet devant un public de jeunes méfiants, nous avons obtenu de chacun d'eux un consentement oral, aux fins de limiter la méfiance que certains d'entre eux donnaient à voir. Aucune mention du nom n'a été faite dans nos documents comme ils nous l'ont demandé.

1.6. Traitement des données

Les entretiens de recherche (notes d'entretien et verbatim) ont été examinés suivant l'analyse de contenu thématique des récits de vie (L. Baldin, 1977). Après avoir transcrit les données et les avoir passées en revue, un codage thématique a été réalisé. Les thèmes comprenant des sous-thèmes similaires et antagonistes ont été groupés par centre d'intérêt puis fusionnés utilement pour mieux organiser les informations afin de dégager leur significativité à travers un test bivarié du Khi-deux, appliqué au logiciel SPSS avec un seuil alpha égal à 0.05 (95%IC).

2. Résultats

2.1. Aspects sociodémographiques des participants

Le tableau 1 montre que les participants sont des hommes dont 34,88% sont âgés de 24 ans. Le niveau d'étude moyen est le secondaire (76,74%). Ils sont en grand nombre sans activité professionnelle (58,14%).

Tableau 1. Aspects sociodémographiques des participants

		N	% colonne sur N
Sexe	Homme	43	100,00%
	Total	43	100,00%
Age	19 ans	6	13,95%
	20 ans	5	11,63%
	21 ans	10	23,26%
	24 ans	15	34,88%
	25 ans	7	16,28%
	Total	43	100,00%
Niveau d'étude	Niveau élémentaire	3	6,98%
	Niveau secondaire	33	76,74%

Activité professionnelle	Niveau supérieur	7	16,28%
	Total	43	100,00%
	Apprentis/Ouvriers	8	18,60%
	Elèves/Etudiants	10	23,26%
	Sans	25	58,14%
	Total	43	100,00%

Source : Travaux de l’auteur (2024)

2.2. Consommation de tramadol et aspects de la dépendance psychique

2.2.1. Drogues associées

La figure 1 indique que plusieurs drogues sont associées à la consommation du tramadol. Le cannabis connu sous le vocable local de « Mbaka » est significativement associé au tramadol (79.10%). D’autres substances sont faiblement associées, à l’instar du valium (14%), de l’alcool frelaté/Whisky contrefait (4.70%). L’association de toutes ces substances est également observée (2.30%).

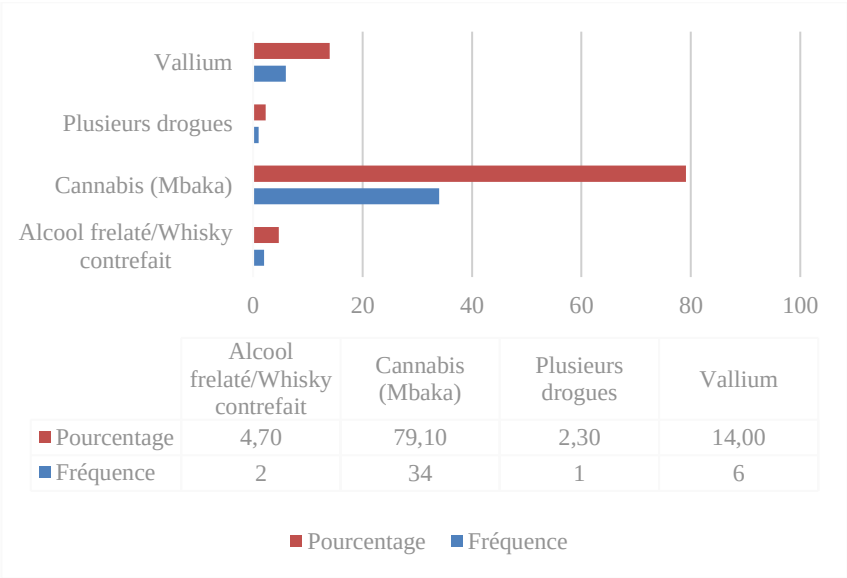


Figure 1. Types de drogues associées (Travaux de l’auteur, 2024)

2.2.2. Fréquence de consommation

La figure 2 indique que la majorité des participants consomment le tramadol 2 à 6 jours dans la semaine (90.70%). Certains d’entre eux en consomment une fois par jour ou semaine (4.70%).

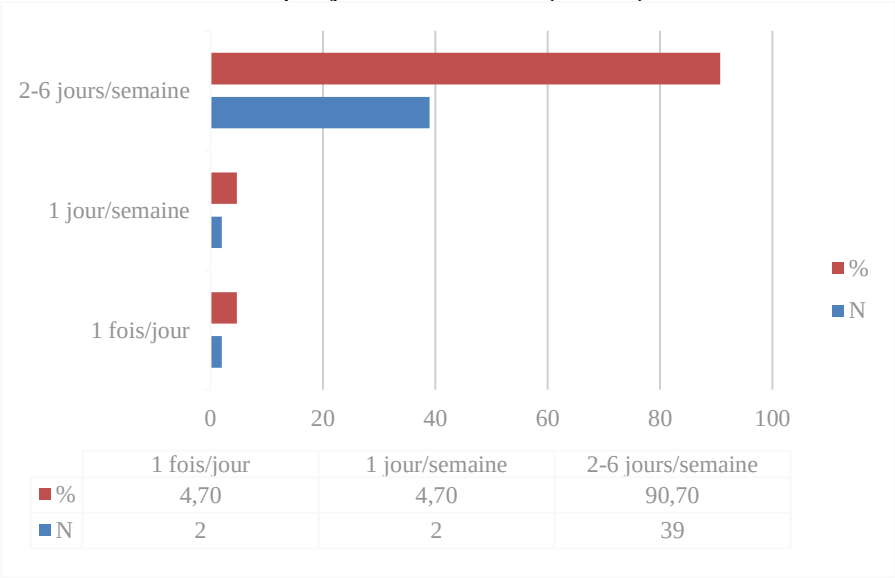


Figure 2. Fréquence de consommation du tramadol (travaux de l’auteur, 2024)

2.2.3. Motivations actuelles

La figure 4 indique que pour la plupart des participants, le désir de recherche du bien-être constitue la motivation actuelle (82%), le désir de ne plus se rappeler des douloureux (9%) et le désir d’échapper au naufrage du temps (7%).

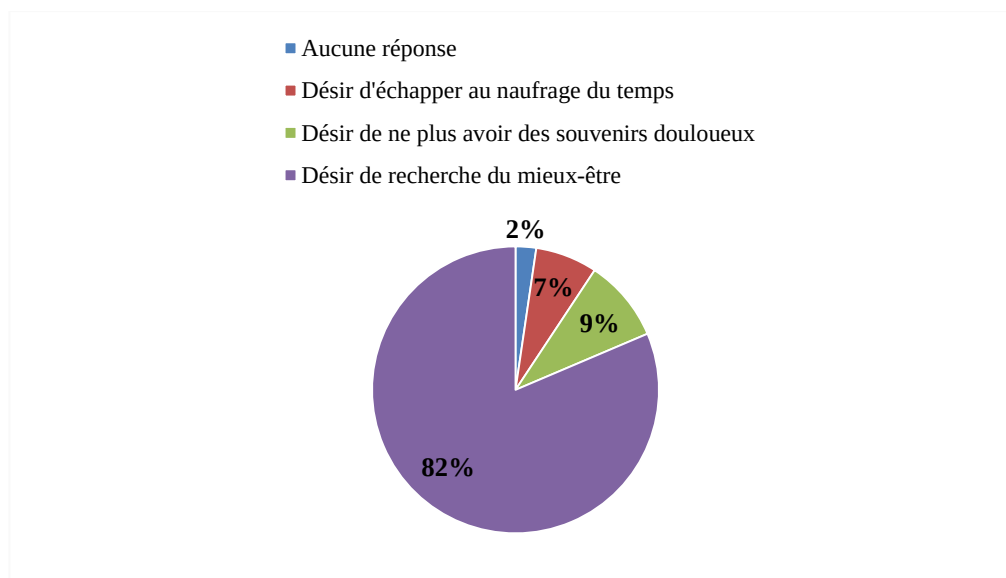


Figure 3. Motivations actuelles (travaux de l'auteur, 2024)

2.3. Les expériences traumatiques et leur lien à l'addiction

2.3.1. Violences subies

La figure 5 indique que la majorité des participants a été victime des violences psychologiques (69.80%). D'autres formes de violences sont également rapportées, dont les violences physiques (9.30%), les sévices pendant la détention (407), les carences affectives (11.60%), les accusations de sorcellerie (4.70%).

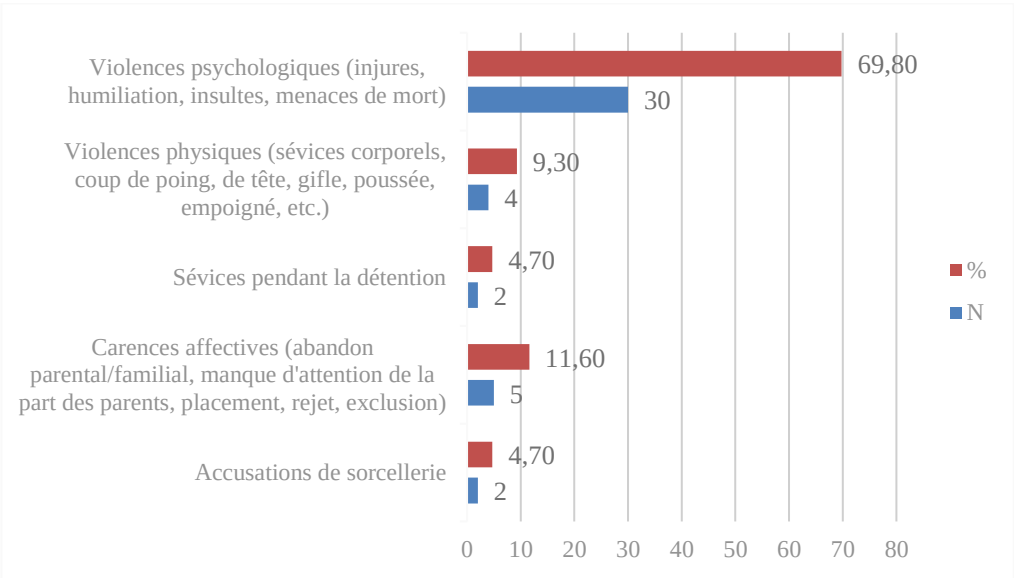


Figure 4. Expériences traumatiques (travaux de l’auteur, 2024)

Test de dépendance entre les violences subies et l’addiction au tramadol

Les expériences traumatiques regroupant plusieurs formes de violences subies n’influencent pas l’addiction au tramadol Khi-deux = 10518, $p = 0.033 > 0,05$

Tableau 2 : Relation entre l'addiction au tramadol et les violences subies

	Valeu r	dd l	Signification asymptotique (bilaté rale)
khi-deux de Pearson	10,51 8	4	,033
Rapport de vraisemblance	8,519	4	,074
Association linéaire par liné aire	2,667	1	,102
N d'observations valides	43		

(Travaux de l’auteur, 2024)

Par contre, cette addiction dépend significativement de la relation que les usagers entretiennent avec cet objet addictogène (Khi-deux = 43000, $p = 0.000 < 0,05$)

Tableau 3 : Connexion entre les usagers du tramadol et le tramadol

	Valeur	ddl	Signification asymptotique (bilatérale)
khi-deux de Pearson	43000	4	0,000
Rapport de vraisemblance	34,754	4	0,000
Association linéaire par linéaire	24,462	1	0,000
N d'observations valides	43		

(Travaux de l’auteur, 2024)

2.4.Quelques extraits de récits de vie

Les récits de vie qui sont ci-dessous présentés montrent de quelles manières la consommation addictive de tramadol peut-elle liée aux besoins de maîtrise du temps, de recherche d’une quiétude intérieure, de connexion à soi et à autrui, de recherche des limites et du contrôle de soi, de fortification, etc.

2.4.1. Récits de vie n°1 : NS (19 ans) dominé par le besoin de maîtrise du temps et la recherche du sentiment de quiétude

NS (19 ans) est un jeune sans activité professionnelle. Il est membre d’une famille de 5 enfants dont il occupe le troisième rang. Ses parents sont sans emploi. Ce jeune éprouve des difficultés existentielles et porte le projet d’apprentissage de la menuiserie. Quelques antécédents scolaires et de détention préventive sont rapportés. Son rapport au tramadol a commencé par relever d’une simple curiosité et s’est consolidé au fil du temps. Le désir de contrôler le temps et la recherche du bien-être sont ses motivations. Voici l’extrait de son histoire.

Mes parents ne travaillent pas. Je cherche du travail, mais je n’en trouve pas. A la maison, nous avons des difficultés pour manger. Je suis souvent avec mes amis et j’ai eu des ennuis avec la police. Ce n’est pas facile pour moi de vivre. J’ai commencé à prendre le tramadol par curiosité et je fumais avec mes amis ; ce

sont eux qui m'ont appris ça. Mais avec le temps, j'ai pris goût. Lorsque je prends les comprimés de tramadol, j'ai la capacité de mieux vivre. J'ai l'impression que le temps passe vite et quand je pense à ma vie, je me sens perdu et le Tramadol me calme. Lorsque je n'ai pas mangé et que je n'ai rien bu, le tramadol me calme.

2.4.2. *Récit de vie n°2 : MD (24 ans) dominé par un besoin de connexion à soi-même et à l'environnement*

MD (24 ans) est fils unique de sa mère couturière. Il vit avec sa mère au domicile familial. Il y va pour plusieurs jours et passe la majeure partie de son temps avec ses amis. Ses antécédents traumatiques sont essentiellement liés à l'abandon parental ainsi que quelques épisodes de battue en bandes informelles dont il porte encore les marques sur son front. Il affirme consommer le tramadol pour renouer avec lui-même et avec son environnement, tel qu'il l'affirme en ces termes :

Je suis né à Pointe-Noire. Je suis venu à Brazzaville vivre avec ma mère parce que mon père ne voulait plus me voir. J'ai commencé à prendre le Tramadol depuis 4 ans déjà. Je ne le prends pas tous les jours, mais je prends quelques comprimés pour vivre quelque chose de nouveau. J'ai commencé à en consommer parce que l'un de mes amis les vendait. J'avais la facilité d'en avoir et avec le temps, ça m'aide à me sentir bien. Lorsque je suis avec mes amis, nous achetons une plaquette entière et on se partage les comprimés. En fait, lorsque je prends deux comprimés, par exemple, je me sens mieux et je trouve que je comprends bien les choses, j'ai les pieds sur terre.

2.4.3. *Récit de vie n°3 : BY (19 ans) épris par le besoin de recherche ses limites et de contrôle de ses idées*

BY (19 ans) est orphelin des deux parents depuis qu'il est tout petit. Elevé par sa grand-mère, il vit chez ses amis après le décès de sa grand-mère. Des épisodes de mise en garde-à-vue dans plusieurs commissariats de Brazzaville marquent ses antécédents judiciaires. Il se plaint de souvenirs douloureux et la maltraitance dont il subit les conséquences jusqu'à ce jour. C'est le besoin de maîtrise de soi qui

constitue l'actuelle motivation de consommation du tramadol, tel qu'il le soutient :

Moi, j'ai pris le tramadol lorsque mes amis me parlaient des effets. Ils disaient que ça "tapait fort". Un jour, j'avais voulu maintenant en goûter. Quelques jours après, j'ai commencé à éprouver un grand besoin d'en prendre encore. Bon ! La première fois, c'était dû à ce que j'écoutais déjà puisque je consommait de la bière et j'avais fumé la cigarette, je voulais aussi alors essayer ces comprimés pour savoir un peu plus, pour faire la différence des effets quoi ! Je me sentais mieux, mais il y avait aussi de la fatigue et je constate que ces comprimés me donnent de la force, je me sens au contrôle de mes idées.

2.4.4. Récit de vie n°4 : ZP (21 ans) passionné par le besoin de fortification et de contrôle du temps

Né d'un couple de commerçants, orphelin aujourd'hui de ses deux parents, ZP (21 ans) adolescent, est confié à ses grands-parents lorsqu'il est âgé de 12 ans, l'année du décès de sa mère des suites d'une maladie mentale. Il interrompt ses études en classe de 6^e à 14 ans. Dans les intervalles de temps libre, l'adolescent fréquente le groupe de chargeurs de bus qui lui permet de subvenir à ses besoins et qui lui vaut l'identité de membre de la bande des Arabes, un groupe informel de délinquants agressifs. Avant leur décès, ses parents avaient connu des situations troubles. Dans la famille, les détails d'un milieu carenciel trouvent à s'exprimer dans les récits de quelques scénarii de troubles relationnels. Voici un extrait de son récit :

Je suis orphelin. J'ai perdu ma mère depuis longtemps, elle était malade. Je suis allé vivre avec Pépé. Lorsque je suis arrivé là-bas, tout marchait bien, mais il ne s'occupait plus de moi. Je manquais de fournitures scolaires et de quoi me nourrir. J'ai arrêté d'aller à l'école et un de mes amis m'a permis d'avoir un boulot de « chargeur de bus ». Je travaillais à l'arrêt de PK-Mfilou et j'arrivais me à payer de quoi manger. Le travail était dur et j'avais buvais « soupu na tolo » (alcool frelaté) pour rechercher la force et le courage. J'ai commencé à ajouter du chanvre (cannabis) et le tramadol. Cela me permettait d'être au point parce que mon travail oblige de crier tout le temps pour attirer la clientèle. J'avais arrêté après quelques années ce travail

pour me concentrer sur moi-même. Mais, je n'arrêtais pas d'acheter mes « trama » (comprimés de tramadol).

3. Discussion

S'intéresser aux liens entre l'addiction au tramadol et les expériences traumatiques n'est pas un exercice aisé. En contexte congolais, le vécu des traumatismes, surtout de type 2, ne motive pas toujours les consultations auprès des spécialistes. La question de la demande se pose comme un élément de faible stimulation pour envisager ce type de recherche (D. Tsokini, 2008). Pour en savoir plus, il convient d'aller vers les personnes au lieu de les attendre dans des dispositifs de soins modernes où ils viendraient consulter. C'est l'engagement que nous avons pris dans l'intention de comprendre le quotidien de ces jeunes vivant les quartiers périphériques de la ville.

Il peut être admis que la dépendance au tramadol constitue un problème de santé mentale en matière de santé publique. Ce problème se posant loin des médias dans les groupes jeunes permet finalement de montrer l'intérêt d'étudier si cette dépendance est liée aux expériences traumatiques vécues et rapportées par ces derniers. On a pu observer que la connexité psychique au tramadol, un antalgique à effet thérapeutique, serait spécifiquement liée au besoin de se connecter à soi, à l'environnement dans des contextes divers marqués par des vicissitudes de l'existence.

Cette observation peut être contredite par le test de dépendance appliqué. On n'a pu remarquer que les expériences traumatiques regroupant plusieurs formes de violences subies, en particulier les violences psychologiques, n'influencent pas l'addiction au tramadol ($\text{Khi-deux} = 10518$, $p = 0.033 > 0,05$). Cette observation peut renforcer le doute quant aux récits de vie dont les contenus n'ont pas révélé de potentiels liens entre les variables précitées. Néanmoins, cela ne préjuge pas de l'inexistence du traumatisme psychique, car celui-ci peut être saisissable par tout œil averti dans ces différents récits.

Rappelons cependant que le traumatisme obéit aux processus mentaux complexes qui, certaines fois, peuvent rendre difficile sa représentation, son vécu ainsi que sa verbalisation. Cela est plus vrai pour les traumatismes de type 2. Cette complexité des processus mentaux sous-tendant le trauma pourrait avoir joué un rôle non moins important dans les résultats du test de dépendance observé. En effet, il est bien établi que le traumatisme de type 2 peut engendrer une

souffrance et une détresse psychologique telle que sa mise en lien peut être difficilement identifiable hors du cadre sécurisé et bienveillant de la thérapie.

Cette difficulté peut se trouver justifier par l'entrée en jeu des mécanismes comme la dissociation, la fragmentation de la mémoire traumatique ou la normalisation du vécu traumatique. Ce dernier mécanisme peut être invoqué pour expliquer la non-causalité entre les contenus traumatiques du récit de vie et l'addiction au tramadol développé par ce groupe des jeunes. En effet, sans véritable travail de mise en sens, guidé par l'intervention d'un professionnel, auquel ces jeunes n'ont jamais recouru d'ailleurs, ces expériences traumatiques vécues n'ont vraisemblablement pas revêtu leur véritable signification, et donc été considérées comme normales, rendant à cet effet impossible tout lien potentiel avec la consommation du tramadol.

Par ailleurs, on a pu observer que la dépendance au tramadol dépend significativement de la relation que les usagers entretiennent avec cet objet addictogène (Khi-deux = 43000, $p = 0.000 < 0,05$). Cette relation n'est pas étonnante dès lors que dans le processus d'installation d'une addiction, c'est la répétition sous-tendue par le besoin ou l'avidité de consommer le produit qui constitue le moteur de la dépendance.

En outre, les récits de vie font ressortir des thèmes d'intérêt liés aux besoins de connexion à l'environnement, besoin de maîtrise de soi et besoin de contrôle du temps. Ces différentes thématiques identifiées justifiant la motivation à la consommation du tramadol tant à concorder avec celles d'autres études traitant de l'addiction aux substances psychoactives.

Pour certains, c'est le besoin de connexion à l'environnement, c'est-à-dire, « avoir des pieds sur terre », « marcher dans le quartier tout content », « faire comme les autres », « être avec les amis », qui demeure le facteur incitatif de consommation de la substance. Ces facteurs motivationnels sont aussi rapportés dans des travaux antérieurs de certains auteurs (F. M. Kakengu et C. M. Balthasar, 2023 ; F. Garanet et *al*, 2016). Ces jeunes, cela a été dit, ont évolué au sein des structures familiales dont les figures d'attachement ont été absentes, Père ou Mère décédée. Pour d'autres encore, bien que ces figures étant présentes, les carences d'affection ont été de mise. La consommation du tramadol, au-delà de ses effets euphorisants, semble en substance, permettre à ces jeunes de recréer du lien à travers l'intégration d'un

groupe des pairs. Une tentative de vouloir compenser le vide affectif laissé par les figures d'attachement primaires.

Pour d'autres, c'est le besoin de maîtrise de soi, à savoir, « se sentir mieux », « se libérer », « oublier les souffrances », « éviter la souffrance », « avoir du courage », « se promener », qui motive la consommation. Le tramadol semble ici revêtir cette double fonction d'anesthésiant et de refuge. Il constitue pour ces jeunes un moyen qui leur permet de ne plus rien ressentir de cette souffrance que leur inflige les conditions existentielles, et par la même occasion d'entrer dans un monde imaginaire dans lequel ils s'évadent temporairement de la dure réalité des circonstances de vie auxquelles ils sont habituellement confrontés. On peut donc dire sans trop de crainte que bien ce soit pour eux une stratégie de survie, ces observations tendent à concorder avec celles d'une étude Béninoise (A. Kpozehouen et al, 2015) où la consommation des substances psychoactives par les jeunes permet de se « défouler », « d'oublier les soucis » à travers le plaisir que procure la substance.

Enfin, le besoin de contrôle du temps « *faire passer le temps* », « *éviter de penser au chômage, au désœuvrement* ».

Ces observations, bien que rejetant l'hypothèse du rapport de cause à effet entre l'addiction au tramadol et les expériences traumatiques « mentalisables », relancent le débat sur les liens ainsi que les sources d'étayage narcissique pouvant motiver la consommation de l'objet. La consommation addictive de tramadol ne semble pas être nécessairement liée à des expériences traumatiques rapportées. Elle peut, néanmoins, obéir à des principes internes beaucoup plus archaïques réactualisés par l'adversité sociale du moment.

À notre avis, les expériences traumatiques de type 1 dont il n'a pas été question ici peuvent être pourvoyeuses de conduites addictives dans la mesure où le vide intérieur créé par l'événement traumatogène auquel a été exposé le sujet, peut faire appel à l'incorporation d'un objet externe pour le combler. Cependant, les psychotraumatismes de type 2 qui, eux, s'installent progressivement et de manière répétée ne sont pas facilement reliés aux conduites de dépendance à certains objets. C'est la principale difficulté à laquelle nous avons été confrontés.

Conclusion

Si l'addiction au tramadol constitue un problème de santé mentale, rechercher ses liens aux expériences traumatiques est un défi de taille. Cette addiction est une problématique de l'ordre du manque et la tentative à vouloir le combler. Cette étude a permis de montrer que l'addiction au tramadol est une conduite défensive contre l'angoisse d'effondrement. Cette défense se donne à voir au travers des aspects variés : incertitude face à l'avenir, besoin de rechercher le sentiment de bien-être, de maîtrise de soi, de l'environnement. Les bénéfices d'une telle addiction sont tels qu'ils impliquent l'installation du moi dans un état second où le sevrage ne s'invite pas facilement. Ce qui apparaît bien particulier, c'est le fait que l'addiction à ce produit potentiellement addictogène ne semble pas nécessairement liée expériences traumatiques vécues et rapportées comme surprenant que cela puisse paraître. Il reste cependant à relativiser l'effet des expériences traumatiques qui sont dans la plupart du temps silencieux et souvent indicibles. Enfin, la discussion du cadre et des points de vue méthodologiques s'impose. Il conviendrait de scruter la profondeur des expériences traumatiques qui s'installent de manière sournoise.

Références bibliographiques

- BARDIN Laurence, 1977, *L'analyse de contenu*, Paris, PUF.
- BROC Guillaume, 2017, *Méthodologie pour psychologues*, DeBoeck Supérieur.
- BRUGVIN Thierry, 2010, « Les causes psychosociologiques de l'addiction dans une société capitaliste », *Pensée plurielle*, 23(1), p. 25-35.
- CORBIERE Marc, LARIVIERE Nadine, 2020, *Méthodes qualitatives, quantitatives et mixtes*, 2^e édition, Presses Universitaires du Québec.
- COUTERON Jean-Pierre, 2008, « Addiction au quotidien, ou l'ordinaire des addictions », *Psychotropes*, 14(3), p. 79-89.
- COUTERON Jean-Pierre, 2012, « Société et addiction », *Le sociographe*, 39(3), p.10-16.
- CROCQ Louis, 2014, *Traumatismes psychiques : Prise en charge psychologique des victimes*, Elsevier Masson.

- DZODZO Eli Ekploam Kpelly, JOANIC Masson, SILKE Schauder, KOSSIGAN Kokou-Kpolou, AMAL Bernoussi, 2018, « L'estimation des risques chez les usagers de drogues injectables au togo », *Psychotropes*, numéro 1, Volume 24, p. 77-92.
- GARANET Franck., BOGONO Etienne, OUEDRAOGO Ousmane, & MESENGE Chistian, 2016, « Usage de substances psychoactives chez les adolescents des rues à Ouagadougou », *Santé publique*, 28(3), p. 381-389.
- GOODMAN Aviel, 1990, "Addiction: definition and implications". *British Journal of Addiction*, 85: 1403-1408. <https://doi.org/10.1111/j.1360-0443.1990.tb01620.x>
- INSTITUT NATIONAL DE LA SANTE ET DE LA RECHERCHE MEDICALE, 2014, *Conduites addictives chez les adolescents. Usages, prévention et accompagnement*, Expertise collective, Paris, Les éditions Inserm.
- KAKENGU François Mouanza, BALTHASAR Costand Mbama, 2023, « Facteurs motivationnels d'addiction aux substances psychoactives chez les jeunes dans la commune de Kimbaseke à Kinshasa, Democratic Republic of Congo », *European Journal of Public Health Studies*, 6(1), p. 88-139
- KONKOLÿ THEGE Barna, HORWOOD Lewis, SLATER Linda, TAN Maria, HODGINS David, & WILD Cameron, 2017, "Relationship between interpersonal trauma exposure and addictive behaviors: a systematic review". *BMC psychiatry*, 17(1), 164.
- KPOZEHOUEN, A., AHANHANZO, Y. G., PARAÏSO, M. N., MUNZERO, F., SAIZONOU, J. Z., MAKOUTODÉ, M., & OUEDRAOGO, L. T., 2015, « Facteurs associés à l'usage de substances psychoactives chez les adolescents au Bénin ». *Santé publique*, 27(6), p. 871-880.
- KRISTMAN-VALENTE Allison, WELLS Elisabeth, 2013, "The role of gender in the association between child maltreatment and substance use behavior: A systematic review of longitudinal research from 1995 to 2011". *Substance Use & Misuse*, 48(8), p. 645–660. <https://doi.org/10.3109/10826084.2013.800115>
- LAROUSSE, 2008, *Petit Larousse de la psychologie*, Paris, Les Éditions France Loisirs.

- MBADINGA Samuel, 2021, *Santé mentale en Afrique. Précarités, addictions et violences en contexte interculturel gabonais*, Paris, L'Harmattan.
- MOWA MWAKA Samuel, MBONGO MANZONGO Ruphin, 2024, « Phénomène Bombé et addiction aux psychotropes chez les jeunes. Mouvements et Enjeux Sociaux », *Revue Internationale des Dynamiques Sociales*, (135)1, p.125-136.
- NYAMA Firmin Marius Olivaint, 2020, « Addiction de groupe au “kobolo” et viol sexuel en réunion en milieu scolaire », *La violence au Gabon*, Paris, L'Harmattan, p. 21-52.
- RAOULT Patrick-Ange, 1999, *Souffrances et violences, Psychopathologie des contextes familiaux*, Paris, L'Harmattan.
- TARQUINIO Cyril, MONTEL Sébastien, 2014, *Les psychotraumatismes. Histoire, concepts et applications*, Paris, Dunod.
- TSOKINI Dieudonné, 2017, *Mutation sociale et post-conflit au Congo*, Paris, L'Harmattan.
- UNITED NATIONS OFFICE ON DRUGS AND CRIME, 2025, *World Drug Report 2025*.

Articles

Information et Communication

VLLa migration vers la Toile de la *Radio Mucodec* et de la *Radio citoyenne des jeunes* au Congo : état des lieux et perspectives

Jean Thibaut NGOYI* et Bienvenu BOUDIMBOU**

Résumé

La présente étude se propose d'analyser la migration vers la Toile, en République du Congo, de la *Radio Mucodec* et de la *Radio Citoyenne des Jeunes*. Le phénomène est récent. Les logiques de production et de diffusion y afférentes favorisent des nouveaux usages de ce média de masse, mettant la communauté virtuelle en ligne en interaction avec l'émetteur. L'examen de la migration des radios vers Internet s'appuie sur la théorie dite de la convergence médiatique et sur celle des usages et de l'appropriation des technologies de l'information et de la communication. La méthodologie mise en œuvre à cet effet repose en amont sur la netnographie et sur les entretiens libres et semi directifs. L'analyse des données recueillies révèle que la *Radio Mucodec* et la *Radio Citoyenne des Jeunes* ont ouvert des pages Facebook dédiées. Leurs publications génèrent une interactivité relative : elle est plus forte sur la plateforme de la *Radio Citoyenne des Jeunes* (87, 95 % des abonnés consultent la page) que sur celle de la *Radio Mucodec* (12, 04 %). Le capital thématique des contenus et le rythme des mises à jour de ceux-ci justifient cette audience.

Mots-clés : Migration des radios vers la Toile, communauté virtuelle en ligne, page Facebook, logique de production et de diffusion, audience.

*Doctorant en Sciences et Technique et la Communication, Université Marien Ngouabi (République du Congo)
E-mail : ngoyijt@gmail.com

**Maître de Conférences en Sciences et Technique de la Communication, option Sciences de l'information et de la communication, Université Marien Ngouabi (République du Congo)
E-mail : bboudimbou@yahoo.fr

Abstract

This study aims to analyze the migration of Radio Mucodec and Radio Citoyenne des Jeunes (Youth Citizen Radio) to the internet in the Republic of Congo. This phenomenon is recent. The associated production and distribution strategies foster new uses of this mass medium, bringing the online community into interaction with the broadcaster. The examination of the radio stations' migration to the internet is based on the theory of media convergence and the theory of the uses and appropriation of information and communication technologies. The methodology employed relies on netnography and semi-structured, open-ended interviews. Analysis of the collected data reveals that Radio Mucodec and Radio Citoyenne des Jeunes have created dedicated Facebook pages. Their posts generate a degree of interactivity: it is higher on the Radio Citoyenne des Jeunes platform (87.95% of subscribers visit the page) than on that of Radio Mucodec (12.04%). The thematic capital of the content and the pace of its updates justify this audience.

Keyword: Migration of radio stations to the Web, online virtual community, Facebook page, production and distribution logic, audience.

Introduction

La radio migre aujourd'hui vers les plateformes numériques. Autrefois considérée comme un média traditionnel, elle s'arrime à la modernité en intégrant les nouvelles technologies de l'information et de la communication, les réseaux sociaux et les forums de discussion. C'est un passage obligé pour demeurer pertinente à l'heure de la concurrence médiatique. Cette mutation présente à la fois des opportunités et des défis.

Depuis sa création jusqu'à nos jours (L. Gago et P. Ricaud, 2016), le média radio a su s'adapter au développement croissant des outils technologiques au point d'investir les supports numériques nomades connectés (3G, 4G). En plus des sites internet, la radio a choisi de développer des applications fonctionnant uniquement sur *smartphones* et tablettes. Ces applications ont la particularité d'être enrichies en termes de contenus, en plus de leur ergonomie particulièrement travaillée (L. Gago et P. Ricaud, 2016, p. 158).

Bien qu'il y ait encore des défis à relever en République du Congo, en matière de convergence radiophonique, certaines chaînes de radio publiques ou privées ont une seconde vie sur Internet. Elles proposent un contenu diversifié et enrichi en ligne.

À l'ère de l'informatique ubiquitaire, en effet, cet outil se réinvente. Il s'accoutume aux nouvelles technologies de l'information et de la communication (TIC), notamment aux nouveaux usages en mobilité, offrant une diversité de formats sans que cela n'altère le contenu. Même si le média est délinéarisé, c'est-à-dire devient reproductible, archivable, se libérant ainsi d'une écoute unique et éphémère (L. Gago, 2008, p.160), on peut dire que cette technologie a permis l'écoute de la radio en mobilité, singulièrement sur smartphones et tablettes. Cette écoute est de plus en plus facilitée avec des applications dédiées qui permettent, non seulement de connaître les fréquences des stations préférées, mais aussi d'obtenir de véritables fiches techniques en temps réel.

L'histoire de la radio est une succession ininterrompue d'innovations techniques et d'adaptations aux évolutions technologiques, ainsi qu'aux attentes des auditeurs. Depuis sa création, ce média a connu des fortunes diverses. En Afrique, en général, et au Congo en particulier, il a été adopté par les populations comme trait d'union entre les communautés. D'où la fameuse périphrase de « tam-tam » africain souvent employée pour le désigner. Plus qu'un moyen de diffusion de l'information, la radio a également servi d'arme politique au service des gouvernants. Le succès de son appropriation est souvent justifié par deux facteurs technique et socio-culturel : la souplesse de l'artefact lui-même dans son utilisation et une prétendue adaptation à la civilisation orale qui serait le fondement des sociétés africaines.

Au regard de ce qui précède, une question se pose alors : cette lecture est-elle soutenable dans le cadre des pratiques professionnelles de production des contenus et celle d'écoute ou de réception induites par l'outil numérique ? La problématique de cette étude est liée au fait que, malgré l'engouement des populations pour les innovations technologiques, l'inclusion numérique est encore un vaste projet en République du Congo. Une grande partie de la population n'accède pas à Internet, et même celle qui est connectée souffre d'un certain analphabétisme en la matière ; les professionnels des médias y compris. Dans ces conditions, comment la *Radio Mucodec* et la *Radio Citoyenne des Jeunes* (RCJ) ont-elles réalisé leur migration vers la Toile ?

Autrement dit, ces radios jouissent-elles d'une audience digne de ce nom ? Les plateformes numériques étant des espaces par excellence de l'interactivité, comment les auditeurs contribuent-ils à l'activité de ces radios en ligne ? Et d'ailleurs, que diffusent-elles ? Comment améliorer l'impact de ces deux radios auprès des consommateurs ?

En termes d'hypothèses, nous présupposons que l'audience de ces radios est relative, compte tenu des facteurs limitant sus évoqués. Les auditeurs contribuent de façon limitée à la vie des médias à travers des commentaires d'ordre général. Les contenus diffusés ont un capital thématique assez riche, même si la mise à jour des informations n'est pas régulière. D'où la nécessité de renforcer la politique éditoriale de ces entreprises de presse.

L'objectif général visé à travers cette contribution est de faire le point d'une expérience pionnière menée par une radio publique thématique (*la Radio Citoyenne des Jeunes*) et une autre liée à la vie d'une entreprise (*Radio Mucodec*) ; question d'en capitaliser les résultats dans un paysage médiatique en pleines mutations.

1. Cadre théorique de l'étude

La présente recherche porte sur la « mutation radiophonique ». Ce concept est contemporain des changements intervenus dans le champ des médias, depuis la révolution du numérique. Il désigne les transformations techniques et professionnelles qui ont façonnées la radio à l'ère numérique (diffusion en ligne, essor du podcast et de la vidéo, interactivité, etc.). Plusieurs théories se prêtent à l'analyse de la problématique soulevée. Ce sont notamment la théorie de la convergence médiatique, la théorie des usages et de l'appropriation des technologies de l'information et de la communication (TIC) et sur la remédiation.

La théorie de la convergence médiatique a pour figure centrale H. Jenkins (2006). Il la conceptualise comme étant un processus à la fois technologique et culturel. Dans son ouvrage de référence paru en 2006 (*Convergence Culture : When Old and Media Collide*), il étudie la manière dont coexistent les médias traditionnels et les nouveaux, ainsi que la manière dont les fans et les communautés en ligne en tant que composantes du public participent à l'animation des médias alternatifs.

Ce faisant, Jenkins associe ses travaux à ceux de M. Castel (2001) sur la sociologie de la communication et la société en réseaux. Celui-ci

donne une lecture sur la manière dont Internet transforme les médias traditionnels à travers une hybridation des formes. Dans ses travaux, la coopération des internautes est considérée comme un facteur de coproduction des contenus. À côté de ces préconisations, citons la posture de J. D. Bolter et R. Grusin, auteurs de l'ouvrage intitulé *Remediation : Understanding New Media* (1999) où ils soutiennent l'idée de « logique de continuité » plutôt que de « rupture » : les nouveaux médias ne tuent pas et ne remplacent pas les anciens. Dans le cadre de la présente étude, la radio en ligne ne serait qu'un prolongement de l'ancienne, diffusant des ondes hertziennes. Les réflexions de Bolter et Grusin intègrent aussi ce qu'il est convenu de considérer comme une théorie de la remédiation. Elles permettent d'analyser le fait pour la radio en ligne de diffuser plus que du son sur ses pages dédiées sur les réseaux sociaux. On y trouve également des contenus visuels (graphiques, photos, vidéos, etc.). Elles assurent alors la médiation de codes qui, traditionnellement, ne participaient pas des contenus de la radio. En l'espèce, la radio en ligne devient une « radio augmentée ».

C'est dans ce concert de voix que D. Wolton (1997 et 2000) apporte un bémol, une nuance. Pour ne pas soutenir une vision trop techniciste ou déterministe de la problématique, il suggère que l'on tienne compte, en même temps, des dimensions sociale et culturelle, car la communication n'implique pas que des facteurs technologiques. L'approche critique de la convergence médiatique tient en cette posture.

En un mot, la convergence médiatique s'exprime en termes de mutations technologiques, mais elle a une résonnance à la fois culturelle, économique et organisationnelle. À travers la migration de la radio vers la Toile, les internautes/auditeurs expérimentent de nouveaux usages du média, une autre réception des contenus, avec un autre genre d'interactivités. De son côté, la radio explore de nouvelles formes de financement ; les rédactions se reconfigurent, se recomposent, pour répondre aux exigences professionnelles induites par l'adoption des technologies numériques.

Le choix de cette théorie de la convergence médiatique ici permet d'analyser la diffusion des programmes en *streaming*, celle des *podcasts*, le recours aux réseaux sociaux, avec ces interactions qui participent des spécificités de la communication en ligne. Les médias qui choisissent de migrer vers la Toile cherchent à se réinventer pour

assurer leur crédibilité, leur modernité, dans un paysage concurrentiel en perpétuelles mutations.

Dans ces conditions, l'exercice des métiers de l'information et de la communication induit des transformations aussi bien en amont (dans la construction du discours médiatique), qu'en aval, dans les usages qu'en font les auditeurs. Tout cela dépend du contexte technologique, social, culturel et professionnel qui encadre les échanges entre le média et son public (nature des technologies numériques disponibles, niveau d'inclusion numérique, coûts des connexions Internet, niveau d'appropriation des réseaux sociaux dans le pays, etc.). À côté de celle de la convergence médiatique déjà évoquée, la théorie des usages et de l'appropriation des TIC (Cf. notamment J. Perriault, 1989 [2008] ; J. Jouët, 2000 ; B. Miège, 2004) permet donc de comprendre en quoi les usages des médias sont socialement construits et adaptés aux contextes locaux.

2. Méthodologie

La présente contribution découle de la combinaison d'approches qualitatives et quantitatives de collecte et d'interprétation des données. Celles-ci ont été rassemblées sur la base d'entretiens libres et semi-directifs réalisés en milieu journalistique, ainsi que de traces numériques collectées sur les plateformes numériques des radios au centre de cette étude, à partir d'une veille ethnographique en ligne.

Cette recherche couvre la période allant d'août à octobre 2025. Son corpus est constitué essentiellement de matériaux écrits, sonores et audiovisuels. Au plan spatial, l'étude s'est limitée à Brazzaville, la capitale du Congo, où fonctionnent un plus grand nombre de radios. Nous en avons sélectionné deux radios pour constituer l'échantillon de cette étude. Il s'agit notamment de la *Radio Mucodec* et la *Radio Citoyenne des Jeunes* (RCJ). Ce choix ne relève pas d'un hasard. La sélection de la *Radio Mucodec* s'explique par le fait qu'elle est une radio d'entreprise. Ce média a été créé en février 2010 par les Mutuelles congolaises d'épargne et de crédits (MUCODEC), un établissement de microfinances qui voulait disposer d'un outil de promotion de ses activités, certes, mais aussi d'un espace d'animation sociale et culturelle au profit de ses sociétaires et de ses employés. Ses programmes sont diffusés en FM, en *streaming* et par le bouquet Canal Sat. À ce jour, en FM, cette radio couvre Brazzaville, Pointe-Noire,

Dolisie, Madingou, Oyo et bientôt Ouesso. En ligne, on accède à ses programmes à partir du lien : <https://www.facebook.com/mucodeccg>.

Quant à la *Radio Citoyenne des Jeunes* (RCJ), son choix se justifie par le fait qu'elle est la première radio locale thématique à Brazzaville. Créée le 30 mai 2017 par le gouvernement congolais avec l'appui technique des agences du système des Nations Unies (UNESCO et PNUD notamment) et le soutien financier du gouvernement japonais, elle est placée sous la tutelle du Ministère en charge de la Jeunesse et des Sports. Elle est animée par une équipe essentiellement jeune et polyvalente. La *Radio Citoyenne des Jeunes* émet 24h/24h en FM et arrose Brazzaville, Kinshasa et leurs environs. À travers le monde, elle diffuse ses programmes via sa webradio, à partir d'un lien numérique (https://www.facebook.com/radiocitoyennedesjeunes/reviews?locale=fr_FR).

Sur le plan de la collecte des données, le recours à l'approche ethnographique nous a permis de faire une observation participante en ligne des attitudes des internautes qui suivent ces deux stations de radio. Pour y parvenir, nous nous sommes inscrits pour interagir avec des abonnés. Nous nous sommes ensuite inspirés des travaux de netnographie proposés par R.V. Kozinets (2009) pour faciliter l'étude des espaces en ligne. Testée dans le cadre des études marketing, la netnographie est adaptée pour assurer la veille des comportements des consommateurs des produits médiatiques en ligne. L'approche se présente sous de multiples déclinaisons.

En effet, L. Robinson et J. Schulz (2009), par exemple, indiquent que l'ethnographie en ligne s'est développée en trois phases distinctes suivantes : des approches pionnières, des approches de légitimation et enfin, des approches multimodales. Au regard de cette classification, nous nous intéressons particulièrement à l'ethnographie la plus récente, centrée sur des approches multimodales dans la mesure où elles incorporent.

Pour les besoins de la cause, nous avons réalisé une grille d'observation fondée sur les items ci-dessous : rubriques, articles, publications (sons, vidéos, photos), nombre d'abonnés, de likes, de commentaires, de partages, etc.

3. Audience et interactivité à travers la *Radio Mucodec* et la *Radio Citoyenne des Jeunes*

Selon le rapport du marché de la téléphonie mobile de l'Agence de régulation des postes et des communications électroniques du Congo (ARPCE, 2024, p. 4), le taux de pénétration du marché de la téléphonie mobile est de 95,4 % au 31 décembre 2024, contre 96,2 % en 2023. Au sein de la Communauté économique et monétaire de l'Afrique centrale (CEMAC), la République du Congo se positionne en première place en termes de connectivité sur Internet et sur les réseaux sociaux. Selon C. Kamdem (2023), on compte 1,33 millions d'internautes, dont 723 800 Facebookeurs au Congo. Ces statistiques renseignent que Facebook représente le média social numéro un dans le pays. Elles incitent à formuler l'hypothèse que les webradios bénéficient d'une forte audience dans le pays.

En migrant vers la Toile, ces deux stations de radio ont accru leur audience dans la mesure où elles sont suivies ou écoutées de par le monde. Les publications mises en ligne incitent des internautes ou des auditeurs à interagir avec ces médias. Pour Hamed Ganga, responsable de la communication et des relations publiques à la *Radio Citoyenne des Jeunes*, cette interaction est garantie, car sa cible participe de la catégorie d'internautes foncièrement tournée vers les réseaux sociaux. Il déclare :

Nous sommes dans une ère nouvelle, celle des TIC. Les jeunes sont notre principale cible, car ils passent du temps sur les réseaux sociaux. Nous les y retrouvons à travers nos émissions en direct ou en différé. Cela suscite inévitablement une interactivité entre la radio et ce « nouveau public » toujours branché. (Entretien réalisé à Brazzaville, le 20 août 2025)

Dans la même perspective, notons que l'écoute des *podcasts* est en vogue auprès des auditeurs et/ou internautes. Donc, cet usage de la radio augmente et intensifie l'audimat du média radio.

Tableau 1 : Audience des pages Facebook des deux radios

Radio	Lien de la page Facebook radio	Fréquence	Nombre d'abonnés
<i>Radio Mucodec</i>	https://www.facebook.com/mucodeccg	100.3 FM	16 000
<i>Radio Citoyenne des Jeunes (RCJ)</i>	https://www.facebook.com/radiocitoyennedesjeunes/revies?locale=fr_FR	92.8 FM	29 000

Source : Notre enquête (Brazzaville, août-octobre 2025)

Ce tableau présente les liens des pages Facebook dédiées et renseigne sur le nombre d'abonnés de chacune d'elles. On observe que la *Radio Citoyenne des Jeunes* a plus d'abonnés (64, 44 %) que la *Radio Mucodec* (35, 55 %). Le réseau social Facebook augmente le nombre des consommateurs qui suivent ou écoutent la radio dans la mesure où il est utilisé comme relai de contenus radiophoniques et, en même temps, un canal d'interaction avec le public. À ce sujet, Privat Tiburce Massanga, chef du département communication et radio à la fédération des Mucodec témoigne :

Nous avons le retour des auditeurs de Brazzaville et de l'arrière-pays. L'audience est plus ou moins pareille. On a aussi le retour de l'étranger où par exemple des auditeurs en Chine, en France, au Canada, aux États-Unis, au Mali, au Cameroun interagissent avec la Radio Mucodec via sa page Facebook, par WhatsApp, ou encore par bouquet CanalSat (Entretien réalisé à Brazzaville, le 7 septembre 2025).

L'interaction est une notion née dans le domaine des sciences de la nature et des sciences de la vie, puis adoptée par les sciences humaines. Dans le langage courant, elle signifie : action *réciproque* qui s'établit entre deux ou plusieurs individus. M. Bakhtine (1973) écrit que l'interaction sociale constitue la réalité fondamentale de la langue. Il insiste sur la dimension sociale de la langue qui se dévoile dans toutes situations impliquant un échange entre des individus.

C. Kerbrat-Orecchioni (1990, p. 17) reprend l'idée de Bakhtine en écrivant : « tout au long d'un échange communicatif quelconque, les différents participants, que l'on appelle-“interactants”, exercent les

uns sur les autres un réseau d'influences mutuelles : parler, c'est échanger, et c'est changer en échangeant ». Pour sa part, V. Traverso (1999) a introduit le terme de « communication interindividuelle » pour caractériser les interactions verbales mettant en présence des individus qui agissent les uns sur les autres et qui, par leur action conjointe, agissent aussi sur le monde qui les entoure. Dans le même sens, C. Kerbrat-Orecchioni (1990) postule qu'à travers l'échange (l'interaction verbale), les locuteurs changent à la fois eux-mêmes et la réalité du monde.

Sur la Toile, la reconfiguration de la radio a favorisé la dimension interactive entre le média et le public. Cette réalité se traduit au niveau de la *Radio Mucodec* et de la *Radio Citoyenne des Jeunes* à travers des interventions de la communauté virtuelle, suite à la publication des contenus via leurs plateformes sociales (pages Facebook). Le tableau ci-dessous, fait état des différentes interactions recensées, d'août à octobre 2025, sur les pages Facebook de ces deux radios.

Tableau 2 : Interactivités sur les pages Facebook des deux radios

	Nombre d'abonnées	Consultations de la page	Interactivités		
			Mentions « j'aime »	Commentaires	Partages
<i>Radio Mucodec</i>	16 000 (35, 55 %)	30 (12, 04 %)	22 942 (96 %)	4 497 (98, 16 %)	339 (77, 57 %)
<i>Radio Citoyenne des Jeunes</i>	29 000 (64, 44 %)	219 (87, 95 %)	957 (4 %)	84 (1, 83 %)	98 (22, 42 %)
Total	45 000	249	23 899	4 581	437

Source : Notre enquête (Brazzaville, août-octobre 2025)

La lecture verticale de ce tableau montre que les deux radios comptent un nombre important d'abonnés. La *Radio Citoyenne des Jeunes* (RCJ) a plus de fans (64 %) tandis que la *Radio Mucodec* (35, 55 %) en a moins. Pour ce qui est de la consultation des pages Facebook, la *Radio Citoyenne des Jeunes* en enregistre plus de 87, 95 % par rapport à la *Radio Mucodec* (12, 04 %). Les tendances en termes

d'interactivité montrent que la *Radio Mucodec* a une cote plus élevée que celle de la *Radio Citoyenne des Jeunes*. Sur toute la ligne, on observe que les statistiques de la *Radio Mucodec* sont très élevées : (96 % des mentions « j'aime » contre 4 % pour sa concurrente) ; 98, 16 % de commentaires contre 1, 83 %, et 77, 57 % de partages contre 22, 42 %.

La migration de la radio vers Internet, à travers la page Facebook, fait que les auditeurs participent activement à la publication des contenus. L'enquêteur Gloire Apoli pense que

les plateformes numériques radios favorisent la liberté d'expression. Ce sont des espaces par excellence qui permettent aux auditeurs et/ou internautes de débattre des sujets d'actualité, mais aussi sur ceux touchant à l'activité socio-économique et politique du pays » (Entretien du 20 octobre 2025).

Au regard des chiffres affichés dans ce tableau, tout porte à croire que cette communauté virtuelle en ligne est bien active. Cela ne ferait que corroborer l'hypothèse de cette étude. Au-delà des chiffres, nous avons tenté d'évaluer le contenu des commentaires postés par les auditeurs pour nous assurer de la nature de la participation du public dans la construction du discours journalistique de la *Radio Mucodec* et la *Radio citoyenne des jeunes*. Sur le plan de la forme, les internautes réagissent à travers des textes courts (de la dimension d'un mot à celle d'une phrase et d'un paragraphe : pas au-delà). Ces réactions sont inondées d'émojis et d'émoticons. Quelques rares d'entre elles portent des images.

À la lecture des publications postées par les abonnés et les visiteurs des pages des webradios retenues, ces derniers interagissent davantage entre eux qu'avec les animateurs des deux médias. Ces publications sont sans profondeur. Elles sont creuses et décontextualisées. Le fil des échanges à la même teneur que ceux des pages Facebook individuels, ordinaires, profanes. En dehors de quelques commentaires de félicitation à l'endroit de certains journalistes ou artistes musiciens dont les produits sont diffusés à l'antenne, aucune prise de parole ne traduit un engagement à coconstruire les contenus médiatiques. Ci-dessous, quelques captures d'écran illustratifs.



Fig. 1 : Illustration des publications des auditeurs de la Radio Mucodec.



Fig. 2 : Capture d'écran d'une page Facebook : Ici, émoticons et textes se complètent sur les pages dédiées.



Fig. 3 : Capture d'une page Facebook sur la récurrence des textes de félicitations par rapport aux contenus informationnels ou de distraction.

Les figures ci-dessus sont assez parlantes sur le caractère vaseux des réactions des auditeurs quant à leur interaction avec la radio. Or, selon A. Aubert (2011), les médias traditionnels, en particulier la radio, envisagent leur présence sur le Web tout en déclinant leurs contenus rédactionnels classiques sur cet espace pour susciter des interactions entre journalistes et auditeurs, mais ils peuvent aussi influencer quelques contenus informationnels des médias. Cet auteur estime que c'est un espace véritablement interactif animé également par des profanes pouvant, parfois, fournir des contenus informationnels. Outils marketing, aussi bien qu'évolution naturelle de l'offre médiatique, de nouvelles rubriques interactives sont peu à peu apparues comme une nécessité ; elles sont souhaitées par le grand public, et favorisées par les mutations du numérique. Elles permettent aussi de remplir un espace rédactionnel à moindre coût.

Dans la même perspective, une autre étude réalisée en télévision par A. Kervella et M. Loicq (2015) met en évidence la manière dont les chaînes de télévision prolongent leurs programmes sur la plateforme-phare des réseaux sociaux numériques, Facebook, et la façon dont les téléspectateurs, munis de divers dispositifs sociotechniques (smartphones, tablettes, ordinateurs, etc.) s'approprient les contenus hors circuit habituel. Il s'agit de ce que ces auteurs qualifient de « télévision augmentée ou démultipliée » qui reconfigure complètement le modèle communicationnel précédemment en vigueur entre les chaînes et leurs publics (A. Kervella et M. Loicq, 2015, p. 425).

4. Catégorisation des contenus des radios étudiées

L'analyse de contenu repose sur le repérage des thèmes et des sujets traités en ligne. Il s'agit d'une technique qui permet de décrire de manière systématique (par le dénombrement ou la mesure) les contenus en vue de leur interprétation. Ainsi, l'analyse de contenu fournit un ensemble de données permettant de rendre compte de régularités et de tendances observées dans les messages. Certains auteurs (L. Faure et N. Smati, 2016, p.100 ; J. De Bonville, 2006 ; B. Bereleson, 1952, etc.) la considèrent comme une démarche d'analyse centrée sur le message médiatique, selon les trois grandes phases ci-après : la préparation de l'analyse, le traitement des données et l'interprétation des résultats.

En se référant à cette définition, nous nous inspirons de cette démarche, en exploitant précisément les variables suivantes : durée, périodicité, thèmes, rubriques, interactions, et format. Il est question ici de catégoriser les contenus et de procéder à des opérations de quantification (comptage, fréquence de répétition, récurrence de thèmes, pourcentage, etc.). Une page Facebook n'échappe donc pas à ce type d'analyse médiatique. Ainsi, la lecture minutieuse des interfaces des pages Facebook de ces deux radios a permis d'identification de sept (7) onglets ou menus.

La rubrique « publications » est consacrée à l'actualité, aux événements qui sont couverts par les deux radios. Celles-ci publient des informations qui font l'actualité, mais abordent également des thèmes variés, à savoir : l'entrepreneuriat, l'épargne, l'éducation, le prêt, la société, la politique, la jeunesse, la santé, et la culture.

La page Facebook est un espace de publication multimédia. Contrairement à la radiodiffusion traditionnelle qui ne publie que des sons, la *Radio Mucodec* et la *Radio Citoyenne des Jeunes* (RCJ)

proposent également des photos, des vidéos et des textes sur leurs plateformes numériques.

Répondant aux exigences de l'écriture de presse, la structuration des textes est conforme aux pratiques courantes en presse écrite. Le visionnage des vidéos postées a permis de les classer en trois catégories : les courtes vidéos dont la durée varie entre 21'' et 1 : 50 ; les vidéos moyennes dont le minutage varie entre 2' et 4 : 24 et des longues vidéos dont la durée oscille entre 10 : 20 et 19 : 24. Ces vidéos sont pour la plupart consacrées aux émissions. Un espace de dialogue est ouvert sous l'onglet « invité ». A travers l'émission, la rédaction reçoit sur le plateau un ou plusieurs invités qui débattent de sujets d'actualité.

L'onglet « A propos » n'a pas trop de différences avec le précédent. On retrouve à ce menu, les informations générales, les reportages, les photos, les vidéos, les lieux d'événements et la musique.

La rubrique « Mentions » propose des articles, des émissions, des éditions des journaux, des photos, des invités de marques débattant sur le plateau avec le journaliste sur un sujet.

La rubrique « Avis » est presque vide. À peine, on peut y noter la publicité et quelques messages des internautes. C'est le menu le moins alimenté.

L'onglet « Réels » propose plusieurs choses. Il reçoit des vidéos, des reportages, des interviews. C'est la rubrique la plus riche, la plus dense, la plus chargée de ces deux pages Facebook radio. Cette rubrique reprend pratiquement toutes les informations, y compris même certains menus.

Le menu « Photos » est essentiellement réservé aux illustrations, à l'information à travers l'image. C'est la galerie de la page Facebook de la radio.

L'onglet « Plus » est réservé à d'autres types d'informations qu'on n'a pas pu loger dans les six rubriques précédentes. On y trouve les sous rubriques suivantes : « En direct », « Récent », « Événements », « Suivis », « Sport », « Lieux », « Musique ».

En ce qui concerne l'hybridité des contenus du média radio, on observe qu'il y a un enrichissement du contenu en ligne. Les deux radios étudiées proposent des données hypermédia (publications d'articles, extraits de vidéos, photos des activités couvertes), éditions des journaux mis en ligne, flashes d'informations, animations à l'antenne

et émissions en direct ou en différé. Désormais, l'audio se combine avec la vidéo, l'écrit et l'image (podcast, webradio, *lives* filmés en studio).

5. Le capital thématique des programmes : un contenu varié quoique faiblement alimenté

L'analyse des thèmes abordés à travers les pages Facebook de ces deux radios a pour but de « dégager les éléments sémantiques fondamentaux en les regroupant à l'intérieur de catégories » (L. Negura, 2006). En nous inspirant de cet auteur, notre tâche a consisté premièrement à parcourir tous les menus ou les onglets des deux pages Facebook dédiées. Ensuite, nous avons visionné les vidéos, afin d'identifier les thèmes traités. Pour ce faire, nous avons retenu une période de trois mois (août, septembre et octobre 2025). Enfin, une autre étape a consisté à lire les reportages et les interviews qui ont été publiés en ligne. Les résultats obtenus se présentent comme indiqué dans le tableau ci-dessous.

Tableau n°3 : Thématiques traitées par la *Radio Mucodec* via sa page Facebook

Thèmes	Nombres de publications	Pourcentage (%)
Quiz	17	17, 70 %
Week-end	9	9, 37 %
Education	7	7, 29 %
Crédit (prêt)	9	9, 37 %
Information	11	11, 45 %
Projet	3	3, 12 %
Epargne	21	21, 87 %
Excellente semaine	10	10, 41 %
Entrepreneuriat	1	1, 04 %
Évènement historique	4	4, 6 %
Musique	1	1, 04 %
Leadership	2	2, 08 %
Santé	1	1, 04 %
Total	96	100 %

Source : Notre enquête (Brazzaville, août-octobre 2025)

Ce tableau révèle que 13 thèmes ont été identifiés et abordés au cours de la période allant d'août à octobre 2025 par la *Radio Mucodec*, à travers sa page Facebook. On observe que la rubrique thématique « Epargne » occupe la première place parmi les sujets traités, soit 21, 87 %.

La rubrique « Quiz », pour sa part, occupe la deuxième place (17, 70 %). Puis vient le menu « Information », avec 11, 45 %, suivi par « Excellente semaine » (10, 41 %). L'écart est serré entre ces deux dernières rubriques. Par ailleurs, les rubriques « Crédit ou prêt » et « Week-end » ont le même poids éditorial. Elles représentent respectivement 9, 37 % des contenus de la page.

Au regard du nombre de rubriques animées sur sa page, il apparaît que la *Radio Mucodec* est ambitieuse. Cela est conforme au caractère pluriel de sa cible et à la spécificité de l'entreprise dont elle est l'organe d'expression : Établissement de microfinances, la MUCODEC est un outil au service de développement.

Tableau n° 4 : Thématiques traitées par la *Radio Citoyenne des Jeunes* via sa page Facebook

Thèmes	Nombre de publications	Pourcentage
Politique	4	14, 81 %
Société	8	29, 62 %
Jeunesse	6	22, 22 %
Culture	4	14, 81 %
Education	3	11, 11 %
Environnement	2	7, 40 %
Total	27	100 %

Source : Notre enquête (Brazzaville, août-octobre 2025)

Le tableau ci-dessus montre que la *Radio Citoyenne des Jeunes* a traité six thèmes au cours de la période de notre enquête, à travers sa page Facebook. L'on remarque que ce média accorde une place importante aux sujets relatifs à la société, soit 29, 62 %. En deuxième position vient le thème de la jeunesse (22, 22 %). Cependant, on note une égalité entre les rubriques « Politique » et « Culture » (14, 81 % des publications chacune).

La lecture comparée des données des deux tableaux laisse entrevoir que la *Radio Citoyenne des Jeunes* (RCJ) traite également un certain nombre de sujets d'actualité, mais qui sont différents par rapport à ceux qu'aborde la *Radio Mucodec*. Les deux stations de radio ont donc des lignes éditoriales différentes. Cela s'entend, d'autant plus qu'elles ont des cibles différentes. Elles n'ont pas le même cahier de charges. Si la *Radio Mucodec* est un média créé en appui à la stratégie de communication de l'entreprise, la *Radio Citoyenne des Jeunes* est un média public soutenant l'action du gouvernement via son ministère en charge de la jeunesse. Ainsi, les deux médias n'accordent pas la même importance aux mêmes sujets qui font l'actualité.

6. Programmation des contenus : quelles alternatives ?

On entend par programmation radiophonique, une **organisation stratégique du contenu diffusé** (informations, communiqués et messages divers, publicité, musique, etc.), selon un horaire précis. La grille des programmes est structurée pour agencer les contenus, attirer le public et le fidéliser, en fonction des horaires de diffusion et de la ligne éditoriale du média. À cet effet, à travers leurs pages Facebook, ces radios affichent des graphiques et des messages en guise de publicités pour certains rendez-vous ou émissions mises en exergue.

Les internautes découvrent alors, quelques heures en avance, les programmes à venir de la journée. Ce rappel peut être nécessaire puisqu'il permet aux auditeurs de prendre leurs précautions pour ne pas oublier l'heure de passage de leurs programmes préférés. Dans ces conditions, Facebook active une notification à l'abonné, au moment où le direct va débiter.



Fig. 4 : Capture d'écran d'un panneau d'annonce d'émissions en ligne de la RCJ

Cette capture d'écran de l'affiche de la *Radio Citoyenne des Jeunes* montre la manière dont ce média organise ses programmes. La lecture de ce panneau révèle que c'est une radio qui travaille 24 heures sur 24. Ce média utilise un mélange de différentes polices. Le fond de cette affiche est contrasté. Au-dessus, la RCJ affiche son lien et sa fréquence par lesquels des auditeurs peuvent les écouter ou interagir. Au bas de l'affiche, on s'aperçoit qu'en dehors de Facebook, ce média dispose de plusieurs plateformes numériques pour diffuser ses informations.



Fig. 5 : Capture d'écran d'une affiche de la programmation de la *Radio Mucodec*

La capture d'écran ci-dessus présente trois animateurs d'antenne programmés avec des heures bien indiquées. Le visuel met en vedette ces animateurs, facteur de fidélisation des auditeurs.

Contrairement au contenu de la radio traditionnelle, les publications en ligne de ces radios ne sont pas actualisées. En conséquence, sur les pages Facebook se trouvent stockées des informations datant de plusieurs jours, voire des semaines et des mois, sans être actualisées. Cela constitue une faiblesse. L'animation des deux webradios mérite une meilleure programmation pour espérer accrocher davantage d'internautes et faire face à la concurrence à la fois des radios classiques (dont le plus grand nombre émet à partir de Kinshasa, en RDC) et des médias alternatifs en pleine expansion dans le paysage local. Pour relever ce défi, les journalistes et animateurs de la *Radio Mucodec* et ceux de la *Radio Citoyenne des jeunes* méritent d'être recyclés afin de

s'adapter aux nouvelles pratiques radiophoniques induites par l'essor du numérique.

Conclusion

La migration des médias vers Internet est une réalité en République du Congo. Le phénomène concerne tous les champs du paysage médiatique. En particulier, certaines chaînes de radio traditionnelles font l'expérience d'une double vie. C'est le cas de la *Radio Mucodec* et de la *Radio Citoyenne des Jeunes* dont les pratiques professionnelles ont été examinées, ainsi que les interactions sur des pages Facebook dédiées.

Cette mutation radiophonique représente un enjeu industriel au Congo. Elle induit aussi un bouleversement des habitudes de consommation de la radio ou des usages des technologies émergentes. La nouvelle radio offre une diversité de formats et s'adapte avec les artefacts des nouvelles technologies de l'information et de communication. La radio est un média d'avenir au Congo. Elle est le média qui a la plus grande couverture géographique. Elle s'adapte aux époques, aux générations et demeure un outil incontournable, surtout en Afrique. Son audience est aujourd'hui augmentée grâce à sa mutation vers Internet.

Face aux enjeux concurrentiels en matière d'information en République du Congo, comme ailleurs, les deux radios dont les expériences ont été analysées doivent améliorer la gestion éditoriale de leurs espaces en ligne : diversification des contenus, mise en ligne des informations en temps réel, mise à jour des publications, prise en compte des contributions des internautes. À l'ère numérique, le public est co-constructeur du discours médiatique. À l'observation, la participation des auditeurs des deux radios étudiées dans la conception des programmes et des publications en ligne est quasi nulle. Les commentaires enregistrés dans le fil des réactions sur les pages des réseaux sociaux sont légers et non constructifs par rapport aux attentes des rédactions voulant exploiter le ressenti de leurs auditeurs. En conséquence, les professionnelles de l'information doivent davantage se former, se recycler de façon permanente pour une radio qui réponde aux attentes des consommateurs et aux exigences d'une technologie en perpétuelles mutations.

Références bibliographiques

- Agence de régulation des postes et des communications électroniques (Arpce), 2024, *Rapport 2024 du marché de la téléphonie mobile*, Brazzaville, disponible sur : www.arpce.cg, consulté le 12 juin 2025.
- AUBERT Aurélie, 2011, « Le participatif perçu par les professionnels du journalisme : état des lieux », *Les Cahiers du journalisme*, n° 22/23, p. 1-7.
- BAKHTINE Mikhaïl, 1973, *Le marxisme et la philosophie du langage*, Paris, Minuit.
- BALLE Francis, 2005, *Médias et sociétés*, 12^e édition, Paris, Montchrestien.
- BELAID Nouha, 2018, « La radio en Tunisie : pratiques et public sur les médias sociaux à l'ère de la convergence médiatique », *RadioMorphoses, Revue d'études radiophoniques et sonores*, n°3 (La radio en Afrique au XXI^e siècle : mutations et enjeux), p. 30-39.
- BENSADOUN-MEDIONI Sandrine, 2010, *Le modèle des usages et gratifications appliqué à Internet et la télévision interactive* (Cahier de recherche de DRM), Université de Paris (Dauphine Recherches en Management).
- BLUMLER Jay George et KATZ Elihu, 1974, *The Uses of Mass Communications: Current Perspectives on Gratifications Research*, Beverly Hills et Londres, Sage Publications, Inc.
- BOILEAU Alexandre, 2011, *Le phénomène Twitter : usages et gratifications*, Mémoire de maîtrise, Département de communications, Université d'Ottawa, Ottawa, Canada.
- BOLTER Jay David et GRUSIN Richard, 1999, *Remediation : Understanding New Media*, Cambridge, MIT Press.
- BRETON Philippe et PROULX Serge, 2002, *L'explosion de la communication à l'aube du XXI^e siècle*, Paris, La Découverte.
- CASTEL Manuel, 2001, *La galaxie Internet*, Paris, Fayard.
- COLEMAN E. Gabriella, « Ethnographic approaches to digital media », *Annual Review of Anthropology*, vol. 39, n°1, 2010, p. 487-505.
- DE BONVILLE Jean, 2016, « Problématique, hypothèses et plan de recherche », *L'analyse de contenu des médias*, De Boeck Supérieur, Bruxelles, disponible sur <https://shs.cairn.info/publications-de-Jean-de-Bonville>, consulté le 10 décembre 2025.

- DE FOSSE Emily, 2012, *Ask Not What E-books Do for People, but What People Do With E-books: An Exploration of the Uses and Gratifications Theory in Regards to E-book Technology* (Thèse de maîtrise, School of Communication Studies), Liberty University. Tiré de <http://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1217&context=masters>, consulté le 28 octobre 2025.
- ENGESTRÖM Yrjö, 1990, "When is a tool? Multiple meanings of artifacts in human activity", Y. Engeström (Ed.), *Learning, working and imagining: Twelve studies in activity theory*, p. 171-195, Helsinki, Orienta-Konsultit.
- FAURÉ Laurent et SMATI Nadia, 2016, « Le discours », in F. Antoine (dir.), *Analyser la radio. Méthodes et mises en pratique*, Bruxelles, De Boeck Supérieur, p. 99-104.
- GAGO Laurent et RICAUD Pascal, 2016, « Les contenus web », *Analyser la radio*, Bruxelles, De Boeck Supérieur, p. 157-162.
- GAGO Laurent, 2016, « La radio et internet », *Analyser la radio*, Bruxelles, De Boeck Supérieur, p. 127-132.
- GROLEAU Carole, 2006, « Intégration de technologies de l'information et de la communication en milieu de travail : penser l'arrimage des médiations sociales et matérielles avec la théorie de l'activité », Colloque CERSIC, « Pratiques et usages organisationnels des sciences et technologies de l'information et de la communication », Rennes, p. 24-29.
- HINE Christine, 2020, « L'ethnographie des communautés en ligne et des médias sociaux : modalités, diversité, potentialités », *Méthodes de recherche en contexte numérique*, p. 77-101, doi:10.1515/9782760642508-007, disponible sur <https://www.researchgate.net/publication/380874814>, consulté le 22 octobre 2025.
- JENKINS Henry, 2006, *Convergence Culture : Where Old and New Media Collide*, New York, New York University Press.
- JOUËT Josiane, 2000, « Retour critique sur la sociologie des usages », *Réseaux*, n°100 (Communiquer à l'ère des réseaux), p. 487-521.
- KAMDEM Chedjou, 2023, « Chiffres Internet et Réseaux sociaux au Congo », disponible sur <https://chedjoukamdem.com/2023/02/14/chiffres-internet-reseaux-sociaux-congo-2023/>, Consulté le 22 octobre 2025.
- KATZ Elihu, BLUMLER Jay George, GUREVITCH Mikhail, 1973, « Uses and gratifications research », *Public Opinion Quarterly*, 37(4), p. 509-523.

- KEBRATE-ORECHIONI Catherine, 1990, *Les interactions verbales*, T.1, Paris, Armand Colin.
- KERVELLA Amandine et LOICQ Marlène, 2015, « Les pratiques télévisuelles des jeunes à l'ère du numérique : entre mutations et permanences », *Études de communication*, <http://journals.openedition.org/edc/6193>, doi : 10.4000/edc.6193, consulté le 30 octobre 2025. *limites*. Ottawa, Canada, Édition du renouveau pédagogique.
- KOZINETS Robert V. et KEDZIOR Richard, 2009, « I, Avatar : Auto-netnographic research in virtual worlds », dans Nathalie T. Wood et Michael R. Solomon (dir.), *Virtual Social Identity and Consumer Behavior*, ME Sharpe, p. 3-19.
- LUO Xueming, 2002, « Uses and gratifications Theory and E-Consumer Behaviors », *Journal of Interactive Advertising*, Vol. 2, n° 2, p. 34-41.
- MARTIN Michèle, 1997, *Communication and Mass Media: Culture, Domination, and Opposition*, Scarborough (Ontario), Prentice-Hall Canada Inc.
- MAYÈRE Anne, 2006, « Les activités de communication et de production dans les organisations. Apports et enjeux de la recherche en SIC », 15^e Congrès SFSIC, *Questionner les pratiques d'information et de communication. Agir professionnel et agir social*, Bordeaux, p. 431-437.
- MCQUAIL Denis, 1983, *Mass Communication Theory: An Introduction*, Londres, Sage Publications.
- MIEGE Bernard, 2004, *L'information-communication, objet de connaissance*, Bruxelles, De Boeck Supérieur.
- NEGURA Lilian, 2006, « L'analyse de contenu dans l'étude des représentations sociales », *SociologieS*, <https://doi.org/https://doi.org/10.4000/sociologies.993>.
- PAILLÉ Pierre et MUCCHIELLI Alex, 2021, « L'analyse thématique », dans Pierre Paillé et Alex Mucchielli (Éds), *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, 5e éd., Paris, Armand Colin, p. 269-357.
- PERRIAULT Jacques, 1989 [2008], *La logique de l'usage. Essai sur les machines à communiquer*, Paris, L'Harmattan.
- RAYNAUD Gonzague et SCHIEGEL Jean Louis, 2006, *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert/Seuil (1ère édition).
- ROBINSON Laura et SCHULZ Jeremy, 2009, « New avenues for sociological inquiry: Evolving forms of ethnographic practice », *Sociology*, vol. 43, n° 4, p. 685-698.

- ROUX Angélique 2006a, « Dispositif informationnel et utilisateur-acteur : de l'usage à la pratique. Une approche par les processus d'appropriation », Colloque CERSIC, *Pratiques et usages organisationnels des sciences et technologies de l'information et de la communication*, Rennes, p. 231-233.
- ROUX Angélique, 2007, « De l'usage à la pratique : les processus d'appropriation. Emprunts à la théorie de la structuration et empreinte du chercheur », *Communication et organisation*, p.124-139, doi : <https://doi.org/10.4000/communicationorganisation.168>, disponible sur <https://journals.openedition.org/communicationorganisation/168>, consulté le 14 décembre 2025.
- RUGGIERO Thomas, 2000, « Uses and Gratifications Theory in the 21st Century », *Mass Communication and Society*, vol. 3, n° 1, p. 3-37, disponible sur http://www.kayesweetser.com/wp-content/uploads/2007/08/adpr5990_ruggerio.pdf, consulté le 28 octobre 2025.
- SMATI Nozha, 2014, « Information et journalisme radiophonique à l'ère du numérique », *Le Temps des médias*, n° 23, rubrique Colloques, p. 203-206, disponible sur http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=TDM_023_0201, consulté le 7 décembre 2025.
- SUCHMAN Lucy, 1987, *Plans and situated actions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TERRIEN Dany, 2012, *Le phénomène Facebook : usages et gratifications* (Mémoire de maîtrise, département de communications), Université d'Ottawa, Ottawa, Canada.
- TRAVERSO Véronique, 1999, *L'analyse des conversations*, Paris, Nathan.
- WOLTON Dominique, 1997, *Penser la communication*, Paris, Flammarion.
- WOLTON Dominique, 2000, Paris, Flammarion.

INSTRUCTIONS AUX AUTEURS

Les Cahiers de l'IGRAC est une revue semestrielle de l'Interdisciplinaire Groupe de recherche sur l'Afrique Contemporaine de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Marien Ngouabi (Congo). Elle publie des articles originaux dans les différents domaines des Lettres et des Sciences humaines et sociales. Les règles pour la présentation des articles sont celles communes à la plupart des revues et grandes maisons d'édition.

Pour être recevables par l'administration de la revue, les manuscrits, doivent respecter les normes suivantes :

Volume : La taille du manuscrit doit être comprise entre 35000 à 40000 signes. Il doit être écrit en Times New Roman, taille 12 (pour le corps du texte, 10 pour les notes de bas de page et 11 pour les citations en retrait), interligne simple. Le titre de l'article (taille 12) ainsi que les sous titres (taille 12) dans le corps du texte sont présentés en gras.

L'équipe rédactionnelle de la revue soumet à une instruction par les pairs les manuscrits reçus pour publication. À partir du numéro 15, les auteurs soumettant leurs manuscrits aux Cahiers de l'IGRAC doivent respecter les normes typographiques, scientifiques et de référencement adoptées par le Comité Technique Scientifique / Lettres et Sciences Humaines du CAMES, le 17 juillet 2016 à Bamako, lors de la 38ème session des Comités Consultatifs Interafricains.

Voici donc le point 3 desdites normes à l'attention des auteurs.

« 3. DES NORMES ÉDITORIALES D'UNE REVUE DE LETTRES OU SCIENCES HUMAINES

3.1. Aucune revue ne peut publier un article dont la rédaction n'est pas conforme aux normes éditoriales (NORCAMES). Les normes typographiques, quant à elles, sont fixées par chaque revue.

3.2. La structure d'un article, doit être conforme aux règles de rédaction scientifique, selon que l'article est une contribution théorique ou résulte d'une recherche de terrain.

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

- Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale

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

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

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

3.4. Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets.

Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

3.5. Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées) ;

- Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

Exemples :

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

- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de contournements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont

sait prouver ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

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

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

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

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

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

Références bibliographiques

AMIN Samir, 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.
AUDARD Catherine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard.

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

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

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

Les auteurs doivent respecter la typographie française concernant la ponctuation, l'écriture des noms, les abréviations, l'usage des majuscules, etc. Ils doivent :

- utiliser les majuscules accentuées (À, É) ;
- utiliser les guillemets français (« »). :
- n'utiliser les guillemets anglais (" ") qu'à l'intérieur de citations déjà entre guillemets ;
- présenter les citations courtes (1, 2 ou 3 lignes) entre guillemets français à l'intérieur des paragraphes ;
- présenter les citations longues (4 lignes et plus) sans guillemets et hors texte, avec un retrait de 2 cm à gauche : taille de la police : 11.
- mettre entre crochets [] les lettres ou les mots ajoutés ou changés dans une citation, de même que les points de suspension indiquant la coupure d'un passage [...] ;
- placer les notes au bas de chaque page, les numérotter en continu,
- utiliser les exposants pour les appels de note, les placer avant la ponctuation.

Les auteurs sont invités à envoyer directement leurs articles au rédacteur en chef : Patrice MOUNDZA, PT : patrice.moundza@umng.cg
ou aux E-mail suivants : igrac.congo2018@gmail.com / contact@igrac.cg

Les frais d'instruction de l'article sont de 15000 FCFA (23 euros) payables au moment de l'envoi de l'article. Les auteurs dont les articles ont été acceptés doivent procéder au règlement des frais d'insertion (qui s'élèvent à 35 000 FCFA) auprès de l'Agent comptable de l'IGRAC dont les coordonnées seront indiquées dans l'appel à contributions.

Sommaire

Éditorial.....	9
Articles	
<i>Histoire</i>	
Wend-Vénègda Arsène DIPAMA, L’Afrique face aux défis du développement endogène à l’ère de la mondialisation néolibérale.....	15
Jean Félix YEKOKA, Charles de gaulle : le mythe culturel du général français dans la société congolaise (1940-1958).....	37
Joachim E. GOMA-THETHET, De Gaulle et Brazzaville à travers Ngolowa, un tableau du peintre congolais Trigo Piula.....	61
Vanicia Jorcela F. MARIA MILANDOU, Les coutumes alimentaires au royaume Loango aux XVII^e et XVIII^e siècles.....	77
Fiston GAMBIA, La justice traditionnelle au Congo : cas du ndjobi chez les Mbéré (1990-2000).....	91
<i>Géographie</i>	
Ulrich Dany MFOUTOU, Arcy Celmar KANDA et Patrice MOUNDZA, Les facteurs limitant l’accès des populations rurales aux soins de santé dans le district de Mfouati, département de la Bouenza au Congo.....	109
Étienne PAKA et Cédrique Alphonse Bienvenu GOLO BANDZOUZI, Le MPOX en République du Congo : d’une épidémie rurale et locale à une épidémie urbaine et nationale.....	125
<i>Anthropologie, Sociologie et Psychologie</i>	
Tchao TATANGUE, Le symbolisme identitaire dans la représentation des partis politiques au Togo : exemple à partir du RPT, de l’UFC, du CAR et du PNP.....	147
Yarou GUERA CHABI YORO, Deuil périnatal au Bénin : analyse de la douleur et du regain d’intérêt à Abomey-Calavi.....	167
Patient Bienvenu MOUZINGA-KIMBAZA, La consommation addictive de tramadol et les expériences traumatiques chez les jeunes errants à Mfilou.....	185
<i>Information et Communication</i>	
Jean Thibaut NGOYI et Bienvenu BOUDIMBOU, La migration vers la Toile de la Radio Mucodec et de la Radio citoyenne des jeunes au Congo : état des lieux et perspectives.....	209
Instructions aux auteurs.....	235